

Efraín Villagrán Bautista

Desobediencia Ritual
Un Análisis Crítico
de la evangelización en Cadereyta

2020



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

DESOBEDIENCIA RITUAL

Un análisis crítico de la evangelización en Cadereyta.

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el
diploma/grado de (o la)

Licenciado en Sociología

Presenta

Efraín Villagrán Bautista

Querétaro 2019



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Licenciatura en Sociología

DESOBEDIENCIA RITUAL

Un análisis crítico de la evangelización en Cadereyta.

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el diploma/grado de (o la)
Licenciado en Sociología

Presenta:

Efraín Villagrán Bautista

Dirigido por:

Dra. Lorena Erika Osorio Franco

SINODALES

Mtro. Javier Méndez Pérez

Dr. Juan José Lara Ovando

Dr. Víctor Gabriel Muro González

Dr. Pablo Concepción Valverde

Dra. Lorena Erika Osorio Franco

Centro Universitario

Querétaro, Qro.

Fecha

MÉXICO

Agradecimientos

A la Dra. Lorena Erika Osorio Franco por desafiarme a hacer este trabajo y por acompañarme hasta el final.

A las y los cadereytenses que aun pudiendo sentirse comprometidos en un asunto difícil, como es opinar sobre las acciones de una autoridad reconocida y difícil de cuestionar por la comunidad, decidieron compartir su parecer y no quedar en silencio.

A mi papá por la herencia de letras y lectura, a mi mamá por enseñarme a tener carácter, a Magda por la paciencia; a los tres por su apoyo incondicional.

A los abuelos, Rosa Martínez Reséndiz (finada) y Gilberto Villagrán Briseño (finado), por la cultura que transmitieron, sin la cual este trabajo no hubiera llegado a realizarse.

Resumen

Este trabajo representa un esfuerzo por entender, de manera contextualizada, orígenes y formas de desobediencia en las relaciones sociales que grupos o individuos sostienen cotidianamente con distintos tipos de autoridad institucional dentro de una sociedad, en este caso una autoridad eclesiástica. Para contextualizarme, además de una revisión histórica de la localidad –cabecera municipal de Cadereyta de Montes- y un previo reconocimiento de campo, me apoyé en conceptos como religiosidad, ritual y sistemas de cargo; también me fueron útiles aportes teóricos sobre estructuración, lo mismo que estudios culturales sobre las identidades sociales, así como el enfoque simbólico en un marco de dominación o de sistemáticas asimetrías de poder, siendo este último enfoque el más relevante para este trabajo ya que permite ahondar en el sentido y significado de las acciones provenientes de individuos con distintos recursos sociales dentro de un contexto social estructurado, para observar cómo aquellos sentidos y significados son utilizados de manera ideologizada u oculta para definir relaciones de poder.

Summary

This work represents an effort to understand, in a contextualized way, origins and forms of disobedience in social relations that groups or individuals sustain on a daily basis with different types of institutional authority within a society, in this case an ecclesiastical authority. In order to contextualize myself, in addition to a historical review of the town –the municipal seat of Cadereyta de Montes- and a previous field survey, I relied on concepts such as religiosity, ritual and post systems; theoretical contributions were also useful to me, as well as cultural studies of social identities, as well as the symbolic approach in a framework of domination, or systematic asymmetries of power; the latter approach being a must relevant for this work since it allows to deepen in the sense and meaning of the actions coming from individuals with different social resources within a structured social context, to observe how the senses and meanings are used in an ideological or hidden way to define power relations.

INDICE

| | |
|--|----|
| 1. ESTO QUE OBSERVO | 3 |
| 1.1 ME PREGUNTO SI..... | 4 |
| 1.2 DE AQUÍ PARTO..... | 6 |
| 1.3 POR QUÉ Y PARA QUÉ | 8 |
| 1.4 ASÍ ME GUIARÉ | 9 |
| 2. VAMOS POR PARTES..... | 9 |
| 2.1 Identidad | 10 |
| 2.2 Ritual..... | 11 |
| 2.2.1 Ritual y conflicto..... | 14 |
| 2.2.2 Tradición católica y <i>costumbre</i> cadereytense | 17 |
| 2.2.3 Formas de organización: sistemas de cargos..... | 26 |
| 2.3 Acción y actor social | 31 |
| 2.4 Estructura socio-cultural | 33 |
| 2.5 Relaciones de poder | 38 |
| 2.6 Símbolo y dominación..... | 41 |
| 2.7 Disputa simbólica..... | 46 |
| 3. ENTRANDO EN MATERIA..... | 50 |
| 3.1 Religión y poder | 50 |
| 4. EL MAPA DE ESTA EXPEDICIÓN | 53 |
| 5. CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO | 58 |
| 5.1 Cadereyta en la actualidad | 58 |
| 5.1.1 Perfil Sociodemográfico | 61 |
| 5.2 Cadereyta en la historia de México..... | 64 |
| 5.2.1 Cadereyta como entidad política | 67 |
| 5.2.2 República de Indios | 70 |
| 5.2.3 Estratificación social en Cadereyta..... | 80 |
| 5.3 El fenómeno religioso | 86 |
| 5.3.1 La religiosidad en Cadereyta | 87 |

| | |
|---|-----|
| 5.3.2 Semana Santa en Cadereyta..... | 97 |
| 5.3.3 El Cristo Familiar y la veneración de los ancestros..... | 102 |
| 5.4 La Procesión de Los Cristos | 104 |
| 5.4.1 El ritual tradicional..... | 107 |
| 6. Cambio Social..... | 126 |
| 6.1 Modificaciones al ritual..... | 126 |
| 7. Imposición y Desobediencia | 138 |
| 7.1 Análisis de la acción social | 138 |
| 7.1.1 Estructura y recursos simbólicos | 138 |
| 7.1.2 Principios generales en la acción social | 146 |
| 7.2 Introducir la Imposición | 154 |
| 7.2.1 Poder disciplinario..... | 154 |
| 7.2.2 Símbolo, sentido y dominación | 162 |
| 7.3 Análisis de la desobediencia..... | 195 |
| 7.3.1 Obediencia y desobediencia..... | 195 |
| 7.3.2 Poder y conocimiento | 201 |
| 7.3.3 Medios desviados de orientación..... | 207 |
| 7.3.4 Identidad Social y ritual..... | 211 |
| 7.3.5 Formas simbólicas de la identidad social cadereytense. | 213 |
| Conclusiones | 218 |
| Bibliografía..... | 231 |

ESTO QUE OBSERVO

En el municipio de Cadereyta de Montes del estado de Querétaro año 2012 un ritual –de tipo- religioso- conocido como La Procesión de Los Cristos, realizado en el periodo anual conocido como semana santa por distintos barrios y comunidades durante generaciones, es modificado por orden de una autoridad eclesiástica local: el párroco de la cabecera municipal en aquel entonces. La modificación compromete la realización de este ritual en el que la autoridad eclesiástica local no es la figura central, lo que da pie a dos respuestas de los feligreses involucrados en su realización: 1) acatar el mandato y 2) desacatar el mandato. El primer caso comenzó y continúa siendo casi generalizado, el segundo caso fue muy particular pero poco a poco fue variando haciéndose más numeroso a ocho años de la orden de modificación.

El ser testigo del ritual en semanas santas anteriores y posteriores al cambio me llevó a hacerme varias preguntas, como por ejemplo: ¿Por qué dos respuestas?, lo que a su vez me llevó a preguntar ¿de parte de quién?; pero lo que despertó mi interés en este caso fue el hecho de que –en principio- un pequeño grupo familiar originario del barrio de San Gaspar, que se autodenomina creyente y católico en su mayoría, no siga la indicación que proviene precisamente de una autoridad de la institución católica ¿Qué hace a este ritual tan importante como para que una autoridad reconocida sea cuestionada y desobedecida?, ¿Qué representa ese ritual?, es decir, ¿Qué lugar ocupa en la cultura local? ¿Por qué no se cumple el decreto de la autoridad? ¿Qué significa esa orden para las personas que ven alteradas sus prácticas? ¿Qué es lo que antepone a la obediencia? ¿Qué consecuencias culturales se observan en la construcción de la identidad -y como consecuencia en las relaciones sociales- de los grupos involucrados en el ritual, a partir del cambio sociocultural? ¿Es posible que una figura de autoridad y por tanto de poder –institucional- altere a voluntad la constitución y la construcción o reproducción cultural –estructural- de una población?

1.1 ME PREGUNTO SI...

Es después de hacer los cuestionamientos anteriores que parto de la pregunta: ¿El poder institucional detrás de la autoridad en cuestión controla las estructuras, o los procesos culturales y de identidad de los grupos familiares en cuestión? Y siendo de uno u otro modo, entonces ¿Qué sucede con los procesos de transmisión cultural de los grupos familiares que reivindican sus prácticas culturales en el ritual conocido como La Procesión de Los Cristos?

El objeto de estudio en esta investigación se inscribe de manera general en el amplio marco de la sociología, el poder, el cambio social y la construcción de identidades sociales, que se alimentan y se refuerzan en momentos específicos como los tiempos rituales que forman parte de la vida cotidiana de diversas y múltiples poblaciones; lo anterior es abordado sin perder de vista el nivel colectivo o grupal ni el sentido amplio e integrador del análisis sociológico, pero al mismo tiempo sin privilegiarlo frente al enfoque individual, ya que la perspectiva del sujeto, su interpretación del modo de vida y los rituales, así como de su propio rol dentro del entorno -en suma- lo que tiene que decir sobre su propia experiencia, es algo central en esta investigación por dos motivos: 1) porque considero al individuo el generador de la acción o el obstáculo para la misma antes que el colectivo ya que, dadas sus capacidades de conocer y hacer, es portador de la autodeterminación que los grupos sociales deben construir colectiva y conflictivamente; y 2) porque el individuo -más ágilmente que la sociedad o el colectivo- despliega la capacidad y el interés de dar sentido al mundo social que le rodea; despliegue a partir del cual se construye en buena medida la propia acción social que, según sus características, indica el uso de distintos tipos de recursos con los que cuentan los grupos sociales de diversas poblaciones.

Se indaga en procesos de transmisión cultural de símbolos y significados que, en conjunto y en interrelaciones, forman los códigos sociales, que en cada lugar pudieran posibilitar o impedir relaciones, acciones e interacciones, me refiero a los “actos culturales (la construcción, aprehensión y utilización de las

formas simbólicas)” (Geertz, 1987, p.90); con lo que surge la importancia que pudieran tener las formas simbólicas en el desenvolvimiento o desarrollo de los individuos y sus grupos sociales de pertenencia (familias, barrios, etc.), así como en la sociedad de la que forman parte.

Por otro lado, me interesan los efectos culturales del cambio en los procesos de construcción de las identidades de los individuos en sus grupos sociales (por ejemplo, en las familias participantes del ritual modificado), así como la interpretación y respuesta de la población hacia una decisión-acción que consecuentemente genera una construcción simbólica conflictiva, después de un periodo de aparente calma en la construcción simbólica local.

Busco el sentido que las personas dan a las cosas, a los espacios y a las actividades de sus experiencias, elementos simbólicos o socioculturales a partir de los cuales pudieran tomar decisiones; por lo tanto, me interesan las acciones y/o actitudes, así como las representaciones que el individuo y/o sus grupos de pertenencia implementan para interactuar y justificar su acción en la sociedad y en este caso ante una autoridad eclesiástica.

Podemos decir que estamos hablando de una “continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados”, según Eunice Durham (citado en Giménez, 2007, p.39).

Elegí esta pregunta una vez que he ubicado mi campo de trabajo en un ámbito cultural y más específicamente en un ámbito simbólico que las personas pueden materializar a través de la acción, interacción y formas de relación; lo que implica una interpretación continua y una constante implementación y puesta en acción de signos, símbolos, representaciones, etc., todo ese material simbólico con el que la gente construye el sentido que dan a sus vidas y al mundo que les rodea. De esta manera pretendo indagar en la “organización social del sentido” (Giménez, 2007, p. 30), para luego abordar las respuestas a las problemáticas o posibles conflictos que ese proceso de cambio –supongo- pudiera generar a los

actores, a los grupos sociales y a la sociedad cadereyense; esto con el fin de introducirme en las estructuras simbólicas para identificar los elementos que pueden funcionar como referentes de acción y que me pudieran apoyar en la explicación de los acontecimientos suscitados en Cadereyta de Montes, Querétaro, en lo que se refiere a La Procesión de Los Cristos.

Intento llegar al contexto o “escenario” en el que se desenvuelve el ritual y en el que se enmarcan los sentidos y significados, así como las interpretaciones y posteriores acciones de los cadereyenses involucrados; pues son estas personas quienes responden al cambio aprovechando sus roles u otros recursos sociales, lo que me aportaría elementos para conocer cómo y por qué se manifestaron las respectivas respuestas apoyándome en la contrastación teórica y empírica.

A partir de las interpretaciones de los actores sobre los cambios socioculturales, busqué identificar la relevancia del ritual y de los elementos simbólicos según las valoraciones de los participantes, así como explicar el uso que se dio a los elementos simbólicos que resultaron evidenciados como prioritarios o predominantes en las escalas de valores y significado, y que su vez me dieron pistas sobre la existencia y/o el uso de “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones [en el que] los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, 1987, p.88).

1.2 DE AQUÍ PARTO

A continuación, el planteamiento de la hipótesis en relación y complementación con la pregunta de investigación, permitirá vislumbrar el interés de esta tesis: el “despliegue” o la elaboración simbólica y cultural de los individuos y sus grupos sociales frente a las manifestaciones de algunas formas de autoridad –y por lo tanto de poder; el uso de los elementos simbólicos que utilizan de determinadas formas de acuerdo a sus intereses o a sus modelos de comportamiento, referencias de conducta o de acción social.

La estructura simbólica y los procesos de construcción cultural de los grupos sociales no dependen del poder en forma arbitraria sino de las interpretaciones que los grupos se hagan de los cambios sociales que provoca un poder externo, empleando aquellos su propio repertorio simbólico y cultural, es decir, el tipo y la magnitud del conflicto cultural (interno-externo) dependerá del tipo y magnitud de las alteraciones que el cambio sociocultural inducido por un agente externo sea capaz de provocar en la estructura simbólica de los grupos sociales; suponiendo que la construcción cultural depende de los individuos en los grupos sociales, así como la reproducción cultural está más cercana al poder y su tecnología, y que el encuentro –conjunción, interrelación, interacción- de ambas: construcción y reproducción, es conflicto en la cultura.

Sigo hablando de personas, y más aún de grupos sociales que pudieran resultar ser homogéneos, heterogéneos, opuestos ente sí, y en algunos casos dominantes o dominados. Buscando entender la acción de esos grupos sociales y sus individuos no solo como actividad cultural y simbólica, sino ahora hipotéticamente en términos de conflicto –o relaciones de poder; conflicto que no inicia con el cambio sociocultural pero que se manifiesta o agudiza en un momento determinado como respuesta a ese cambio, respuesta que a su vez puede derivar en otros cambios socioculturales implementados por quienes los realizan y los materializan.

Al presentarse una posible alteración de la estructura simbólica de las personas y sus grupos sociales de pertenencia, a través de la modificación de un elemento o conjunto de elementos de su estructura, se puede esperar una acción o diversas acciones posibles como consecuencias. Por lo tanto, abordar el caso de un ritual propio de por lo menos uno de los barrios de la cabecera municipal de Cadereyta de Montes (La Procesión de Los Cristos), mismo que ha sido alterado, conduce a pensar en la importancia de las funciones que puede desempeñar la cultura y la actividad cultural en la vida cotidiana de la gente como parte de sus

estructuras simbólicas y en la construcción interactiva del sentido a) que se dan así mismos los individuos y a sus grupos sociales, y b) del sentido que dan al mundo y los acontecimientos que los rodean; construcción en la que se utilizan y a su vez se derivan ideas, creencias, indicaciones, convicciones, decisiones y acciones; finalmente tomando o adquiriendo un posicionamiento en el mundo social y con respecto a lo que en él acontece.

1.3 POR QUÉ Y PARA QUÉ

Porque el poder político y el poder económico son utilizados de diversas formas por distintas clases dominantes principalmente para perpetuar su condición privilegiada, algunas de esas formas son autoritarias, otras son más sutiles y se ofrecen o se presentan a individuos y grupos sociales dominados como necesarias o legítimas, al grado de conseguir la adopción o asimilación de los propósitos dominantes por los dominados, enajenando el potencial social de individuos y grupos en favor del control social de esos individuos y sus grupos. De este modo no es fácil identificar la dominación o distinguirla entre las acciones voluntarias de las personas, ya que por medio del poder político o económico son continuamente aprovechados los diferentes intereses y hasta las necesidades de las personas con más y mejores instrumentos para controlar sus potenciales y/o capacidades en favor de la asimetría de la dominación.

Para reconocer métodos, técnicas, estrategias así como herramientas materiales o inmateriales y formas de operar implementados por las clases dominantes en la vida cotidiana para mantener asimetrías de poder en sociedades específicas; para identificar formas de contrarrestar, evitar, rechazar o combatir la dominación en distintos ámbitos sociales; para reconocer los recursos aprovechados para la dominación y para observar cómo esos mismos u otros recursos sociales pueden ser empleados por los dominados para preservar o ensanchar sus espacios y tiempos de autodeterminación en los juegos de poder.

1.4 ASÍ ME GUIARÉ

Objetivo general.

Analizar el cambio sociocultural a partir de un ritual (Procesión de Los Cristos), así como las formas de organización.

Objetivos específicos

Conocer las características del ritual,

Identificar las modificaciones al ritual y los mecanismos para introducir esos cambios,

Identificar los factores que contribuyen a seguir / o no seguir los preceptos de la autoridad eclesiástica vinculados con el ritual,

Analizar los efectos del cambio sociocultural en la comunidad.

2. VAMOS POR PARTES

El caso de la modificación de algunas prácticas –rituales- de tipo religioso en Cadereyta de Montes, me lleva al abordaje de un cambio en las relaciones sociales locales, un cambio del que -en principio- desconozco sus alcances, e incluso el significado que pudiera tener en la vida de las personas, a pesar de darme cuenta que dicho cambio está ahí al observar comportamientos recientes no habituales en un amplio segmento de tiempo, a través del cual han transitado las prácticas sociales en cuestión. Y es justamente para el análisis y comprensión de este caso que me valdré de enfoques y conceptos teóricos distintos, para el tratamiento de los posibles elementos o aspectos de la vida social que configuran este cambio y sus efectos. Abordaré inicialmente este caso como uno más dentro del ámbito del cambio social, puesto que trato con acciones humanas realizadas en la vida social, es decir, en conjunto, encuentro, interacción, intersección y en ocasiones oposición, a través del tiempo y en un espacio específico.

2.1 Identidad

Desde la perspectiva de Giménez (2007), la identidad puede entenderse como “la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (p. 42), lo que me dice que la identidad social de un lugar está relacionada con las acciones de actores distintos, determinadas por aquella representación que de sí mismos tengan individuos y grupos con respecto a los demás.

Por otro lado, la identidad cuyo sistema de relaciones y representaciones se instala en el de la cultura, es aprendida -o se aprende a construirla- en la interacción social, principalmente a través de una “socialización primaria (v.g. inculcación familiar) y [una] socialización secundaria (v.g. educación escolar, influencia de los camaradas de generación)” misma que puede darse en “agencias formales [...] de socialización (padres, maestros, autoridades) y agencias difusas (celebraciones conmemorativas...)” (Giménez, 2007, p. 71), socializaciones finalmente construidas a través de la acción humana individual o colectiva de agentes de cambio individuales o colectivos.

Entonces, para analizar la perspectiva del propio individuo sobre su actuar me permito considerar la actividad individual y colectiva en la construcción de las identidades sociales, como una forma de conocimiento a partir de la cual es posible fundamentar la acción del individuo que busca posicionarse en un medio social determinado, ya que representa la “actividad ideológica y cultural propia” (Giménez, 2007) de las personas, que aunque se trata de individuos y grupos socializados, es decir, insertos en sociedades mayores y complejas con normas instituciones, etc., siempre podrán recurrir a las propias interpretaciones de sí mismos y del medio social del que forman parte para situarse en ese u otro espacio social y decidir el curso de sus acciones. Por otro lado, observar o considerar la identidad es observar la producción o construcción conjunta -aunque no siempre armónica- de significados y sentidos, así como el uso y valor que se

les da a ciertas “representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas ‘formas simbólicas’ y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos” (Giménez, 2007) y que según Jodelet (en Giménez, 2007) son “una forma de conocimiento socialmente elaborada, compartida con intencionalidad práctica que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social’ (p. 46).

Y ya que la entrada a todo este asunto viene a través de prácticas sociales de tipo ritual y religioso, es necesario hacer referencia al ritual debido a la importancia de los rituales “en lo que se refiere al mantenimiento como a la transformación radical de las estructuras humanas psíquicas, sociales y culturales” (Turner, 1988, p.14), además los “símbolos históricamente determinados tienden a expresar una identidad única dentro de alguna estructura social” (Grimes, 1981, p. 27), así puedo visualizar relaciones entre el ritual que observo y los procesos de identidad actuales.

2.2 Ritual

Un acercamiento a los rituales junto con los símbolos, sentidos y las relaciones que contiene, puede apoyar el acceso al tratamiento teórico y empírico de los valores, las ideas, e incluso las emociones que los rituales pudieran condensar y al mismo tiempo representar en la vida de las personas y los grupos sociales. Así pues, la importancia estratégica y conceptual del ritual en este caso, radica en que también puede sugerir caminos para interpretar el significado de las respectivas acciones sociales derivadas de los agentes.

Pero quizá más importante es que parto de la idea de que este y cualquier otro ritual pondría “de manifiesto [aunque no a simple vista] los valores en su nivel más profundo [pues] en el ritual los hombres expresan lo que más les conmueve [...] son los valores del grupo lo que en ellos se pone de manifiesto.” (Turner, 1988, p.18), y justo esto, puede significar ciertamente una opción para comprender la constitución simbólica esencial de los agentes sociales (Turner, 1988) cuyas

acciones me interesa entender, tanto en su origen y motivación, como en el impacto y consecuencias que pueden representar en la vida social. Entenderemos pues por ritual “aquella conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con las creencias en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1988, p.21).

Pero para entender mejor el contexto y más adelante el tipo de recursos sociales empleados por los individuos y sus grupos sociales, es importante considerar que tanto los símbolos como los sentidos y las relaciones que se conjugan en algunos rituales de tipo religioso se encuentran inmersos en una atmósfera de sacralidad, en lo que -en cada lugar- las personas identifican como manifestaciones de lo sagrado o hierofanías, y que representa otra fuente de orientación aun en nuestros días, ya que hablando de la vida cotidiana lo que no proviene del individuo o de su entorno más cercano puede interpretarse como un universo que escapa a la voluntad del propio individuo y por lo tanto se percibe como algo incierto, desconocido, inseguro, indeseado, etc., pues “donde no hay posibilidad de hallar demarcación alguna, en la que no se puede efectuar ninguna *orientación* la hierofanía revela un punto fijo absoluto” ya que “lo sagrado fundamenta ontológicamente el mundo” (Eliade, 1998, p. 22), es lo que hace ser y no solo estar.

Aquellas manifestaciones tornan sagrados espacios u objetos mundanos, así puede haber templos, cerros, árboles, rocas o imágenes sagrados; de esta manera una ciudad, un paraje, el hogar, el pueblo de la pareja originaria de cualquier familia, etc., puede llegar no solo a representar “un centro” en la vida de las personas sino a formar parte de ellas lo mismo que las prácticas aprendidas y los objetos heredados dentro de ese espacio sagrado o alrededor de aquellos signos que pueden estar materializados en cualquier objeto (Eliade, 1998).

Así pues, lo sagrado se vuelve parte de la identidad de algunos individuos y grupos sociales entre la socialización y la vida cotidiana dependiendo el grado de cercanía, afectividad o arraigo desarrollado hacia lo sagrado, es por eso que

algunas prácticas espacios u objetos se vuelven tan importantes, ya que sin ellos o sin su reproducción “sobreviene la catástrofe; se asiste en cierto modo al fin del “mundo” (Eliade, 1998, p. 30).

Dicha reproducción enlaza lo sagrado con el tiempo no solo con el espacio y la materia, resultando de esto tiempos y ciclos sagrados puesto que el orden, el punto fijo o el centro pueden ser renovados, refrendados o restablecidos una y otra vez; esto resulta familiar en México pensando en todas las festividades anuales religiosas o populares que suelen referir momentos importantes para las personas y para los pueblos, siendo que “el tiempo sagrado y fuerte es el *tiempo de origen* el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada” por lo que las personas suelen poner empeño en “incorporarse periódicamente a ese tiempo original” (Eliade, 1998, p. 62).

Los rituales pueden conjugar, en aparente armonía, una diversidad de elementos simbólicos con distintos orígenes y diversos actores sociales detrás de ellos, de esta manera los “vínculos son a la vez históricos, míticos, económicos, políticos y familiares” (Grimes, 1981, p. 47).

Un tipo de rituales son las procesiones como la de Los Cristos de Jueves Santo en Cadereyta, implican formas plenamente identificadas compartidas casi en cualquier parte de México, consistiendo principalmente en la exhibición y la veneración, caminando, transportando, mostrando algo como el santísimo, la cruz, un bastón de mando, algún atuendo exclusivo, etc (Grimes, 1981). De esta manera adquiere importancia el trayecto, es decir, el acto de transitar y el lugar por el que se camina; sin embargo, difiere de Grimes (1981) cuando afirma que ni el punto de partida ni el de llegada es muy importante en comparación con el proceso circular del movimiento mismo (p. 59). En Cadereyta, el espacio de partida y de llegada resultan tener una relevancia mayúscula dentro del ritual local, estos son: el hogar familiar y la parroquia, respectivamente. Estos espacios pueden llegar a tener más de un sentido y más de un uso a través del tiempo ritual o tiempo sagrado, como sugiere Grimes (1981) los “modelos simbólicos” y

las valoraciones coexistentes en un mismo espacio no siempre coinciden pero además también pueden llegar a confundirse al grado de hacer difícil la comprensión del uso que cada actor social les da, lo que muy probablemente esté reflejado en el contexto histórico de la procesión así como de la modificación al ritual que desata las relaciones que más adelante analizo.

2.2.1 Ritual y conflicto

Según Gibson (en Osorio 2013) “Lo pagano tuvo su origen en la época romana imperial, en donde el cristianismo se convirtió en la religión oficial y generalmente se utilizaba este término con la finalidad de calificar peyorativamente y perseguir a las antiguas religiones características de Europa. En América, la definición de pagano se deriva de la adoración a los dioses antiguos (se trataba de sociedades politeístas). Para la jerarquía eclesiástica, los “paganos” son personas a las que no les fue enseñada de manera correcta la doctrina cristiana, o bien, no la conocían (a diferencia de los herejes que son los que no creen en la religión)” (p. 391).

La Procesión de Los Cristos de Jueves Santo en Cadereyta pudo ser colocada en esta categoría por el sacerdote que introduce el cambio (según los testimonios y discursos firmados por el sacerdote que más adelante analizo). Los rituales y los símbolos pueden ser compartidos o no, es decir, interpretados y utilizados de maneras distintas en un mismo tiempo y espacio por distintos actores sociales; así “el ritual tiene entre sus funciones, la de representar y simbolizar situaciones sociales, en tanto que expresa y traduce a su propio lenguaje múltiples contenidos de carácter social” (Collin, 1994, p. 21), lo que puede estar relacionado con rituales de tipo religioso que tienen su origen en periodos de movimiento social, lo que introduce el conflicto. A lo anterior se agrega la relación que los rituales tienen con procesos de identidad antes mencionados, ya que como menciona De la Peña (en Collin, 1994) “crear un territorio es tarea colectiva: consciente o inconscientemente, quienes la realizan

sientan las bases de una identidad regional” (p.71), y ese territorio puede ser un pueblo, un conjunto de pueblos, barrios, etc., hablando de la región no desde la economía o la geografía sino pensando, como menciona Tapia (en Collin, 1994), en la intensidad, la extensión o especificidad de las prácticas sociales (p. 72), es decir, una región sociocultural.

Los rituales religiosos que tienen su origen en la época colonial son un buen ejemplo de rituales creados para subsanar o aminorar los efectos sociales de los acontecimientos políticos y militares; no son los únicos pero aquí sirven de ejemplo para observar dos cosas: 1) que las prácticas y los sentidos no desaparecen por decreto ni por un cambio de sistema, como en el caso de fiestas y rituales, sino que encuentran otras manifestaciones o son restablecidos en otras prácticas e incluso en otros rituales de una u otra forma; y 2) que la capacidad de las personas para organizarse anterior o paralelamente al orden social establecido se manifiesta justamente en las festividades populares como en rituales religiosos, en cualquier época y momento histórico, a pesar y/o en concordancia con el contexto social de cada lugar. De esta manera, como menciona Collin (1994), se hace necesario un abordaje político –y crítico- para analizar la desaparición, reaparición o invención de rituales y festividades (p. 94), puesto que estas expresiones sociales son invariablemente producto de la acción social y considerando que “la desaparición o pérdida de eficacia de una expresión festiva se vincula con un conflicto político que introduce el desorden” (Collin, 1994, p. 110).

Dicho “desorden” no necesariamente equivale a una falta de “centro del mundo”, en cambio puede estar mejor representado por el choque de dos sistemas u órdenes distintos que pueden sostener una convivencia, la coexistencia y la colaboración, o el conflicto, la disputa por el territorio y por la construcción de la identidad en una ciudad, pueblo, comunidad, barrio, colonia, etc., dichos sistemas u órdenes podrían ser: 1) el promovido por la institución católica en torno a su evangelio a través de sus ritos; y 2) el proveniente de la

religiosidad popular o regional y las costumbres no regidas por la iglesia católica. Además, como menciona Collin (1994), los rituales –y las fiestas- pueden tener la función de integrar a partir de la socialización, pero también son utilizados para delimitar a partir de la diferenciación (p. 116), lo que también les confiere y les suma facultades políticas.

Sin olvidar que la iglesia católica suele descalificar lo que escapa a su control, puedo considerar la organización de las fiestas locales, religiosas o no, como un escenario de conflicto en el que se puede observar, saliendo del ámbito religioso, las funciones de cada tipo de autoridad, así como su relevancia en la vida social de una población. “A la iglesia oficial le compete la prestación de servicios que “legitimen” ciertos ritos. Por estos servicios se paga, pero la organización de las festividades, es decir, los actos sociales, son el ámbito de acción de las autoridades tradicionales” (Collin, 1994, p. 47).

Ha quedado registrada la tendencia de la iglesia católica a buscar absorber el poder y las facultades de las “autoridades tradicionales” e incluso civiles o políticas tomando o asumiendo funciones, modificándolas o suprimiéndolas, pero no como hechos aislados sino como una sistemática respuesta de la institución religiosa ante las manifestaciones de religiosidad locales o “populares” como les llama Collin (1994). De este modo en algunos lugares la autoridad católica del sacerdote “no parece funcionar como prestador de servicios al que se le paga, sino como pieza clave en todo el engranaje” (Collin, 1994, p. 73).

Así pues, distintos actores sociales pueden utilizar el espacio e incluso los símbolos de una manera atípica durante el ritual, evocando o manifestando formas de interpretación y de acción que en otros momentos, como la vida cotidiana, se mantienen ocultas, pasivas o latentes y que durante el ritual encuentran salida rebasando límites, en ocasiones llegando incluso a invertir o subvertir el orden establecido, por ejemplo, dando al espacio en disputa un uso distinto al que habitual o cotidianamente se le da. En algunos pueblos otomíes donde a pesar de que “la cabecera municipal es lugar exclusivo de residencia de

los mestizos, el aspecto ritual da cabida a la expresión simbólica de los diferentes actores sociales del municipio. En la fiesta [...] los indígenas reafirman su posesión original del territorio, apropiándose de la cabecera municipal durante los 14 días que dura su celebración” (Collin, 1994, p. 22). Así la posesión del territorio por uno u otro grupo a través de su tránsito se potencializa durante el ritual.

2.2.2 Tradición católica y *costumbre* cadereytense

En este punto es preciso distinguir concretamente las funciones católicas de los usos no católicos en el caso de La Procesión de Los Cristos, para así conocer la relevancia que tienen los actores sociales durante el ritual, y sumar elementos de comprensión para el análisis del cambio a partir de la agencia de la acción social.

Comenzaré recordando que es “indispensable disociar la cuestión de las ceremonias católicas, cuyos principios fueron rápidamente aceptados, de la de los valores y normas cristianos” (Galinier, 1990, p. 68), es decir, que no se puede asumir la evangelización como un proceso que efectivamente borró todo rastro de cultura prehispánica, aun cuando los sistemas de cargos, los santos de las fiestas patronales, los objetos simbólicos como la Cruz, o las oraciones sean de origen europeo y reproducidos en las celebraciones religiosas locales de poblaciones rurales y hasta urbanas actuales. En este sentido Galinier (1990) plantea que:

“En todo el mundo mesoamericano, los aspectos formales, públicos y espectaculares de la religión cristiana, fueron integrados con mayor rapidez a las prácticas religiosas [...] en razón de la fascinación que sentían los indios por los actos ceremoniales. Pero si estos aspectos de la religión cristiana fueron acogidos sin dificultades [...] se debió a consideraciones de orden estratégico, gracias a la aparente aceptación del poder de la Iglesia” (p. 68).

Es decir, los originarios pudieron aceptar de palabra una doctrina católica, lo que –insisto- no significa que abandonaran, renunciaran o se despojaron de su propia cultura; ya que al no ser identificables muchos sentidos prehispánicos para los

colonizadores religiosos y al ignorar o desinteresarse frailes y sacerdotes por la interpretación que se hacían los pueblos originarios de los trágicos acontecimientos como de los símbolos católicos, diversos sentidos y significados materializados en usos y costumbres originarias pudieron ser adaptadas a las formas católicas, pero en el fondo continuaron siendo empleados de una manera no europea gracias a lo que Galinier (1990) llama “procedimientos de camuflaje”, lo que abre la posibilidad de que los pueblos prehispánicos que sobrevivieron a la conquista pudieron conocer y hasta comprender el catolicismo y/o sus ritos más no asumirlos ni responsabilizarse como católicos al gusto de la iglesia, no necesariamente incorporaron la doctrina de manera íntegra en su cultura, acaso en apariencia, y posteriormente colocando o depositando signos y símbolos locales de valores sociales u otras deidades en los ritos y símbolos católicos, como puede ser el caso de los Cristos familiares.

Dicho lo anterior, hay que establecer las diferencias entre la tradición y costumbres, una dualidad de la que me valgo para diferenciar las prácticas de cada agente según su posible finalidad. Las ‘tradiciones’, siguiendo a Hobsbawm (1983), que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas (p. 7). En el caso que me ocupa, lo que observo, es que la invención de tradiciones se genera desde distintas posiciones de poder, aunque históricamente las que más se han “legitimado”, a ojos de la iglesia, son aquellas en las que interviene directamente y de manera privilegiada la propia institución eclesiástica.

“La tradición inventada implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición [...] cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado [y] en la medida en que existe referencia a un pasado histórico, la

peculiaridad de las tradiciones inventadas es que su continuidad con este es en gran parte ficticia” (p. 8).

De esta manera, con tradiciones inventadas es posible reencausar o corregir la conducta posteriormente a un conflicto social como se ha hecho en diversas ocasiones en la historia, lo que pudo suceder también en Cadereyta en repetidas –y sistemáticas- ocasiones a partir de la Conquista.

“Estas tradiciones inventadas parecen pertenecer a tres tipos superpuestos: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o pertenencia al grupo, ya sean comunidades reales o artificiales; b) las que establecen o legitiman instituciones, estatus, o relaciones de autoridad, y c) las que tienen como principal objetivo la socialización, el inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento” (p. 16).

Me parece ver las anteriores características en la llegada y la acción de la iglesia católica en Cadereyta, con la imposición de su doctrina y del tipo católico de prácticas rituales, legitimando el estatus superior de los españoles religiosos o civiles y la sumisión hacia estos últimos por parte de los originarios en la sociedad cadereytense; utilizando precisamente los valores y normas que predicaban, como la obediencia a la autoridad del fraile y más tarde al sacerdote, “tradicción inventada” en el contexto de la conquista del semidesierto y la sierra Gorda, impuesta dentro del fenómeno religioso cadereytense que fueron reproduciendo progresivamente los pueblos indígenas y mestizos de los alrededores de Cadereyta, obediencia como “tradicción inventada” y reproducida por siglos; y aunque es cierto que la tradición católica no es reciente en Cadereyta, si se presentó como ligada a la historia de la población originaria sin estarlo, siendo que no fue algo a lo que llegaron por sí mismos los indígenas como parte de sus experiencias religiosas, sino que fueron obligados a someterse, y esta parece ser una condición que busca perpetuar la iglesia católica en Cadereyta en la actualidad, ya que

[E] “objetivo y las características de las ‘tradiciones’, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición (Hobsbawm, 1983, p. 8).

Así en adelante en esta tesis entenderé por *tradicón* toda la serie de elementos católicos entre sus normas, signos, simbolismos, autoridades e intenciones como provenientes del poder de una institución rectora.

Por otra parte, el propio Hobsbawm (1983) señala las diferencias entre la tradición y las costumbres, éstas últimas propias de las sociedades llamadas tradicionales, denominadas así en referencia a una supuesta oposición al cambio y a la modernidad.

“La ‘tradicón’ debe distinguirse claramente de la ‘costumbre’ que predomina en las denominadas sociedades ‘tradicionales’ [...] La costumbre en las sociedades tradicionales tiene la función de doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado, a pesar de que evidentemente el requisito de que parezca compatible con lo precedente o incluso idéntico a este, le impone limitaciones sustanciales [...] La costumbre no puede alcanzar la invariabilidad, porque incluso en las sociedades tradicionales la vida no es así. El derecho consuetudinario o la ley común muestran todavía la combinación de flexibilidad sustancial y adhesión formal a lo precedente” (p. 8).

Es debido a su origen de antaño que las costumbres son algo que suele juzgarse como retrógrado y semánticamente anclado en un pasado muerto, tangible solo como un frágil fragmento, una reliquia conservada desde la colonia, de antes o después, que busca reproducir y hasta restablecer un orden pasado.

“Durante varias décadas, la tradición indígena fue considerada por la etnografía mexicanista como el crisol de supervivencias de un pasado prehispánico, real o mítico, del cual se buscaban las huellas observando las sociedades actuales. Estas investigaciones se desarrollaron a la sombra de

la arqueología de las altas civilizaciones, a la cual debían proporcionar elementos para el análisis de organizaciones sociales que se habrían preservado en parte hasta nuestros días” (Galinier, 1990, p.37)

Lo anterior corresponde a una visión de la vida de los pueblos nativos y su producción cultural, desde un pensamiento academicista occidental, eurocéntrico y ahistórico, una concepción que no solo nubla la comprensión de rituales ancestrales sino minimiza su potencial social en la actualidad y oculta las capacidades sociales de los individuos que en ellos están manifiestas, ya que aquella visión sobre las costumbres como una reliquia intocable tiene poco que ver con el rol que estas tienen en la vida cotidiana y las maneras en que interpretan e interactúan con el cambiante del universo social, pues dichas costumbres son como menciona Galinier (1990):

“...capaces de regular el conjunto de las relaciones sociales, en el plano de la estática social, y las transformaciones ideológicas que acompañan la dinámica comunitaria. La interpretación de los rituales [...] hace resaltar la fuerza de lo simbólico en ciertos momentos críticos de la vida social, como los episodios de violencia” (p.38).

El mismo Galinier sitúa las costumbres fuera de la lógica de la doctrina católica ubicando el origen de aquellas en la época colonial, época en la que se dan los cambios sociales violentos que motivan la reconstrucción religiosa de los usos y costumbres por parte de las comunidades y pueblos originarios recién formados, o refundados en aquel entonces, como en el caso de Cadereyta; construcción religiosa probablemente basada en ancestrales conceptualizaciones y prácticas sociales como menciona Ichon, citado en Galinier (1990)

“...al oriente de México, el costumbre hace referencia a una categoría muy precisa de actos rituales, aquellos que no pertenecen al ciclo de las fiestas católicas” (p. 39).

Ichon (Galinier, 1990) señala además que dicho término es utilizado en la lengua totonaca para definir toda ceremonia de carácter indígena. Contrario a la tradición

inventada, las costumbres se encuentran íntimamente relacionadas con el desarrollo histórico de las condiciones políticas, económicas, etc., de las comunidades o de los grupos sociales originarios de un lugar específico ya que están constituidas de aquellas experiencias o de las medidas que aquellos grupos originarios emplearon para continuar y dar sentido a su existencia después de un cataclismo social, posible uso que comenta Smith (citado en Galinier, 1990):

“...el rol de las organizaciones rituales indígenas como una respuesta a la “situación colonial” [...] Construido a partir de una evaluación crítica de las interpretaciones marxista y funcionalista de los sistemas de cargos, el análisis de este autor demuestra cómo las estructuras ceremoniales instauradas durante el periodo colonial constituyen respuestas indígenas a la dominación política” (p. 38).

Así, tiene sentido la posibilidad de que, a pesar de su connotación de aparente inmovilidad, las estructuras simbólicas que configuran y dan sentido a las costumbres permiten asimilar los cambios, de esta manera se adquieren esas características inestables y/o flexibles por medio de las cuales se conjuga la necesidad de una básica estabilidad para la reproducción de la vida social de los grupos con el universo y sus elementos siempre en movimiento, lo que posibilita la aceptación y adaptación a cambios de diversa índole por los grupos sociales; movimiento constante sobre el cual se erigen condiciones mínimas que a su vez posibilitan otras situaciones sociales; así las costumbres podrían dar muestra de su relevancia en la asimilación de las condiciones adversas de la vida y la preservación de la integridad tanto del individuo como de sus grupos o subgrupos sociales.

Así los rituales, propios de sus costumbres posibilitan un “uso del lenguaje del poder, aunque a través de una codificación simbólica que restituye —mediante una inversión imaginaria— el dominio del orden social” (Galinier, 1990, p. 311-312). Un uso del lenguaje de poder por parte de los subordinados a la autoridad eclesiástica que utiliza los signos y símbolos católicos dándoles un sentido propio

y un propósito distinto del que ordena la normatividad eclesiástica y sus tradiciones católicas inventadas, antiguas y recientes; “son efímeros los instantes en que la profunda sensibilidad [...] encuentra un campo de expresión [...] los “costumbres” aún les conceden ese privilegio [...] permite entrever una sorda rebelión [...] Estos pueden ser aspectos ocultos de los “costumbres” que hablan de su función de subversión de la ideología dominante (Galinier, 1990, p. 311).

La iglesia católica es la institución que controló y controla la administración de los sacramentos que promueve su doctrina, sin embargo dicha doctrina, aunque aprendida por los pueblos indígenas establecidos en el semidesierto queretano durante el siglo XVII así como por las y los habitantes actuales de Cadereyta, podría no dictar, antes ni ahora, la conducta de los originarios, no regir la idiosincrasia local, y tampoco controlar la organización social de las celebraciones u otras manifestaciones de religiosidad popular, aun cuando su autoridad depositada en el sacerdote es casi indiscutible, y reafirmada por las personas, aun cuando ocupa un lugar insustituible dentro de los ritos católicos a los que asisten las y los cadereyenses.

Esto en gran medida es posible gracias a los *usos* de las comunidades y pueblos originarios o descendientes de estos. Así se materializa la “dimensión de protesta de los ‘costumbres’, cercana a una reivindicación milenarista” (Galinier, 1990, p. 311) por lo que estas costumbres como “instituciones son, en efecto [...] polos rituales de la rebelión, los cuales, a través de sus respectivos códigos simbólicos, vuelven a poner en tela de juicio la legitimidad del poder” (Galinier, 1990, p. 311).

Y es después de la anterior diferenciación entre tradición católica y costumbre cadereyense que se hace más oportuno considerar la perspectiva que tiene la iglesia católica de las prácticas religiosas de los diversos pueblos de México, dentro de lo que denomina como “piedad popular” o “religiosidad popular” en diferentes publicaciones oficiales del Consejo Episcopal Latinoamericano y el

Consejo Pontificio de la Cultura, por ejemplo: “Documentos vaticanos” o el “Documento de Aparecida”.

“Esta manera de expresar la fe está presente de diversas formas en todos los sectores sociales, en una multitud que merece nuestro respeto y cariño porque su piedad ‘refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer [...] entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y viacrucis, las procesiones, las danzas y los cánticos de folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia [...] Allí el creyente celebra el gozo de sentirse en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia Dios que los espera” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2009, p. 127)

Es un planteamiento y un abordaje que se ha difundido entre diferentes instancias u organismos de la misma institución católica, un mensaje que se afirma –o por lo menos por escrito- en el vaticano como en América.

“En los países de cristiandad, se ha ido elaborando poco a poco, todo un modo de comprender y vivir la fe que, con el tiempo, ha acabado por impregnar la existencia y la vida común de los hombres: fiestas locales, tradiciones familiares, celebraciones diversas, peregrinaciones, etc. [...] una cultura de la que participan todos y en la cual la fe entra como un elemento constitutivo, incluso integrador [...] Es importante alentar los esfuerzos auténticos de revitalización de estas tradiciones, a fin de que no se conviertan en patrimonio de folcloristas o de políticos, cuyas miras son a menudo extrañas, cuando no contrarias a la fe [...] Cuando un pueblo ama su cultura fecundada por el cristianismo como elemento propio de su vida, vive y profesa su fe en esa cultura. Obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos y laicas han de desarrollar su sensibilidad hacia esa cultura, a fin de protegerla cuando sea necesario y de promoverla a la luz de los

valores evangélicos, especialmente cuando esta cultura es minoritaria.”
(Consejo Pontificio de la Cultura, 1999, p. 54-55).

Aparentemente la institución reconoce la existencia y legitimidad de las culturas locales, además parece entender su importancia pues se ha tomado el tiempo de observar la religiosidad popular para entenderla y aprovecharla en su propio beneficio, para lo cual exhorta a su personal a valorarla y protegerla.

“La religión es también memoria y tradición y la piedad popular sigue siendo una de las mayores expresiones de una verdadera inculturación de la fe, pues en ella se armonizan la fe y la liturgia, el sentimiento y las artes, y se afianza la conciencia de la propia identidad en las tradiciones locales [...] Una pastoral adaptada ha de saber promover y realzar el valor de los lugares sacros, santuarios y centros de peregrinación, vigiliias litúrgicas y momentos de adoración...” (Consejo Pontificio de la Cultura, 1999, p. 55-56).

Aunque en documentos la iglesia católica acepta la existencia de la religiosidad popular esto no representa un favor, no quiere decir que se acepte totalmente o de forma íntegra, de manera muy sutil se reconoce su historicidad al tiempo que se señala la necesidad de ser purificada y evangelizada, o dicho de otro modo, la necesidad de ser perfeccionada, adecuada a los estándares eclesiales continuamente como algo inacabado o imperfecto

“Es verdad que la fe que se encargó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso solo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un ‘imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda’. Por eso el discípulo misionero debe ser sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables’ [...] Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de

imitarlos cada día más” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2009, p. 128-129)

Así como lo anterior no significa que exista una aceptación total de las manifestaciones de religiosidad locales, tampoco significa que los designios de la iglesia, en cuanto al respeto de dicha religiosidad, sean cumplidos por su propio personal.

“No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana [...] es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la iglesia [...] Es parte de una ‘originalidad histórica cultural’ de los pobres de este continente, y fruto de ‘una síntesis entre las culturas y la fe cristiana’” (Consejo Episcopal Latinoamericano, 2009, p. 129).

2.2.3 Formas de organización: sistemas de cargos

Considerando lo anterior y buscando las motivaciones de la acción en un contexto de sacralidad, es viable observar las prácticas religiosas, por ejemplo, las formas de organización para la veneración y culto al santo patrón, así como para la fiesta patronal, pues la “devoción al santo patrono, el sistema de cargos [...] las fiestas y las creencias se estructuran y reproducen desde el ámbito familiar y trascienden a la comunidad (Osorio, 2013, p. 395).

Religiosa y culturalmente la veneración a los santos es de gran importancia en una comunidad, pueblo y hasta en la ciudad, pues como afirma Portal (en Osorio, 2013) “asegura la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo” (p. 389). Social y hasta políticamente los rituales de tipo religioso -incluyendo las procesiones- tienen trascendencia ya que reproducen y generan relaciones entre grupos distintos en un mismo espacio, y tendiendo lazos con otras comunidades, pueblos o barrios, generando organización, pues como menciona Acosta (en Osorio 2013) “son puntos de encuentro entre distintos pueblos, al participar en

sus fiestas como asistentes o peregrinos, al intercambiar ofrendas y al llevar de visita a sus santos” (p. 390).

Y ya que se puede interpretar “la fiesta patronal como la celebración más importante a través de la cual se recrea y fortalece la identidad local”, por su parte es “la organización comunitaria en torno del sistema de cargos, un elemento que distingue y que pone en evidencia los conflictos intracomunitarios” (Osorio, 2013, p. 396), en el sentido de que la organización implica y congrega la acción social de diferentes y/o similares agentes. Lo anterior también marca un precedente interesante en cuanto a las formas de acción y organización locales, ya que si bien la veneración de los santos es un fenómeno importante, no siempre es el santo patrón, o no es el único que goza de un aprecio incomparable que materializa la reafirmación de la cultura de un pueblo, comunidad o barrio, el signo que pudiera representar aquel “centro del mundo”; así mismo, no siempre es la fiesta patronal la que mejor reproduce y transmite la cultura, a través de la cual se refuerza el tejido social de un pueblo así como entre pueblos; no siempre es a través de cargos asignados que se organizan rituales y fiestas religiosos.

Sin duda pudo existir y operar uno o más sistema de cargos, con carácter político y/o religioso en los alrededores de la Villa Cadereyta, donde se ubicaban los pueblos indígenas, ya que estas formas de organización fueron promovidas y/o utilizadas durante la Colonia por las autoridades civiles y religiosas. Korsbaek (1996) señala que los ayuntamientos (cabildos o gobiernos tanto españoles como indígenas) fueron elementos esenciales para que se desarrollara el sistema de cargos (p. 57); entendiendo que los “sistemas de cargos”, entre los que se incluyen las mayordomías, tienen las siguientes características:

“Consiste en un número de oficios claramente definidos como tales que se rotan entre los miembros de la comunidad [...] por un periodo corto de tiempo [...] están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos –o a casi todos- los miembros de la comunidad [...] el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad [...] El

sistema [...] comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa [...] y después de haber asumido los cargos más importantes [...] un miembro de la comunidad es considerado como [...] ‘principal’ (Korsbaek, 1996, p. 82).

Durante las entrevistas que realicé, hubo algunos testimonios de la existencia (por lo menos hasta hace 15 años) de mayordomías u otro tipo de cargos propios de las fiestas religiosas en los barrios de Cadereyta, como es el caso de los “alberos” encargados de esperar el alba y lanzar cohetes el día de la Candelaria; sin embargo los testimonios registrados con respecto al ritual de mi interés coinciden en la carencia de cargos definidos o reconocidos como tales, es decir, mientras unas celebraciones religiosas contaban con cargos para su organización, el ritual que analizo no contaba con cargos definidos por las autoridades eclesiásticas o civiles.

Por otro lado, señala Korsbaek (1996) que los sistemas de cargos cuentan con dos tipos de jerarquías: religiosa y política o civil, esto implica que los cargos conllevan una clara división: por un lado, lo concerniente a la vida religiosa o eclesiástica y por otro, lo concerniente a la vida pública y política. Al no encontrar registros de su establecimiento, algún cuaderno de instrucciones, ni memoria de cargo reconocido oficialmente dentro de su forma de organización, me inclino a pensar que aun después de la secularización de 1754 este ritual no fue redefinido ni organizado de manera sustancial por parte de la iglesia católica ni de autoridades civiles, fueran españolas o mestizas, lo que no impidió que se siguiera realizando.

Sin embargo, quizá el rasgo más notable de este ritual pudiera ser que no es la fiesta de ningún santo patrón como San Pedro y San Pablo, tampoco es una figura femenina como la Virgen de Belén, lo que en este caso estaba presente - siguiendo a Prieto- eran “pueblos” de Santos Cristos, que pudieran o no tener la importancia de los santos patronos e incluso una consideración diferente pues recibían un trato y una veneración muy intensa y solemne; pero a diferencia de los

santos patrones que permanecen resguardados en las iglesias católicas, los “Cristos familiares” tienen su templo en las casas de las y los cadereytenses que los conservan, y cabe mencionar que algunos de Los Cristos, cuyas familias visité mencionaron que las imágenes tienen más de 100 años de antigüedad, se han restaurado y se mantienen como testigos que han visto pasar distintas generaciones. Muy pocas familias preservan capillas de arquitectura antigua con símbolos no católicos grabados en algunas de las piedras que forman sus paredes, algunas de esas capillas se han derrumbado, otras familias han construido capillas de diseño moderno, otras les reservan habitaciones o simplemente se le adapta al Cristo un lugar en la casa (podría ser solo una mesa con un mantel y flores), haciendo de ese espacio el lugar de oración o meditación en el hogar, probablemente “el centro” del hogar. Lo anterior es muy importante porque el “Cristo familiar” era bendecido en la parroquia y podía permanecer en casa, santificando o sacralizando el hogar familiar como ningún otro evento u objeto religioso durante el año.

Entonces, sin cargos reconocidos oficialmente por autoridades eclesiásticas o civiles, ni santo patrón, la temporalidad de las formas de organización y acción en La Procesión de Los Cristos no se desdibuja pero pudo hacerse variable y más flexible, ya que este ritual no figura dentro de la organización parroquial oficial de la Semana Santa en Cadereyta como se observa más adelante en el calendario de las fiestas religiosas más importantes.

El hecho de que la organización de este ritual no esté definida por la iglesia católica y aun así haya sido multitudinario me recuerda la “organización centrípeta” que propone Barbechano (en Korsbaek, 1996) y que “aparentemente es de naturaleza [...] colectivista [...] y en donde, cuando menos teóricamente, el bienestar de la comunidad debe anteponerse siempre al del individuo”; el mismo Barbechano describe este tipo de organización en “comunidades donde las necesidades emocionales y utilitarias de los miembros son homogéneas y recíprocas (p. 114).

“Las organizaciones religiosas y políticas aseguran el bienestar moral y material de la comunidad. En las comunidades centrípetas, las funciones políticas y religiosas se desempeñan con base en la cooperación y la ayuda mutua donde se supone que participe toda la comunidad indígena, de manera directa o indirecta y se pone énfasis en los objetivos morales” (Korsbaek, 1996, p.119).

Cabe mencionar que el sistema de cargos tiene el problema de explicar el cambio social pues como menciona De Walt (en Korsbaek, 1996) atribuye al mestizaje o “grado de ladinización” de las poblaciones indígenas -como las de Cadereyta- la decadencia de los “sistemas de cargos” como una forma de organización no originaria pero apropiada por las diversas comunidades: “en tanto la gente se vuelva menos indígena y más ladina o mestiza, se retirarán las tradiciones de sus ancestros” (p. 259). Pero La Procesión de Los Cristos echa abajo la anterior proposición, pues a pesar del lento pero seguro mestizaje en Cadereyta que ha cambiado la configuración étnica y cultural local hasta el grado de perder la lengua materna, además de los cambios demográficos, económicos, políticos, locales, dicho ritual continuó a lo largo de varias generaciones (desde el siglo XVII hasta el siglo XXI). En cambio, las modificaciones a este ritual parecen estar más cerca de casos aislados afectados por un factor secundario según De Walt (en Korsbaek, 1996), ya que en dichos casos “se encontró que los sacerdotes efectivamente habían desalentado la continuación de las fiestas en forma tradicional” (p. 264).

La forma en que los miembros de una comunidad suelen transitar una sucesión de cargos hasta convertirse en “principales”, según Korsbaek (1996), no sucede de la misma manera en el caso de La Procesión de Los Cristos, y a pesar de no tener cargos definidos retomo el término “principal” en virtud de que los “principales” son referidos en las narraciones y explicaciones de la excronista municipal relativas a las formas de organización de La Procesión de Los Cristos, y para referirme a los encargados en cada familia de reunir a sus integrantes así

como de asegurar los requerimientos para el evento, y que por lo regular son los responsables, propietarios o posesionarios de las imágenes, un “principal” sin reconocimiento oficial (de la autoridad eclesiástica) pero con el reconocimiento social de su grupo familiar, un “principal” que llega a serlo no pasando por una diversidad de cargos sino que llega a serlo por su conocimiento y experiencia en los procedimientos del ritual, “principales” que de este modo y como sugiere Barbechano (en Korsbaek, 1996) “constituyen una gerontocracia y su estatus se debe a su conocimiento de los ritos político-religiosos” (p. 124); es quizá el elemento más parecido a los cargos y los sistemas que menciona Korsbaek (1996).

La organización de La Procesión de Los Cristos se apoya en los *principales* de cada grupo familiar, quienes no son reconocidos de manera oficial por autoridades civiles o eclesiásticas, sino por los propios integrantes de cada grupo familiar, me refiero a los recursos y usos internos como externos de la organización y de las formas de acción social que cada familia es capaz de construir en concordancia con la continuidad de los usos y costumbres locales, basándose en los aspectos familiar y social, de manera voluntaria y en relación directa con sus propios parámetros y formas culturales, no en los procedimientos y las formas determinadas desde la institución eclesiástica.

2.3 Acción y actor social

Entenderé acción social como un potencial manifiesto, como un “poder en el sentido de aptitud transformadora” (Giddens, 1998) considerando la acción humana -en sus grupos sociales y dentro de una o diversas sociedades- como “la aptitud del individuo para ‘producir una diferencia’ en un estado de cosas o curso de sucesos preexistente” (p. 51), esto en referencia a las acciones de la población cadereyense frente al mandato del sacerdote.

La idea de cambio social me remite a dos cosas: 1) a una característica histórica de transformación que es parte de la vida social en general dada la

infinita diversidad de criterios y acciones sociales fundidos por los individuos y por el tiempo en un espacio; y por otro lado el cambio social me hace pensar en 2) un complejo de acciones que desatan una o varias secuencias de otras acciones, me refiero a los efectos que vienen a ser “obra” de los individuos o de grupos de individuos, ya que “Obrar concierne a sucesos de los que el individuo es el autor, en el sentido de que el individuo pudo, en cada fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado de manera diferente” (Giddens, 1998, p.46).

Por lo tanto, dichas obras me remiten a esos autores, individuales y/o grupales, en tanto son quienes elaboran y corporizan -con sus obras- la vida y los recursos sociales de un lugar durante un lapso de tiempo, y por medio de diferentes generaciones a través de distintos lapsos de tiempo; acciones y obras entrelazadas o interrelacionadas en una vida social de la que -como un inmenso cúmulo de posibles elementos disponibles y preexistentes- se valen las personas para construir sentido y dar dirección a su existencia, al tiempo que con sus acciones y obras van dando forma y dirección a grupos sociales más complejos, y estos a su vez a diversos tipos de sociedades.

En este punto reconozco la presencia de actores sociales como autores de las obras antes mencionadas -localizadas en Cadereyta- pero no actor(es) como quién representa un personaje dentro de una obra de teatro conociendo plenamente no solo su papel sino todo el guion de la obra, y a sabiendas de que toda la situación, los movimientos, gestos, diálogos, etc., fueron prescritos por alguien o algo más allá de la voluntad y las intenciones de los propios actores que hacen posible la obra de teatro. Yo me refiero al actor social con referencia a la acción, como quienes accionan, quienes dinamizan y movilizan materia y no materia; quiero decir que los actores que observo pueden ser “agentes” de cambio, considerando el ser agente como un “Ser capaz de desplegar un espectro de poderes causales” y que un agente deja de serlo “si pierde la aptitud de ‘producir una diferencia’” (Giddens, 1998, p. 51).

Son los actores sociales quienes con su potencial, de manera intencional y premeditada, ponen en acción y conjugación lo que Giddens (1998) define como “reglas y recursos” (p. 199) de tipo social para cambiar algunas cosas y hacer permanecer otras dentro de un sistema o estructura, incluso pasando por encima de algunas reglas (desobedeciendo), en virtud de que, “cuando la amenaza que una sanción pronuncia no [es] tan letal, el acatamiento acaso dependerá más de mecanismos de conciencia que del miedo a sanción alguna” (p. 206), considerando las sanciones -que ostentan los infinitos tipos de restricciones sociales: leyes, convencionalismos sociales, códigos de conducta, etc.- como una “puesta de límites al espectro de opciones de que dispone un actor, o una pluralidad de actores, en una circunstancia dada o en un tipo de circunstancia” (p. 207), puesta de límites que en ocasiones viene de los grupos sociales propios – como la familia- y después incluso de parte del propio individuo, o también de manera externa a través del obrar de otro agente.

El potencial que me interesa se observa en acciones y revela en ocasiones una autonomía latente y a veces manifiesta del individuo: a) en sus obras frente a las acciones y obras de otros actores o agentes, b) en la reflexión de las situaciones de cambio, así como c) en la selección e implementación de “recursos” y “reglas” para responder con acciones, de una u otra forma, a la alteración del sentido de estabilidad, seguridad y confianza que pudieron proporcionar las prácticas sociales modificadas, reconstruyendo una trayectoria alterada, acaso modificando un curso emergente y recientemente interpuesto en el curso de otra trayectoria anterior con mayor continuidad, o ambos simultáneamente.

2.4 Estructura socio-cultural

Lo anterior me lleva a entender la acción -que provoca el cambio social- en términos del uso “estratégico” de recursos y reglas, como el uso de la estructura social propia del contexto espacial y temporal por parte de los agentes de este

cambio –grupos familiares y sacerdote- para cambiar las relaciones entre ellos en torno a las prácticas sociales que han sido alteradas y/o modificadas. Me apoyé en la propuesta de Giddens (1998) sobre la teoría de la estructuración para poder identificar y analizar de manera general el manejo de los recursos sociales por los individuos y los grupos. Recursos que pueden ser: a) “asignados”, es decir, “que denotan aptitudes [...] que generan mando sobre objetos, bienes o fenómenos materiales”; o también podría tratarse de b) recursos “atribuidos”, como los recursos de “autoridad [que] denotan tipos de aptitud transformativa que generan mando sobre personas y actores” (p. 69). Recursos puestos en juego por los distintos agentes para definir el tipo de relaciones sociales que median entre ellos; cuestión que aquí me hace pensar en individuos activos, reflexivos y generadores de situaciones de cambio -y no invariablemente, predecibles y avasallados por el peso de tradiciones, autoridades, leyes, normas, dinámicas masivas, etc.- en una estructura social en constante movimiento y transformación, cuya existencia depende de prácticas sociales particulares en cuanto al uso de recursos por parte de los agentes y el sentido o significado de ese empleo.

Así pues entiendo estructura como “las propiedades articuladoras [...] por las que se vuelve posible que prácticas sociales discerniblemente similares existan” (Giddens, 1998) a través del tiempo; por ejemplo, las prácticas sociales de Cadereyta de tipo ritual y religioso que pudieran representar o enunciar formas de relación y reproducción social practicadas a través del tiempo en un mismo lugar y regidas por los individuos y sus grupos sociales, pero realizadas en conjunto o interacción con formas de autoridad religiosa; “propiedades articuladoras” de las estructuras sociales que puestas en acción por los agentes representan condiciones favorables para que algunas relaciones sociales cambien, como la obediencia de los grupos familiares hacia la autoridad eclesiástica, puesto que las estructuras sociales y por tanto sus propiedades articuladoras no existen “con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana” (p. 62), lo que implica una

conciencia, un saber y un empleo del potencial propio y de los recursos del medio social, desarrollados colectivamente en los grupos sociales y manifiestos frente a las determinaciones de un agente que utiliza recursos sociales en un modo que no coincide con el sentido, la intención o los efectos que aquellos grupos sociales –familiares- conscientemente desean obtener con sus prácticas de tipo religioso y ritual.

De este modo, la estructura social también son “reglas y recursos o conjuntos de relaciones de transformación” –con carácter “habilitante-constrictivo”- que son empleadas por actores sociales en los “sistemas sociales” en que temporalmente están inscritas en sus vidas: dejando ir o reteniendo, impidiendo o favoreciendo, concediendo o negando; y entendiendo sistemas sociales como las “relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares” a través del tiempo (p. 61).

El cambio de mayor impacto no estaría en la modificación de las prácticas rituales sino en las relaciones sociales y la interacción entre distintos grupos (los que obedecen y los que no). Consecuentemente al cambio, las formas particulares de integración social, tanto interna como externa también se transformarían, las mismas que dan paso a la generación de los grupos sociales, sus características particulares y sus tipos de interacción con otros grupos, integración social que “supone reciprocidad de prácticas (de autonomía y dependencia) entre actores o colectividades” (Giddens, 1998).

Comparto la idea que expone Giddens (1998) de que es posible observar “la profundidad con la que una serie de cambios desorganiza o reconstruye un alineamiento existente de instituciones y la amplitud que esos cambios alcanzan” (p. 273) y expuesto lo anterior, en un análisis de la acción social desde la perspectiva de la estructuración, es conveniente considerar la presencia de aspectos generales que intervienen en diferentes tipos de acción social, por ejemplo:

- Principios estructurales como las prácticas sociales “de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias” y “como los principios de organización que dan lugar a formas” (p. 211) o diferentes tipos de relaciones sociales; “totalidades societarias” compuestas siempre de individuos diversos y/o múltiples grupos sociales en interacción; prácticas de “raíz más profunda” –o de mayor aprecio y valoración por parte de los individuos- de las que derivan las instituciones o las prácticas sociales con mayor duración en el tiempo de un espacio específico.
- Episodios, entendidos como: a) las ocasiones en que agentes o eventos – no comunes- han modificado o intentado modificar las prácticas sociales más duraderas de un lugar; b) ocasiones en las que otras personas, que efectuaron las mismas prácticas en otro tiempo pero en el mismo espacio, actuaron en consecuencia frente a los intentos de cambiar sus prácticas sociales, acaso modificando por sí mismos aspectos de su comportamiento sin abandonar sus prácticas, sentidos o significados a pesar de las alteraciones a sus prácticas sociales, que pudieron cambiar por ellos mismos o haber sido modificadas desde afuera por algún agente.
- Sistemas inter-societarios, que vienen a ser “relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares” (p. 61) en un tiempo y espacio; que bien pudieran estar caracterizadas en este caso, por las relaciones de los grupos familiares entre sí, o las relaciones entre los grupos familiares en cuestión y el sacerdote, antes y después del cambio a La Procesión de Los Cristos.
- Bordes espacio-temporales, que conectan “sociedades de diferente tipo estructural”, es decir, la conexión con personas que no están presentes y que remiten a otras formas de vida y de relación social.
- El Tiempo mundial que apunta Giddens (1998) hace referencia al “registro reflexivo” individual y colectivo, a la noción o conciencia de las acciones y prácticas realizadas a través del tiempo.

Sintetizando, entiendo las acciones de los individuos y de grupos sociales como un potencial manifiesto y un “poder en el sentido de aptitud transformadora” (Giddens 1998), puedo decir que el poder es algo intrínseco e inherente a las acciones humanas e indispensable para el cambio social, ya que “está en el origen mismo de las capacidades de los agentes para producir resultados intencionales de acción” (p. 204). Sin embargo, las cosas toman otro aspecto cuando hablamos de la vida social en términos de relaciones de poder o de acciones en las que los potenciales y los recursos estructurales en acción, reflexiva y racionalmente conjugados, forman a través del tiempo: a) relaciones de dominación y b) estructuras de dominación. Y puesto que también mencioné sanciones que en sí mismas “expresan asimetrías estructurales de dominación” (p. 66), no olvidaré durante este análisis, que “Dominación y poder no pueden pensarse solo en términos de asimetrías de distribución” (p. 67), mucho menos de una distribución permanentemente inmóvil, ni en un sentido permanentemente negativo.

Bajo las anteriores consideraciones analizo la información contenida en los testimonios buscando los recursos sociales que el individuo y/o sus grupos emplean para restablecer un orden que por sí mismos e históricamente establecen en coexistencia con otros actores sociales y en constante conflicto, empleando su propio esquema simbólico y semántico ante una acción sistemática materializada en un modelo o modalidad de cambio externo que atenta contra la historicidad de los grupos sociales, contra la capacidad y legitimidad del individuo para dar sentido. Llego así al punto que estimo más importante, de poner mayor atención en identificar las formas en las que algunos actores sociales se valen de distintas formas de dominación para establecer un orden o bien para fortalecer su poder u otros poderes que inciden de manera importante en el control social de sociedades específicas como la cadereytense.

2.5 Relaciones de poder

El poder está presente en las relaciones sociales a través de las acciones humanas; acciones que llevan a cabo los individuos estando conscientes de los efectos que pueden provocar en el medio o medios sociales en que interactúan, con plena intención de llegar a los resultados que desean aun cuando sus acciones sean o no bien recibidas; lo anterior sumado al hecho de que no solo los diversos potenciales individuales y grupales pudieran entrar en conflicto dentro de la interacción social, sino que en esa lucha se vería involucrada la conjugación de recursos puestos a disposición por cada uno de los actores sociales; dichas características de la acción humana, repetidas o reproducidas de manera sistemática y asimétricamente en la cotidianidad, resultan -entre otras cosas- en estructuras sociales de dominación (Foucault, 1976), mismas que constan de otras actividades específicas que vienen a representar medios e instrumentos de dominación.

Actividades o prácticas que pueden ser analizadas en este caso, en virtud de que también me interesa observar las estructuras de dominación en la vida social de los individuos y sus grupos sociales, ya que como menciona Foucault (1976) “la individualidad común [...] se ha mantenido por bajo el umbral de descripción [...] La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad describable y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación” (p. 196).

Dado que en las relaciones sociales de dominación los individuos son el objetivo del poder, hay que convertir al individuo en “un objeto para un conocimiento”, es decir, estudiarlo, medirlo, conocerlo, para poder colocarlo como “una presa para un poder”, para poder dominarlo (Foucault, 1976). El individuo que yo veo como un “agente” de cambio por sus propios medios, o más precisamente por efecto de sus propios actos u obras en las que su potencial de

acción y por tanto de poder se manifiesta, es el mismo individuo que, como sugiere Foucault, el poder –dominante- mira como algo “cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etcétera” (p.196).

Por tanto, utilizaré el concepto de “disciplina” para referirme a las maneras en que el poder pudiera haber sido ejercido por un agente del cambio social a través estructuras o relaciones de dominación; pero antes de seguir es importante recordar que, en esta perspectiva, el individuo, así como su potencial de acción aparecen casi anulados en cuanto a cualquier rasgo distintivo propio y ajeno a cualquier esbozo de autodeterminación. Entonces, me refiero a las “disciplinas” como “fórmulas generales de dominación” esos “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo [y de ciertas prácticas individuales primero y colectivas después], que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 1976, p. 141).

La disciplinas o métodos disciplinarios observan, clasifican y aprovechan el potencial del individuo para un beneficio externo a él o ella, aumentando “las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault, 1976, p. 142); y de esa manera es posible, desde una determinada posición en un contexto social de dominación, transformar “las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas” sea desde la educación, el trabajo, la salud, la milicia y hasta en la religión; y no siempre con el propósito de eliminar sino de “imponerle un orden” (Foucault, 1976), al supuesto desorden que representa la multitud, la población común (siempre diversa en múltiples aspectos). Y, dicho sea de paso, aquellos ejercicios o procedimientos impuestos a los cuerpos, a las mentes de los individuos y -de esa forma- a sus vidas, han tenido una larga historia.

Dichos procedimientos tienen un origen religioso, según Foucault (1976), al ser “las órdenes religiosas [...] maestras de la disciplina: eran especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares” (p. 154). Dicho

lo anterior, puedo revisar el probable uso de algunos o todos los “instrumentos” que utiliza el “poder disciplinario” en este caso, para dominar controlando: la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen.

La vigilancia jerárquica que “coacciona por el juego de la mirada”, es decir, haciendo visible el error o el acierto, observando las palabras, las acciones, las formas, los modos, los procedimientos correcta o incorrectamente ejecutados. Por otro lado, dicha vigilancia también conlleva la “enseñanza mutua” en el campo educativo, misma que comprende “la observación recíproca y jerarquizada” (p. 180) de las acciones y de las actividades por parte no solo del profesor –u otra autoridad- sino que se agrega la de otros individuos previamente seleccionados para apoyar la vigilancia sobre los compañeros de clase y que, supongo, puede ser aplicada en otros campos como el de las prácticas sociales de tipo religioso y ritual, utilizando de igual o distinta forma el mismo fondo vigilante de parte de unos individuos -o grupos- hacia otros pertenecientes a un mismo tipo: católicos o creyentes católicos de Cadereyta que coinciden en las prácticas religiosas locales.

Y ya que las disciplinas vigilan, también penalizan los errores en que pudieran incurrir los individuos en “la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), [en] la manera de ser (descortesía, desobediencia), [en] la palabra (charla, insolencia)” (Foucault, 1976, p.183); y para ese efecto existe la “sanción normalizadora” que consta de una amplia gama de castigos de diversa intensidad “una serie de procedimientos sutiles, que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones”. De este modo puedo observar las acciones que la autoridad eclesiástica pudiera haber implementado o aplicado para corregir la conducta de un grupo que incurre o que pudiera incurrir en la desobediencia o desacato de la indicación, asumiendo un papel similar al del maestro en el campo educativo, ya que “lo que compete a la penalidad disciplinaria es [...] todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella, las desviaciones” (Foucault, 1976, p. 184).

Lo que también puede llevarme a comprobar la efectividad del “encauzamiento de la conducta” -en el caso de los grupos familiares con respecto a la indicación de la autoridad eclesiástica- a través de la operación de un sistema de “gratificación-sanción” con un doble sentido: premiando o castigando según la conducta observada en la población; sistema representado en el empleo de posibles sanciones aplicadas durante la implementación de disciplinas en este caso (Foucault, 1976, p. 185).

El examen conjunta las dos técnicas anteriores en una acción concreta que se realiza en un momento y un espacio importantes, simbólica y políticamente, como puede ser un templo y una ceremonia en ese templo –por ejemplo una eucaristía- durante la cual pudiera establecerse “sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona” ya que en el examen “vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad” (Foucault, 1976, p. 189). Esto aplicado a mi investigación pudiera implicar que los individuos y los grupos sean clasificados, calificados y diferenciados según su capacidad para seguir las indicaciones o para entender y responder adecuadamente a las “señales” que se les envían, en este caso obedeciendo sin cuestionar.

2.6 Símbolo y dominación

Y ya que en las relaciones de poder no intervienen las acciones de los agentes como eventos aislados cuya trayectoria de desarrollo se encuentra fortuitamente en un punto, después del reconocimiento de los posibles recursos estructurales utilizables (conocimientos, tecnologías, instrumentos, etc.) como las disciplinas mencionadas anteriormente mismas que pudieran haber empleado y emplear los agentes para definir y llevar a cabo las acciones que consideren pertinentes o necesarias en este conflicto, es indispensable ahondar en el terreno de las relaciones de dominación desde una perspectiva cultural simbólica que permita acercarse al significado y las intenciones que los individuos imprimen a su

potencial y a sus acciones, para observar la forma en que, en este caso, los recursos son elaborados y complementados en su operación a través del sentido y el significado, me refiero al empleo de “formas simbólicas” para establecer y mantener relaciones de dominación o para oponerse a ellas en un conflicto y probablemente modificarlas, ya sea de manera consciente o inconsciente.

Utilizaré el enfoque simbólico puesto que las “formas simbólicas [son] *constitutivas de la realidad social*”, formas que vienen a ser “una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos [...] producidos por los sujetos y reconocidos por ellos y por otros como constructos” (Thompson, 1998, pp. 88-89). Así mismo, en los fenómenos simbólicos aquellas formas simbólicas abarcan un “amplio campo de fenómenos significativos, desde las acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados [...] y las obras de arte” (Thompson, 1998, p. 205), fenómenos significativos que -me parece- han sido dispuestos y utilizados en una “construcción social del sentido” (Geertz, 1973) y que vienen a emplearse por los agentes implicados como referentes de acción dentro de un conflicto.

Por otro lado, dicha construcción social simbólica y significativa contextualmente realizada, pudo haber sido empleada como referente de acción por los agentes de maneras distintas, imprimiéndoles determinadas intenciones y objetivos dentro de posibles relaciones de dominación; y aquí es importante recordar lo que apunta Thompson (1973) en el sentido de que las formas simbólicas no tienen la propiedad implícita de dominar, sino que dichas formas son usadas en la justificación, planeación e instrumentación de acciones que dentro de las relaciones de dominación extienden o perpetúan relaciones asimétricas de poder en contextos específicos; formas simbólicas que, como ya mencioné antes, sí tienen la propiedad o característica de ser “*constitutivas de la realidad social*”, y por tanto queda incluida su presencia en un posible conflicto, en la dominación y el cambio social.

Será necesario realizar un análisis ideológico para observar en este caso, “las maneras [en que] las formas simbólicas se intersectan con las relaciones de

poder [así como] *las maneras en que el significado sirve para establecer y sostener relaciones de dominación*” (Thompson, 1998); esto es cuanto los fenómenos simbólicos y sus formas, sentidos, signos y significados –constitutivos de la realidad- son utilizadas para “reforzar a los individuos y grupos que ocupan posiciones de poder” dominante (p. 85); y para averiguar si las formas simbólicas y los recursos sociales estructurales (dichos o expresiones, sanciones o diferenciaciones, acciones, etc.) fueron utilizados con el fin de establecer o reforzar relaciones asimétricas de poder –y por tanto de dominación- tendré que “examinar las maneras en que los individuos situados en contextos sociales estructurados emplean, hacen circular y comprenden las formas simbólicas”, es decir, cómo emiten, utilizan y entienden cada uno de los agentes las formas simbólicas que reciben del otro en la interacción de las relaciones de poder en cuestión (Thompson, 1998, p. 86).

Así llego a la parte en la que los fenómenos simbólicos son puestos en operación por los agentes dentro de las relaciones de poder en “contextos socialmente estructurados” (Thompson, 1998), cuyas formas simbólicas, propias y únicas en cada caso y en cada lugar, constituyen el material a partir del cual los agentes construyen sus propias interpretaciones y respuestas con respecto a las acciones del otro: aceptando o rechazando, permitiendo o reprimiendo; es así que dichas interpretaciones y respuestas de los individuos y/o sus grupos sociales a las formas simbólicas construidas (gestos, modos, imágenes, rituales, etc.) y los recursos estructurales empleados (disciplinas, formas de integración social, algunas formas simbólicas, etc.) son “objeto de complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto” (p. 217), en los que a su vez, las acciones resultantes de los “procesos de valoración” simbólica en interacción, manifiestan el potencial de cada agente para responder al otro en un contexto determinado, empleando cada uno sus propios recursos según su ubicación en una estructura social dada.

Y aquí conviene complementar las nociones de poder, estructura e institución que hasta el momento he venido señalando; puesto que, por un lado ya

he planteado que el poder puede ser entendido como el potencial de acción de los agentes que los hace capaces de alterar el curso de las cosas o de actuar de manera diferente en una situación dada, en la que pudiera esperarse otra cosa del individuo y sus grupos sociales; sin embargo ya en el análisis de las relaciones de dominación o las posibles relaciones asimétricas de poder presentes en este caso complementaré mi noción de poder con el sentido que aporta Thompson (1998) en cuanto a que el poder puede ser entendido como “una capacidad otorgada por la sociedad o las instituciones que permite o faculta a algunos individuos para tomar decisiones, perseguir objetivos o consumir intereses” (p. 90), esa “capacidad que faculta o habilita a algunos individuos para tomar decisiones [y] los habilita de tal manera que, sin la capacidad conferida por la posiciones que ocupan dentro de [una] institución, no habrían podido seguir el trayecto relevante” (p. 225); lo anterior en referencia a la acción, la posición social y los recursos de uno de los agentes del cambio social: el sacerdote.

Por otro lado he dicho que las estructuras sociales contienen normatividades y recursos que vienen a ser acciones y prácticas reproducidas a través del tiempo, configurando así relaciones de transformación, utilizadas para muy variados fines; pero en este punto del abordaje de las relaciones de dominación le daré otra connotación en la que estructura social se refiere a “las asimetrías y diferencias relativamente estables [...] asimetrías y diferenciales en términos de la distribución de los recursos de diversos tipos, el poder, las oportunidades y las posibilidades de vida” (Thompson, 1998, p. 224).

Continuo con la “institución social” pero ya no solamente vista como prácticas sociales contextualizadas que permanecen a través del tiempo en un espacio, que tienen una fuerte carga significativa y que posibilitan la reproducción social, sino como “conjuntos específicos [...] relativamente estables de reglas y recursos, junto con las relaciones sociales que son establecidas por ellas y en ellas” (p. 222), relaciones establecidas por instituciones diversas como bien pudiera ser la obediencia a los distintos representantes de algún tipo de autoridad:

el maestro, el jefe, el sacerdote, el capitán, etc.; así una institución puede ser -en un contexto específico- una empresa capitalista, una administración política de carácter estatal, y hasta una organización religiosa como la iglesia católica.

Especificado lo anterior, retomo “los procesos de valoración” de las formas simbólicas que pudieran serme útiles para entender algunos aspectos la dinámica del conflicto y que vienen a introducir en este análisis “el valor que tienen los objetos [y las prácticas sociales] en virtud de las formas y la medida en que son estimados por los individuos que los producen y reciben; es decir, elogiados o denunciados, apreciados o despreciados” (Thompson, 1998, p. 230).

Entonces, para observar la manera en que un agente provoca una modificación de las prácticas sociales locales en virtud de un –hipotético- mantenimiento de determinadas relaciones de dominación, podría utilizar los “modos generales de operación de la ideología” y sus “estrategias típicas de operación simbólica” (p. 91).

Tabla 1. Modos de operación de la ideología

| Modos generales | Algunas estrategias típicas de la operación simbólica |
|------------------------|--|
| Legitimación | Racionalización Universalización Narrativización |
| Simulación | Sustitución Eufemización Tropo (p. ej., sinécdoque, metonimia, metáfora) |
| Unificación | Estandarización Simbolización de unidad |
| Fragmentación | Diferenciación Expurgación del otro |
| Cosificación | Naturalización Eternalización Nominalización/pasivización |

Fuente: Tomado de Thompson, 1998, p. 91

Así mismo, para observar y analizar los potenciales individuales y grupales en este conflicto a través de la identificación de los recursos simbólicos utilizados por ambos agentes y la forma de su empleo, me valdré de las “estrategias típicas de evaluación simbólica” que expone Thompson (1998).

Tabla 2. Algunas estrategias típicas de evaluación simbólica

| Posiciones en un campo de interacción | Estrategias de evaluación simbólica |
|--|---|
| Dominante | Diferenciación Burla Condescendencia |
| Intermedia | Moderación Presunción Devaluación |
| Subordinada | Viabilidad Resignación respetuosa Rechazo |

Fuente: Tomado de Thompson, 1998, p. 235.

2.7 Disputa simbólica

Y para no reforzar perspectivas de análisis en las que la vida social parece predeterminada implicando una inmovilidad de las relaciones de dominación, así como una valoración que minimiza las capacidades sociales de los individuos frente a los imperativos y las instituciones sociales, retomo el concepto que apunta Elías sobre el poder y que se refiere a “un aspecto [...] de cada una de las relaciones humanas” (Elías, 1994), relaciones que justamente representan el campo de acción de los agentes o actores sociales de este caso; y ya que...“El poder tiene que ver con el hecho de que existen grupos o individuos que pueden retener o monopolizar aquello que otros necesitan [...] Y cuanto mayores son las necesidades de estos últimos mayor es la proporción de poder que detentan los primeros. Por otra parte, los grupos o individuos a los que se les niegan los

medios para satisfacer sus necesidades poseen algo de lo que carecen, y que a su vez necesitan, los que monopolizan lo que otros necesitan” (pp. 51-54).

Busco considerar la movilidad de las relaciones de poder y por tanto una relatividad de las relaciones de dominación a partir del accionar de los actores sociales, y en este caso de actores sociales desfavorecidos en esa hipotética relación de dominación; lo que implica una posibilidad de empoderamiento que a su vez plantea al poder como algo en juego y no como un objeto en disputa cual elemento de la naturaleza cuya sola posesión genera o define de forma total el poder de un grupo o un individuo; algo no definido absolutamente y para siempre, algo que cualquiera de los agentes puede generar, aumentar e incluso acumular, independientemente de la existencia y mantenimiento de las relaciones de dominación. Por este camino busco entender ¿cómo es que una autoridad reconocida -como la del sacerdote o cualquier otra- pudiera ser disminuida? ¿cómo es que algunos grupos familiares deciden actuar de manera diferente?, ¿qué recursos emplean para desobedecer?, ¿qué motiva dicha desobediencia?, ¿cambian las condiciones de las relaciones de dominación? Entonces, según este otro planteamiento del poder, pudiera existir algún elemento social que pudiera estar en disputa por los agentes; consideraré que el juego del poder que puede estar presente entre los actores sociales de este cambio, es reactivado o reavivado por aquel agente que aparentemente entró en acción en primer lugar, dando lugar a varias formas de relación aparentemente conflictivas y de tensión.

Cabría preguntar ¿qué podría ser lo que alguno o todos los agentes querrían disputar? ¿qué o quién querría ser empoderado de esa forma? Lo anterior me lleva a observar, históricamente, los roles sociales de cada agente dentro de las expresiones religiosas y sociales locales, y de paso a recordar que “la población de un país, en la medida en que su mayor parte están divididas y también atadas, por un creciente número de ocupaciones [...] son sumamente dependientes de organizadores y responsables de decisiones diversas que, en su mayoría, están situadas en el ámbito gubernamental” (p. 54). Y aunque Elías

(1994) podría referirse a gobiernos nacionales, la iglesia católica ha tenido una importante influencia en las religiosidades locales, así como en la vida social y política de México; incluso llevó a cabo funciones sociales diversas (económico-administrativas, de salud, educativas, demográficas, etc.) que más tarde fue progresivamente adoptando, cambiando o eliminando el estado mexicano a través de su desarrollo y sus diferentes tipos de gobierno.

La “referencia a la Iglesia [...] puede servir para recordar el poder que la monopolización del conocimiento [religioso y católico en este caso] podía conferir a sus representantes”, siendo que considero como Elías (1994) que, entre otras funciones u operaciones de la vida social, “la iglesia se autoprocuro el papel de guardiana de la revelación proveniente del mundo espiritual” (pp. 71-72). En contraste, las religiosidades populares comprenden conocimientos no científicos ni católicamente correctos pero no por eso menos funcionales y válidos para las personas, sin embargo los sacerdotes de la iglesia católica, desde hace siglos, percibidos quizá como “depositarios de la revelación de espíritus invisibles, y en comunicación con ellos, podían excluir [fácilmente] al resto de los seres humanos del saber que ellos poseían [...] mantener dicho saber reservado en exclusiva para sí mismos sirviéndose de diferentes medios, [pudiendo] hacer que otros pagasen por los servicios que ellos podían prestar dado el tipo de conocimiento que poseían” (p. 72). Hay que decir que, en esta actividad los católicos no son los primeros en la historia de las sociedades, quizá los primeros en corporativizar y usufructuar a gran escala los paradigmas religiosos.

De esta manera podría estar frente a una disputa por la definición de los “medios de orientación” provenientes de la convergencia entre diferentes tipos de conocimiento religioso: católico y popular, y de las funciones, responsabilidades o facultades que se derivan de la portación y utilización de dichos conocimientos (p. ej., las costumbres locales). Esto me lleva al concepto de conocimiento que en relación con el poder apunta Elías (1994) y que plantea como “el significado social de símbolos construidos por los hombres tales como palabras o figuras, dotados

con la capacidad para proporcionar [...] medios de orientación”. Así mismo, “símbolos sociales significativos tienen la función de medios de comunicación y de medios de orientación”. Por lo tanto, consideraré como medios de orientación, en sí mismos o interrelacionados: palabras (discursos, indicaciones, peticiones, etc.), actividades (rituales, festejos, etc.), criterios (códigos de conducta, normas o procedimientos específicos, etc.), incluso objetos (imágenes religiosas), espacios (lugares), ideas o interpretaciones de hechos (valores y opiniones).

Dichos medios de orientación varían en cada caso según las características del contexto y los recursos de los agentes, lo mismo los niveles y tipos de poder que ostentan cada uno de los actores, comenta Elías (1994); lo que quiere decir que el tipo o grado de poder de los agentes pudiera estar relacionado con el manejo de sus respectivos medios de orientación.

En este punto es interesante hacer notar que “El acceso a un conocimiento más amplio, a mayores y más comprensivos medios de orientación, incrementa el poder potencial de los grupos humanos” de un lugar determinado “como la capacidad efectiva para organizarse por sí mismos” (Elías, 1994, p. 57). Esto a su vez hace importante mencionar que “Establecer fuerzas militares o policiales” u otros medios de coerción puede resultar fácil, pero es “mucho más difícil establecer y mantener [...] un control hermético [...] de los medios de asociación” entre individuos y grupos sociales, cuando dichos medios de asociación están en todo momento dentro de las posibilidades de producción o construcción de los actores sociales individuales y grupales, lo que los posibilita a buscar o hasta “inventar” a placer diversos tipos de respuesta al medio. Así “el control [de tipos de] conocimiento [disciplinado como el científico] resulta más fácil [que el] control de medios desviados de orientación”¹ (Elías, 1994, p. 92), que poseen y pueden generar los grupos sociales indisciplinados de cualquier lugar.

¹ Norbert Elías habla de medios de orientación como conocimientos que pueden guiar necesidades, propósitos o deseos hasta la acción social, menciona medios desviados sin abundar en ellos, yo los recupero en el sentido de alternativa ante un medio de orientación que deja de cumplir su función como puede ser el

Y aunque Elías no abunda sobre los “medios desviados de orientación” concluyo que se trata de palabras, objetos, actividades, etc., no oficiales o no reconocidos e implican conocimientos diversos: del origen de los grupos de pertenencia (familiares, laborales, artísticos, etc.), de las formas de reproducir los medios de vida en cada medio social, de las formas de eludir los monopolios no solo de conocimiento sino de producción, del uso de la fuerza, de la administración de recursos materiales, de la formulación de formas de convivencia, etc., “medios desviados de orientación” que no operan dentro de los –dominantes- monopolios del conocimiento que favorecen y hasta fortalecen las asimetrías de las relaciones de poder.

Por más extendidas e interiorizadas que estén las disciplinas y por más amplio y efectivo que sea el autocontrol que los individuos aprenden a reproducir, aun cuentan esos individuos, y por ellos los grupos sociales, con las capacidades receptoras propias de sus organismos y las habilidades de procesamiento racional o no racional de sus propias experiencias, al tiempo que se convive con otros procesamientos y respuestas tanto individuales como grupales que bien pueden representar, en cualquier momento que resulten efectivas, nuevos y legítimos medios de orientación.

3. ENTRANDO EN MATERIA

3.1 Religión y poder

Por su parte Maduro (1980), va un poco más allá en la recomendación de Collin (1994) sobre la necesidad de un análisis político de los fenómenos religiosos, observando el fenómeno religioso latinoamericano en su propio medio social y no como un aspecto social apartado o independiente de otros aspectos de la vida social como la política, la educación, la economía, etc. En primer lugar, aporta caracterización de la forma de religiosidad de pueblos originarios que, antes y

sacerdote que atenta contra la herencia cultural; así mismo son desviados en la medida que salen de la norma social que se impone desde la jerarquía eclesiástica.

después de las conquistas española y portuguesa, no aparece “diferenciada, separada del resto de las dimensiones de la vida colectiva (p. ej., de las dimensiones económicas, política, militar, del parentesco, etc.)” (Maduro, 1980, p. 93). Contrario a lo que observamos en las sociedades actuales, en la religiosidad no católica sino originaria o proveniente de esta “las actividades que nosotros tenderíamos espontáneamente a percibir distintamente como “religiosas” tienen un carácter directamente económico, político, educativo, etc., y viceversa” (93). Esto me previene de asociar, e incluso fusionar, los ritos y las normatividades católicas de las religiosidades locales.

Maduro (1980) señala que: “Las sociedades Latinoamericanas son sociedades de clases [...] ello significa que la producción de los bienes [...] al igual que la adquisición de tales bienes está organizada de manera desigual, asimétrica” (p. 107). Lo anterior sitúa el fenómeno religioso en su ambiente social y no ya solo cultural, de esta manera se pueden vincular aspectos religiosos con políticos y económicos, como lo hace Maduro (1980) para el caso de la iglesia católica, cuando en la época colonial de economía latifundista, una de las formas de establecer el dominio de los conquistadores fue justamente a partir de la difusión religiosa del catolicismo, favoreciendo o posibilitando así la sujeción militar, política y económica de la mayoría de la población originaria, haciéndola productiva para los conquistadores; no hay que olvidar que el propio personal de la iglesia católica, aunque en diferentes jerarquías, formaba parte de la población dominante siendo también mantenida por las futuras clases productivas que ayudó a someter. Sin embargo, con los cambios económicos y políticos que dieron paso al capitalismo en México, la iglesia católica y el propio ámbito religioso “pierde su papel central en la reproducción de las relaciones sociales [...] para ceder ese lugar a la actividad económica” (Maduro, 1980, p. 103).

Siguiendo a Maduro, toda acción religiosa en una sociedad de clases está “atravesada, limitada y orientada” por esas relaciones de clases, que son conflictivas; y poniendo atención a las clases sociales en Cadereyta según su

actividad productiva, puedo notar que la relación entre iglesia católica y habitantes no ha cambiado, en el sentido de que éstos últimos siguen siendo la clase productiva y la iglesia continua siendo mantenida por esa población productiva y no dominante, ya sea política y/o económicamente; además, comenta Maduro (1980), las personas tienden a vivir e interpretar la religión a partir de su posición social.

Así que no separando a la religión de las situaciones sociales y comparando las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la población nativa con las relaciones asimétricas de las sociedades de clases, toma forma una confrontación definida en términos de dominación, de este modo puedo entender que...

“la dominación [es utilizada para] imponerse sobre las tradiciones religiosas de la población [...] hasta el punto de a) aniquilar o someter todo elemento religioso (creencia, norma, grupo, líder) que parezca constituir un obstáculo o peligro para la consolidación del poder de la clase dominante 2 (b) favorecer la creación de y/o el desarrollo de todos aquellos elementos religiosos que sean claramente convergentes con la consolidación del poder de la clase dominante, y c) reestructurar de una manera más adecuada a la nueva situación de dominación todos aquellos elementos religiosos que no sean directamente obstaculizantes de la consolidación del poder dominante” (Maduro, 1980, p. 118).

Por otro lado, y dadas estas circunstancias en algún lugar específico, los dominados entran en una “estrategia de resistencia a la dominación” (p. 120) en busca de la mayor autonomía posible con respecto a los dominadores y sus sistemas sociales políticos, etc. Sin embargo “resistencia” es un término que no utilizo ya que como menciona Maduro (1980) tiende a realizarse dentro de los límites y bajo las orientaciones impuestas por las clases dominantes.

2 En el capítulo IV profundizo sobre la autoridad eclesiástica como clase dominante. Analizo cómo llega a serlo a partir de sus propias reglas, normas y valores.

Finalmente encuentro de mayor valor para considerar la noción de que, la religión también es un fenómeno que aporta elementos simbólicos y que como un aspecto cultural ancestral, las religiosidades de cada pueblo representan un bien inmaterial que puede ser producido o reproducido, “En efecto un grupo social cuyo trabajo religioso haya sido [...] un trabajo de autoproducción, tenderá a preservar ese modo de producción religiosa [...] tenderá a reproducir de manera autónoma y continua ese su peculiar modo de producción religiosa” (Maduro, 1980, p. 135). Sin embargo, en la disputa que suelen dar las iglesias por el monopolio de la religión o de la religiosidad, suelen llevar a cabo una “expropiación de los medios de producción religiosa”, es decir, que, en esta lucha, el grupo que resulte interesado en monopolizar la producción religiosa “tenderá a desposeer a la comunidad respectiva de sus medios de producción religiosa (lugares sagrados, objetos de culto, fórmulas rituales, organización del tiempo religioso, etc.)” (p. 136).

4. EL MAPA DE ESTA EXPEDICIÓN

Ya que este es un caso inscrito en el ámbito cultural de la realidad social, me pareció que el interés sociológico sobre este caso tiene que empezar por definir el carácter cualitativo de la perspectiva desde la cual son analizadas las implicaciones más importantes sobre las y los individuos, así como sus formas de socialización y de construcción simbólica, debido a que las subjetividades –de los participantes del ritual por ejemplo- finalmente representan una invaluable fuente de información en la búsqueda del significado que tienen y conllevan las relaciones sociales que están detrás del ritual para la población en cuestión.

Me valdré pues de una interpretación simbólica de la cultura de la que se distingue el “carácter ubicuo y totalizador” (Giménez, 2007) de la propia cultura, en virtud de que ésta se encuentra en todas las manifestaciones –colectiva e individual- de la vida social: “verbalizada en el discurso; cristalizada en el mito, en el rito; incorporada a los artefactos, a los gestos y a la postura corporal” (p 35),

buscando tener un mejor acercamiento y tratamiento del conjunto de significados, símbolos, sentidos, etc. Consideraré la perspectiva cultural como marco de análisis de las prácticas sociales, y lo simbólico como un enfoque para abordar procesos culturales desde los códigos sociales, el sentido y la interpretación; puesto que desde un enfoque simbólico, la cultura puede ser vista como una “dimensión analítica de la vida social [...] relativamente autónoma y regida por una lógica propia” constituida por “el conjunto de hechos simbólicos presentes en una sociedad” e implica una “organización social del sentido” (p. 30), sentidos que en la experiencia de la vida cotidiana son “históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas” (p. 31) –que pueden ser artefactos, gestos, costumbres- y que se ven involucrados en un proceso cultural de “continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos a través de la práctica individual y colectiva en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (p. 39).

Aquella “transformación de modelos simbólicos” bien puede estar representada por el cambio social relacionado con las modificaciones a una procesión religiosa en Cadereyta; y una vez establecido el marco general de tipo cultural y simbólico que delimita todo el posterior desarrollo teórico así como el análisis de la información recogida en campo, se hizo necesaria -dada la magnitud temporal del proceso de evangelización en la localidad- la integración de dos revisiones históricas: del ritual y de los cambios a las prácticas sociales de tipo religioso en Cadereyta.

Por lo que toca al análisis de la acción social, la teoría de la estructuración de Giddens (1998) me resultó de utilidad para dimensionar acciones de actores sociales, a partir de los recursos empleados por los distintos agentes, más que para el análisis profundo del cambio provocado por los agentes, lo que más adelante es analizado desde las relaciones de poder. Aquí es importante mencionar que, siendo este el caso de un proceso cultural, han sido escasos los estudios encontrados de tipo sociológico y cultural sobre la región del

semidesierto queretano y el propio municipio de Cadereyta, siendo aún menos los que contemplan amplios periodos de tiempo; es más abundante la bibliografía que versa sobre procesos más recientes de tipo económico y demográfico principalmente, por otro lado los recientes estudios históricos de largo aliento resultan valiosos en la narrativa pero insuficientes para entender la relación entre procesos históricos de largo alcance y fenómenos sociales recientes, por lo que el enlace o la relación entre los rituales de tiempos ancestrales y las acciones sociales recientes involucradas en el cambio social es en su parte más actual o reciente reconstruida empíricamente a través de los testimonios recogidos en campo.

Las problemáticas derivadas de los cambios me llevan a complementar el abordaje cultural-estructural de las prácticas sociales de tipo religioso con una perspectiva simbólico-crítica de las relaciones de poder; para comprender lo que hay detrás de la decisión de modificar las prácticas rituales de una población específica, tomando en cuenta que la modificación se hace a través de la investidura de una autoridad, sin consultar a la población que se vería involucrada en las consecuencias, contando con el respaldo de una institución como la iglesia católica frente a una población que se asume como creyente y católica. Todas esas y otras situaciones o particularidades del caso observadas durante la investigación fueron posteriormente analizadas para fundamentar la interpretación de los modos de enunciar y de ejecutar las acciones que componen el o los cambios socioculturales desde el poder, así como para identificar formas de valoración simbólica y modos de operación ideológica, recuperando para lo anterior los estudios de Thompson (1998) quien pone atención en el tipo de relaciones detrás de los códigos, de los símbolos, los discursos, las acciones, incluso los gestos y los objetos utilizados, no solo desde un sentido organizado, tradicional o inercialmente reproducido, sino de las acciones que establecen esos sentidos empleando el poder y la autoridad.

En cuanto a la parte empírica y etnográfica de esta investigación, al no encontrar estudios anteriores sobre el ritual o de las relaciones de poder en la localidad y/o la región, por ejemplo entre población común y la institución católica, la revisión del proceso histórico social y político de la villa Cadereyta (actualmente municipio de Cadereyta de Montes), resultó una guía fundamental para rastrear y entender el origen de simbolismos, sentidos y significados contenidos en las prácticas religiosas locales, en los espacios públicos y privados, en los tiempos sagrados establecidos por el catolicismo mediante la evangelización, así como en objetos venerados por la religiosidad cadereytense. Por otro lado fue a través de la observación de La Procesión de Los Cristos a partir de 2016 que pude ubicar algunos de los barrios más representativos por su participación en este ritual, así mismo fue una oportunidad incomparable para contactarme con la población local participante de la procesión desobediente, obteniendo de esta forma los primeros testimonios y con eso la confirmación de los barrios participantes, a los que una vez ubicados y seleccionados visité, en los que posteriormente obtuve más testimonios de testigos y participantes de La Procesión de Los Cristos, utilizando la *bola de nieve*, llegué de un informante a otro y de un barrio a otro para entrevistar a distintos pobladores de la cabecera municipal de Cadereyta y sus alrededores que se consideran a sí mismos herederos del ritual, los mismos que en la mayoría de los casos eran responsables de la organización de las prácticas religiosas en su propio grupo familiar, y/o barrio sin otra distinción que la de haber nacido y vivido ahí toda o la mayor parte de su vida, así como haber recibido el encargo y externado el compromiso de continuar las prácticas rituales familiares.

Dichos testimonios me ilustraron y especificaron -en los propios términos de los pobladores y practicantes del ritual- diversos sentidos y significados vinculados al ritual y sus múltiples funciones o roles sociales. Por otro lado, el testimonio de personas que simpatizan o han participado de la organización parroquial me acercaron a la perspectiva de la autoridad eclesiástica local, ante el distanciamiento de esta última y su reserva para tratar el tema de las

modificaciones a La Procesión de Los Cristos, reserva que no significó un cese de la presión que ejerce la autoridad, tan así que la mayor parte de las personas que compartieron sus experiencias prefirieron no ser identificados.

Así mismo la historia de Cadereyta me permitió conocer formas de autoridad y de organización tanto social como religiosa, lo que me aportó valiosas pistas sobre los procesos locales de interacción social, mismos que no fueron nada fáciles, procesos de los que formó parte esta procesión; dicha revisión contrastada y complementada con la memoria de los cadereytenses también fue estratégica en la búsqueda de la identidad del ritual, es decir, para conocer y entender su procedencia o su origen social -que resulta ser indígena, y por tanto en medio de la pobreza extrema- así como los propósitos que cada actor social veía en esta procesión y las funciones que desempeñaba en la socialización de aquella nascente y diversa sociedad.

Todo lo anterior se hizo comprensible al conocer las causas de la fundación de Cadereyta y al conocer la dinámica social como las actividades y facultades de la autoridad indígena dentro o fuera de la República de indios de San Gaspar de los Reyes, forma de organización social de las etnias congregadas en este punto del semidesierto a raíz de la Conquista española, formas de organización anterior a la formación de México y durante la cual tuvo inicio el desarrollo de la religiosidad cadereytense al tiempo que se daba inicio a la evangelización católica, religiosidad de los habitantes expresada en La Procesión de Los Cristos; finalmente esta ruta histórica me llevó a los hogares cadereytenses donde encontré no solo remanentes de la forma de organización del ritual, organización religiosa con carácter político, sino que encontré el objeto más representativo del ritual: el Cristo Familiar, probablemente uno de los objetos simbólicos más venerado por los cadereytenses y que no pertenece a la iglesia católica; de este modo accedí a la forma actual de una autoridad local que resulta derivada de aquellas autoridades indígenas de antaño.

5. CONTEXTO HISTÓRICO-RELIGIOSO

5.1 Cadereyta en la actualidad

El municipio de Cadereyta se ubica al noroeste del estado de Querétaro, colindando al norte con los municipios de Peñamiller, Pinal de Amoles y San Joaquín; al sur con el municipio de Ezequiel Montes, al este con el estado de Hidalgo y al oeste con el municipio de Tolimán, se localiza en lo que también se conoce como la región del semidesierto queretano, una región que en el pasado colonial logró un modesto desarrollo anclado al descubrimiento de las minas de Maconí y Escanela, de las que se extrajo principalmente plata.

Dada su ubicación geográfica y sus condiciones climáticas Cadereyta no se destaca por tener un suelo fértil, propicio para una agricultura extensa o para la crianza de ganado en grandes extensiones y pastoreo, pues carece de llanuras y valles con vegetación propia de ambientes más fértiles. Gran parte de su territorio está compuesto por cañones y lomas lo que sugiere que no ha sido una región de abundantes recursos naturales, no cuenta con ríos importantes ya que solo tocan su territorio de manera perimetral el río Moctezuma y el río San Juan.

Por otro lado, su cabecera municipal contaba con 26,858 habitantes en 2005, y adquirió la categoría urbana hace prácticamente una década. Actualmente está experimentando una urbanización constante que comenzó a finales del siglo pasado con la llegada de la industria avícola a la región y en concreto a municipios vecinos como Ezequiel Montes que cuenta con actividad ganadera, que también experimenta un aumento y diversificación de su población gracias al fortalecimiento de algunas de sus actividades económicas como el comercio y otras actividades maquiladoras o extractivas principalmente de calcio y mármol que también sustentan algunas de las diversas actividades artesanales, más recientemente se agrega la industria vitivinícola.

Cadereyta, por su ubicación geográfica, puede considerarse una “región bisagra” (Delgado, citado en Serna, 2010), como entrada a la Sierra Gorda

(Cadereyta conecta las actividades económicas y enlaza a su población con otras poblaciones del semidesierto), y a su vez conecta con los centros productivos más industrializados del territorio queretano como San Juan del Río y la Zona Metropolitana de Querétaro, incluida la capital; en consecuencia parte de esa población en constante tránsito laboral y comercial también ha encontrado en Cadereyta un lugar donde vivir y/o donde trabajar, con mejores accesos y conectividad favorecidas por los servicios de comunicaciones con que cuenta, así como los servicios de transporte que de manera regular recorren la carretera San Juan del Río-Xilitla, la carretera Querétaro–Tequisquiapan, y la carretera Bernal-Cadereyta, mediante las cuales se conectan varios municipios y poblaciones como Colón, Bernal, Tequisquiapan Ezequiel Montes, Cadereyta, Vizarrón, San Joaquín, etc. Como menciona Serna (2010) podemos considerar que actualmente Cadereyta forma parte de una región con un perfil de desarrollo específico y casi independiente del centro económico estatal que representa la capital y su área metropolitana donde se han concentrado desde hace ya varias décadas la inversión y localización de parques industriales de diferentes tipos o perfiles, servicios, funciones públicas, principales vías de comunicación, flujos económicos y mercantiles, etc.

Pero Cadereyta no solo es un puente geográfico y económico sino también cultural ya que conecta regiones rurales con urbanas, siendo el mismo Cadereyta una localidad en continua transformación rural-urbana lo que aún se puede ver en sus calles y en la arquitectura de las viviendas que no hace mucho han comenzado a cambiar tanto en la cabecera municipal como en la mayoría de las comunidades cercanas, así como los callejones que se amplían para dar paso a los automóviles de los cadereytenses que hace menos de 25 años eran escasos. A todo esto, contribuye el discreto, pero continuo desarrollo económico y social de la región.

Paralelamente a los factores económicos y productivos, la historia de Cadereyta y algunos rasgos de su identidad forjada desde la época de la Colonia

siguen teniendo un peso específico en la vida cotidiana de su población, y probablemente la mejor muestra de eso es que Cadereyta recibió en el año 2011 uno de los cinco nombramientos de Pueblos Mágicos otorgados en el estado de Querétaro, considerando que un pueblo mágico es, según la Comisión Especial para el Impulso y Promoción de los Pueblos Mágicos de la LXIII Legislatura del H. Cámara de Diputados:

“Una localidad que tiene atributos únicos, simbólicos, historias auténticas, hechos trascendentes [...] Un pueblo que a través del tiempo y ante la modernidad, ha conservado, valorado y defendido, su herencia histórica, cultural y natural; y la manifiesta en diversas expresiones a través de su patrimonio tangible e intangible”.

Y aunque no es el destino más visitado en Querétaro, Cadereyta aparece ahora en el mapa turístico de la región semidesértica, en parte debido al nombramiento de Pueblo Mágico y a que geográficamente se ubica en la ruta de los cinco Pueblos Mágicos de Querétaro: Tequisquiapan, Bernal, Cadereyta, San Joaquín y Jalpan.

Por otro lado, la industria vitivinícola asentada en esta zona se ha dado a la tarea de promover su actividad económica en lo que se conoce como la Ruta Arte Queso y Vino, sin embargo, aunque Cadereyta cuenta con algunos viñedos no tiene un papel sobresaliente como Tequisquiapan o Bernal que gozan de mayor impulso turístico por sus propias condiciones geográficas y climáticas que favorecen ese tipo de actividades económicas, distintas al caso de Cadereyta. Así, por medio del turismo de la región el flujo de personas, mercancías, recursos, etc., también se da a la inversa, es decir, no solo de norte a sur del estado, o del medio rural al medio urbano, sino del centro económico que es la capital hacia el norte del estado; ya no es exclusivo el flujo hacia las grandes ciudades: la Ciudad de México, la capital del estado, San Juan del Río o El Marqués como ha sucedido por mucho tiempo en el caso de la población migrante que busca mejores condiciones laborales y de vida.

Tomando en cuenta lo anterior, puedo considerar que el municipio de Cadereyta continua en una posición política y económica modesta a nivel estatal, sin embargo, su relevancia es creciente a nivel regional, pues aunque no cuente con abundantes recursos naturales, ni concentre los principales parques industriales del estado, sí es parte de lo que Serna (2010) llama un *corredor agroindustrial* que se ha generado en la región con la participación de Cadereyta y de municipios vecinos como Ezequiel Montes y Colón; sin embargo no se puede dejar de mencionar que la configuración de esa región socio económica no se generó exclusivamente por medios políticos y administrativos municipales, o por los recursos naturales, sino en relación con la iniciativa e inversión privada extranjera y agroindustrial (Bachoco, Pilgrims Pride, entre otras) que saben encontrar y/o generarse condiciones productivas convenientes casi en cualquier lugar.

También es importante señalar que en Cadereyta se ha ampliado y diversificado la oferta educativa ya que actualmente ofrece educación pública hasta el nivel superior con cuatro licenciaturas como son: Derecho, Contaduría, Administración y Negocios Turísticos; así como diversas modalidades de educación media superior como las que se ofrecen en el Colegio de Bachilleres del Estado de Querétaro Campus Cadereyta (COBAQ 5), así como la Educación Media Superior a Distancia impartida en 6 localidades distintas, sin olvidar los 3 tele-bachilleratos y 2 video-bachilleratos.

5.1.1 Perfil Sociodemográfico

La característica más notoria de Cadereyta en la actualidad es que es un municipio con un crecimiento poblacional y una transformación socioeconómica importantes. Hace 25 años aún tenía rasgos e indicadores de una población totalmente rural y era parte de un rezago casi homogéneo que caracterizaba al vasto territorio del noreste del estado que es la Sierra Gorda, la cual comprende a los municipios de “Jalpan, Landa de Matamoros, Arroyo Seco, Peñamiller,

Tolimán, San Joaquín, Pinal de Amoles, Cadereyta y Ezequiel Montes”, según Flores y Salinas (2004). Sin embargo, ahora es un municipio un poco más “favorecido” de diversas formas por su posición geográfica dentro de la región del semidesierto.

En sus orígenes tuvo una economía basada en la minería y el traslado de productos a través de la sierra y de la sierra hacia los valles queretanos o hacia otros estados, actualmente la economía de tipo agroindustrial y el comercio se han desarrollado notablemente, así como una más incipiente cadena de servicios públicos y privados; todo en conjunto ha impulsado a Cadereyta a abatir lentamente algunos índices de rezago económico y social, lo que se refleja en las estadísticas que registran las características de su población actual y que ha publicado el INEGI en el Panorama Sociodemográfico de Querétaro basado en los datos arrojados por la Encuesta Intercensal 2015. Por ejemplo, de 2010 a 2015 la población de Cadereyta aumentó en razón de mil habitantes por año hasta alcanzar los 69, 549 con 1,131 km² de superficie, en comparación el municipio de Querétaro tiene 878, 371 habitantes contando tan solo con 759.9 km² de extensión; su población es joven pues prácticamente la mitad de sus habitantes tiene menos de 25 años, lo que representa un número importante de población principalmente en edad escolar pero también productiva.

En términos educativos continua presente, aunque considerablemente disminuida, una tendencia de rezago, sin embargo, el nivel básico es el más representativo en cuanto a la asistencia escolar registrando entre un 90% y 98% para primaria y secundaria respectivamente lo que impacta las cifras de analfabetismo que hace 25 años eran muy altas; en contraste la educación media superior apenas registra un 30% de asistencia.

En cuanto a la situación laboral la población económicamente activa de Cadereyta está concentrada por los sectores industrial y de servicios según el Anuario Estadístico y Geográfico de Querétaro 2017 que publicó el INEGI; pero ya estando ahí se puede apreciar con más facilidad las ocupaciones de los

cadereytenses como el 11.17% que labora en el campo que -dicho sea de paso- es una actividad poco desarrollada debido a las condiciones del terreno; le sigue un 13.89% que representa la población más calificada o con mayor nivel de escolaridad que se dedica a la función pública, a la administración pública o privada y a prestar servicios técnicos; también se observa el 30.43% que está empleado en la industria de la región no comparable con el 43.80% de población que se dedica al pequeño comercio y a servicios como el transporte público y privado, el servicio de limpieza municipal, entre otros oficios diversos como carpintería, albañilería, herrería, reparaciones o instalaciones, lo que representa un cambio socio económico de la población que ha colocado ciertas actividades como la jarca, la música y hasta la producción de cuetes como actividades acostumbradas o tradicionales transmitidas de generación en generación, pues ya no constituyen las principales actividades económicas de su población como en otro tiempo.

Por otro lado, la migración, principalmente a Estados Unidos, sigue presente y si bien Cadereyta no se encuentra entre los municipios queretanos que mayor población expulsa, según el Índice de Intensidad Migratoria México-Estados Unidos 2010 del Consejo Nacional de Población, sigue conservando un nivel alto de cadereytenses que dejan su tierra para hacer fortuna en otro país o para apoyar e incluso sostener la economía familiar a distancia, que a su vez impulsa la economía local generando una diversidad de pequeños negocios.

A pesar de que aún tiene retos importantes para consolidarse como una localidad urbana también se considera a Cadereyta un municipio con nivel de rezago medio, según el Informe Anual Sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social 2017 de la hoy extinta Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL). Lo anterior se puede entender al observar los porcentajes de población que cuenta con casa propia que supera el 80%, apenas 6% renta su vivienda y 10.9% vive en alguna casa prestada o familiar, parece una mejor situación que la de la gente que vive en la capital quienes solo 71% tienen casa propia, 17% renta y 10% vive

en casa familiar; por otro lado la carencia de seguridad social que por medios laborales no podían obtener las personas debido a la insuficiencia de plazas se ha contenido a partir de la llegada del entonces denominado Seguro Popular que concentra el 90% de la población afiliada contra un 7% que corresponde al Instituto Mexicano del Seguro Social. Al mismo tiempo se ha incrementado el acceso a servicios básicos como la electricidad, alumbrado, ampliación o mejoramiento de calles y caminos, así mismo las condiciones materiales de las viviendas del municipio han cambiado notablemente en los últimos diez años pues cada vez son menos las casas que tienen piso de tierra o que no cuentan con energía eléctrica, sin embargo, el drenaje y el agua potable siguen siendo los servicios más rezagados en la vida cotidiana de los cadereytenses.

5.2 Cadereyta en la historia de México

La historia de Cadereyta, de los pobladores nativos de esa región, de la formación y transformación de su sociedad desde la época prehispánica, así como en algunos momentos definitivos y de gran trascendencia para el país, resulta de gran importancia porque no deja de estar ligada a su presente.

El territorio que hoy comprende el municipio de Cadereyta ha cambiado social, económica y políticamente de manera continua y relacionada directamente con los acontecimientos de la historia nacional, siempre desde la misma geografía que forma parte de la llamada Sierra Gorda, misma que según el trabajo de Flores y Salinas (2004) fue una región inicialmente habitada por grupos humanos entre el año 500 y 600 a.C., más tarde constituyó una frontera entre grupos sedentarios-agrícolas y grupos seminómadas-recolectores; posteriormente ante el declive de civilizaciones y ciudades de mayor importancia política y económica en la época prehispánica la región se ve poblada por “pames, jonáceos y ximpecos que dominaban en general la zona del semidesierto” (p.30) oponiendo una tenaz y larga rebeldía a la colonización y a la evangelización, así como a los pueblos aliados de los españoles como otomíes, nahuas y purépechas.

Cadereyta es fundada en 1640, casi una década después de la fundación de Querétaro.

La página web *Cadereyta de Montes Pueblo Mágico*, entre otras fuentes digitales como el sitio web del Instituto para el Federalismo y el desarrollo Municipal (INAFED), afirman que se fundó para pacificar a los nativos chichimecas pames y jonaces, sin embargo no hay que olvidar que junto con el fundador Alonso de Tovar y Guzmán, enviado por el virrey Lope Díez de Aux y Armendáriz, llegó la apropiación española y la explotación de las minas de Escanela y Maconí, lo que da sentido a la llamada pacificación de chichimecas “que asolaban las fronteras de Cadereyta, Jalpan, Real de Xichú, San Luis de la Paz, Querétaro y Escanela” (Flores y Salinas, 2004, p.34), pacificación que necesitó del etnocidio para concluir –según los autores- en 1748 y permitir la libre explotación minera por los españoles en los territorios de los que fueron despojadas y expulsadas las diferentes tribus chichimecas.

Durante la guerra de independencia, entre 1810 y 1813, el semidesierto y la Sierra Gorda fueron refugio y territorios de actividad insurgente encabezada por Julián Villagrán y su hijo “Chito” originarios de Huichapan, hoy estado de Hidalgo, nombrado el primero, jefe revolucionario de la región por Miguel Hidalgo, ambos provocaron gran daño a los realistas ganándose el odio del virrey Calleja hasta que finalmente los realistas aprehendieron a ambos dándoles muerte. En 1847 la región vio el inicio de una rebelión relacionada con la explotación minera y el descontento contra Antonio López de Santa Anna, esto mientras acontecía la invasión norteamericana (p. 39).

Siguiendo el correr de la historia encontramos a José Trinidad Ezequiel Montes Ledezma, quien nació en la Alcaldía Mayor de Cadereyta en 1820, antes de que existiera México como nación. Ezequiel Montes estudio en Cadereyta, San Juan del Río y Ciudad de México, se graduó en derecho, fue diputado por el distrito de Cadereyta, diputado federal por Querétaro y ministro de relaciones ante el vaticano durante la separación Estado-Iglesia en México.

Otro personaje del siglo XIX que tuvo relación con Cadereyta es Guillermo Prieto, quien llegó a ocupar el ministerio de Hacienda durante la presidencia de Juan Álvarez una vez que triunfó la revolución de Ayutla; pero antes de eso, fue exiliado por sus críticas a Santa Anna quien lo envió a lugares apartados del centro de la política; así recorrió diferentes partes del territorio mexicano incluyendo Cadereyta. Coincidentemente Fidel –seudónimo de Prieto- hizo una descripción del ritual de tipo religioso cuya modificación en nuestros días motiva esta investigación, descripción de data de hace por lo menos 165 años recuperada junto con otros escritos de Prieto por J.J Blanco (1986) en *Viajes de Orden Suprema*. Resulta interesante la crítica –que más adelante abordaré- hacia las costumbres locales desde la visión de un hombre conocedor de los ritos y procedimientos católicos, pero sobre todo conocedor del poder institucional y promotor de aquel naciente Estado Mexicano que, desde aquel entonces, consideraba a los pueblos originarios y sus costumbres una representación de atraso cultural y quizá hasta intelectual para México: “En la tarde se verifica la Procesión de Los Cristos [...] los respectivos devotos de las imágenes las adoran a su modo” (Blanco, 1986, p. 321).

Continuando el recorrido en la historia nacional volvemos a tener noticias de Cadereyta en el periodo inmediato a la caída del Segundo Imperio, cuando se da la rebelión de Tuxtepec que desconoció a Sebastián Lerdo de Tejada como presidente y favoreció a Porfirio Díaz, tiempo durante el cual se movilizaron en Cadereyta y sus alrededores Tomás Arvizu y Sóstenes Vega. Poco después de llegar Díaz a la presidencia se da otro levantamiento armado en 1879, año en que se dio a conocer el “Plan de la Barranca” desde la Sierra Gorda, de corte socialista; mismo que “denuncia al gobierno de favorecer a los hacendados y a la industria extranjera”, así mismo pretendía “formar en cada capital que se tomara, un congreso agrario para devolver a los indígenas sus tierras” (Flores y Salinas, 2006, p. 46).

Será hasta el periodo de la Revolución Mexicana que Cadereyta y la región semidesértica vuelven a la escena de los grandes movimientos sociales del país, esto tras la salida de Díaz y la llegada de Francisco I. Madero al poder, cuando en 1911 Cadereyta fue tomada sin resistencia por Bulmaro Ocampo quien más tarde se uniría a los villistas y Constantino Llaca que más tarde combatió del lado zapatista, lo mismo que Juan Ledesma; los últimos dos estuvieron activos en la Sierra Gorda durante todo el periodo huertista y participaron incluso de la convención de Aguascalientes.

Durante el periodo de la llamada Guerra Cristera, Cadereyta no fue escenario de combates decisivos ni hubo posición rebelde como en otros municipios vecinos, entre otras razones porque su posición de entrada a la Sierra Gorda fue ocupada –nuevamente- por tropas oficialistas en diversos momentos y porque el verdadero bastión rebelde se localizaba en la Sierra pues siempre representó una ventaja local para el combate por lo difícil del terreno, mismo que los habitantes decidieron ofrecer u oponer a los diferentes grupos políticos que participaron de diversos acontecimientos de trascendencia nacional; así pasaron, por esta región, muchas ideologías, demandas sociales y proyectos políticos, como sugieren Flores y Salinas (2006), ya fueran insurgentes, conservadores, liberales, porfiristas, socialistas, maderistas, villistas, zapatistas, constitucionalistas o cristeros. Sin embargo, Cadereyta, como da cuenta Del Llano (2007) en relación con la Guerra Cristera, cubrió en esa ocasión -como en otros momentos de la historia- las necesidades de aprovisionamiento, estación, refugio y comunicación con localidades y regiones dentro y fuera de Querétaro.

5.2.1 Cadereyta como entidad política

El 29 de junio de 1640 Alonso de Tovar Guzmán fundó una Villa de españoles a la que se dio el nombre de Cadereyta, en memoria del Virrey Marqués de Cadereyta, patrocinador de la empresa. El Capitán Alonso de Tovar Guzmán encabezó un grupo de colonos españoles e indígenas provenientes de la

Provincia de Xilotepec y Huichapan, que se asentarían en el semidesierto –hoy queretano- para integrar la región de Maconí y sus minas al sistema económico virreinal durante los siglos XVII y XVIII.

Así comienza la historia política y social de la villa de españoles llamada Cadereyta, como una base para las futuras operaciones militares y evangelizadoras a través de las cuales se establecería el orden social virreinal que facilitaría la organización y preparación de la población para la explotación de los modestos recursos naturales –mineros en este caso- ubicados en esa zona, convirtiendo así a Cadereyta en el centro político y militar de la región semidesértica, posteriormente haciendo productiva esta zona para la Corona española según el gobierno estatal. Y ya en 1653 la Villa de Cadereyta fue convertida en cabecera de una Alcaldía Mayor, con jurisdicción en toda la Sierra Gorda.

Las citas que posteriormente tendría Cadereyta con la historia nacional continuaron en el nuevo periodo del México independiente e incluso más allá, protagonizando cambios estructurales, políticos y sociales para el semidesierto, toda la Sierra Gorda, e incluso el Estado de Querétaro. En su sitio web el gobierno del Estado de Querétaro reconoce.

“La importancia política, histórica y cultural de Cadereyta quedó de manifiesto al crearse el Estado de Querétaro en 1824 y el Partido de Cadereyta fue agregado al nuevo Estado de la Federación mexicana, quedando como un Distrito Político. Como Partido, Cadereyta aportó más de la mitad del territorio estatal que actualmente tienen los Municipios de Cadereyta de Montes, San Joaquín, Ezequiel Montes, Peñamiller, Pinal de Amoles, Jalpan, Arroyo Seco y Landa de Matamoros, así como el actual Municipio de Pacula en el Estado de Hidalgo. Con esta división territorial y política de 1824, el Distrito de Cadereyta quedó integrado únicamente por la cabecera y las poblaciones de El Doctor, Bernal y Vizarrón, entre otras de menor importancia”.

Una vez pasados los episodios de la invasión francesa en 1838 mejor conocida como la guerra de los pasteles y norteamericana en 1847 en la que México perdió gran parte de su territorio ante los Estados Unidos, todavía faltaba enfrentar la Segunda Intervención Francesa, cuando en 1861 la Villa de Cadereyta fue declarada ciudad. Una vez pasada la crisis del Segundo Imperio en la que el Estado de Querétaro se vio involucrado, después de ser fusilado Tomás Mejía –conservador oriundo de la Sierra Gorda- y ya restablecida la República.

Para el año 1873 el Distrito y Prefectura de Cadereyta fue reorganizado territorialmente para quedar dividido en cuatro Ayuntamientos: la Cabecera, Vizarrón, El Doctor y Bernal, hasta 1915 cuando se suprimieron los Distritos y se decretó el sistema de Municipio Libre para todo el país como consecuencia o resultado del movimiento revolucionario. En 1941, con la última división territorial del Estado de Querétaro el Municipio de Cadereyta de Montes quedó con la extensión actual y nueve delegaciones: Vizarrón, El Doctor, Maconí, La Esperanza, Higuierillas, Bella Vista del Río, Boyé, El Palmar y Pathé, según el sitio web del Estado de Querétaro.

Estos han sido algunos de los episodios más importantes en el proceso político de Cadereyta como entidad durante el devenir histórico del país, desde el Virreinato, la Reforma y después de la Revolución de 1910. Sin embargo, en lo que toca a la respectiva contextualización histórica de la procesión ritual es el periodo Virreinal el que cobra mayor importancia. Aparentemente los siguientes 100 años posteriores a la fundación de Cadereyta (1640) podrían representar el contexto histórico de La Procesión de Los Cristos y su establecimiento como un ritual de Semana Santa en Cadereyta, antes de la secularización eclesiástica de 1754, durante la propagación del Evangelio en la región, desde la Villa de Cadereyta y su “convento de propaganda FIDE”, bajo el gobierno eclesiástico franciscano. No hay que olvidar que por medio de la religión, o más precisamente por medio de la conversión religiosa a través del bautizo, fueron integrados los pueblos originarios a la nueva sociedad; es decir, por medios religiosos se

obtuvieron resultados políticos, no solo porque la religión católica fue utilizada para armar la estructura política y jurídica cadereytense sino porque el fenómeno religioso puede trascender al plano político a través de organizaciones, interviene la política, y en ocasiones forma o busca formar parte de la propia estructura política institucional.

5.2.2 República de Indios

La historia de la estructura política y social de Cadereyta está estrechamente relacionada con la historia de su religiosidad y viceversa, pues ambas caminaron prácticamente juntas durante varios siglos, sobre todo durante la época virreinal en la que el estado y la iglesia católica se legitimaban entre sí; en aquel entonces, ambas instituciones lograron consolidarse como los dos principales poderes políticos no solo en las colonias de América sino en prácticamente en toda Europa.

Es así que al entrar en una historia necesariamente se toca a la otra ya que, por ejemplo, el ritual religioso que observé tiene su origen en el contexto posterior a la fundación de Cadereyta, misma que se llevó a cabo paralelamente a la evangelización de los nativos de la región; por lo tanto las instituciones como las formas políticas y sociales en Cadereyta adquieren importancia para el análisis desarrollado en esta tesis como espacios culturales desde los cuales se concibe y se materializa la acción social, y a través de los cuales puede analizarse. Así que, al final de un breve recorrido histórico sobre el proceso político y social cadereytense, ahora abordaré los aspectos que tienen mayor relación con el ritual en cuestión.

Para entender el significado que puede tener La Procesión de Los Cristos para la actual población originaria que heredó este ritual, es necesario saber quién la estableció, por qué y para qué, quiénes la realizaban, para quiénes era importante al grado de hacerla –probablemente- el evento multitudinario de mayor importancia en Cadereyta, qué tipo de población era, a qué se dedicaban, cuál

era su origen, en suma quiénes eran; ya que conocer mejor el contexto histórico y social del individuo y sus grupos sociales permite tener más y mejores elementos para comprender la acción social, su significado y potencial en cada lugar; y esto puede saberse al indagar en los orígenes de la población de la antigua Villa de Cadereyta, de los barrios y poblados de sus alrededores. Aquellos orígenes están relacionados con los pobladores que ocupaban la región antes de y durante la Conquista española, quienes vivieron en los mismos lugares que hoy ocupan los distintos barrios y comunidades de Cadereyta.

Así que antes de entrar en el ámbito religioso de la descripción del ritual abordaré los tipos de autoridad que se desarrollaron, sus características y funciones en Cadereyta, haciendo énfasis en las formas de organización, las autoridades de los barrios y su relación con las autoridades españolas, en virtud de que las autoridades indígenas y sus acciones favorecieron formas y códigos sociales que trascendieron los siglos –no sin complicaciones o modificaciones- y cuyo ejercicio sentó las bases para condiciones de vida menos tortuosas así como otras posibilidades sociales para la población indígena, ya que la separación física entre la villa de españoles y los barrios de indígenas favoreció no solo la conformación étnica de estos últimos sino que pudo favorecer un ambiente propicio para la implementación de sus propias dinámicas sociales y rituales, las cuales contenían –y contuvieron por largo tiempo- un cúmulo de aspectos transmitidos de generación en generación a través de las prácticas cotidianas, incluyendo las religiosas, abriendo un espacio para lo que no tenía espacio dentro de aquella sociedad colonialista: la cultura de los pueblos originarios; dicho de otro modo una sociedad frente a otra, dentro de un mismo territorio.

Puedo comenzar diciendo que los aspectos económico y religioso en los que se enfocó la colonización y en los cuales se basó la sociedad, dio lugar a las formas políticas generadas en Cadereyta, y me refiero específicamente a la autoridad indígena, pues como sabemos el modelo social novohispano estaba

dictado por los estándares sociales ibéricos –externos a Cadereyta-, por lo que solo mencionaré a las autoridades civiles o eclesiásticas en lo que se relacione de manera directa con las dimensiones sociales y religiosas de los pueblos y comunidades indígenas cadereytenses.

Así pues, las autoridades indígenas en Cadereyta fueron reconocidas por españoles al momento de la fundación de la República de Indios de San Gaspar de los Reyes, ya que ese fue uno de los primeros actos organizados por los habitantes del pueblo: elegir autoridades, además que dicha medida estaba incluida como forma de organización prevista en las solicitudes de tierra enviadas con la venia del Alcalde Mayor de Cadereyta, del Ministro de Doctrina y aprobadas por las autoridades virreinales.

Sin embargo, anteriormente a ese reconocimiento oficial de San Gaspar, como en otros lugares de los alrededores, se concentraban indígenas conversos que por migración o por adaptación se asentaron en ese lugar, lo que no quiere decir que fueran parte de la Villa de Cadereyta, sino que estaban bajo la autoridad del Gobernador de los pueblos indígenas de la Provincia de Xilotepec.

Para tener una idea del tipo de autoridad que alcanzó el gobernador de la República de Indios de San Gaspar de los Reyes y sus alcances es oportuno mencionar que...“Adquirió una influencia gubernativa sobre los indígenas que habitaban en los poblados y barrios que comprendían la doctrina franciscana de la Villa de Cadereyta; como el pueblo de [...] Tetillas, los barrios de Tixbatá y Boxasní, el Presidio de San José Vizarrón y la Congregación de San Sebastián Bernal; el Gobernador indígena tuvo también autoridad sobre los indígenas otomíes que trabajaban en las minas de Maconí, quedando excluidos aquellos indios originarios de otras jurisdicciones (Espíndola y Mendoza, 2004, p.8)

Pero no solo fue el caso de San Gaspar, tal fue el éxito de esta estrategia para pacificar a los pueblos indígenas en general –no sin corromper a los guerreros-, que también fueron declarados y reconocidos gobernadores en los pueblos “chichimecas”, para garantizar finalmente la pacificación de los pueblos

que sobrevivieron la conquista del semidesierto y la Sierra Gorda del actual Querétaro, los que a su vez muy probablemente fueron descendientes de los que sobrevivieron a las rebeliones de finales del siglo XVI y/o principios del XVII. Así pues, fueron dos los primeros “pueblos de indios” formados y después reconocidos alrededor de Cadereyta de los que sin duda derivaron otros: Tetillas y San Gaspar de los Reyes. El segundo se formó “en unos terrenos al poniente de la Real Cárcel de la Villa, como pueblo de indios dependiente de Cadereyta” (Espíndola y Mendoza, 2004, pp., 30-31), pues los solares que recibieron del fundador Tovar de Guzmán pasado un año de la fundación de la Villa eran insuficientes, 50 años después, por lo que algunos de esos indígenas llamados “indios principales” representando a sus grupos sociales obtuvieron la colaboración del -franciscano- Ministro de doctrina de Cadereyta, así como del Alcalde Mayor para dirigir cartas al Virrey Gaspar de Sandoval Conde de Galve, solicitando tierras para su sostenimiento, petición aceptada y concedida por el Virrey.

“Que se eligiesen inmediatamente Alcaldes y Oficiales de República, cuya licencia en estos términos se concedió y [se] mercedaron las tierras por el Excelentísimo Señor Conde de Galve, su fecha de esta merced a los catorce días del mes de diciembre de mil seiscientos y noventa [...] El Cabildo de la República de San Gaspar estaba integrado por el Gobernador, Alcaldes, Regidores, Escribano, fiscales y alguaciles” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.49-56).

Así fue como el Licenciado Zaraza y Arce, enviado en nombre de la Real Audiencia llegó a Cadereyta, midió las tierras destinadas a los indígenas e hizo entrega de ellas frente a las autoridades y numerosos testigos. Con este acto quedó formalizado el fundo legal del barrio de San Gaspar de los Reyes, que luego adoptó la categoría de pueblo de indios republicanos por la gracia que les hizo el Virrey don Gaspar de Sandoval, Conde de Galve, atendiendo las Reales Cédulas de su Majestad el Rey don Carlos II (2004, p.32).

Mapa 1. Barrio de San Gaspar y primer cuadro del actual Cadereyta de Montes



Recuperado de:

<https://www.google.com.mx/maps/place/San+Gaspar,+Demi%C3%B1o,+76504+Cadereyta+de+Montes,+Qro./@20.6934694,-99.8257531,16z/data=!4m5!3m4!1s0x85d38392cdc08e63:0xfbf0ed595aedcfc3!8m2!3d20.6954426!4d-99.8229558>



Fotografía 1. Ojo de agua.

Uno de los dos ojos de agua, alrededor de los cuales se fundó el barrio de San Gaspar.

Fotografía tomada por José Gpe. Corona Zarazúa, 2014.

El barrio de San Gaspar de los Reyes es identificado por el “*cerro de los cantores*” al poniente de Cadereyta, “desde un inicio el poblado se construyó muy cerca de un ojo de agua”. El trazado de las calles o callejones de San Gaspar fue siempre irregular dado lo accidentado del terreno. Similar es el caso del pueblo de “Tetillas” que, según Mendoza (2004) congregaba nativos chichimecas, y pudo haberse formado antes que el pueblo de San Gaspar pero por razones poco

claras no fue reconocido y fundado como pueblo con anterioridad, pues la República de Indios de San Gaspar de los Reyes se fundó en 1690, cuando otro grupo de indígenas principales ya había solicitado terrenos para su pueblo en otro lugar, así “por instancias del Virrey Marqués de Mancera, en 20 de Noviembre de 1668 los indios obtuvieron en juicio la mitad del sitio de estancia para ganado menor nombrado ‘Las Tetillas’” (p. 53).

Al respecto hay que destacar que las decisiones de los virreyes Marqués de Mancera y Conde de Galve no fueron bien recibidas por los colonos de Cadereyta, principalmente los que vieron modificadas sus propiedades –mismas que al final les fueron restituidas- para beneficiar a los indios; y entre ellos podemos contar al benefactor de la capital queretana el Marqués del Villar del Águila - financiador del acueducto de Querétaro- quien había adquirido la mitad de los terrenos del actual pueblo de Tetillas, terrenos comprados más tarde por los indígenas al propio Marqués del Villar del Águila e integrados a su pueblo, “Aunque la Real Provisión de nuevas conquistas y poblaciones no contemplaba el otorgamiento de solares y tierras a los indios [...] en la práctica debieron beneficiarse en algo de las nuevas tierras, aunque fuese solamente en calidad de parcioneros o peones de las estancias y ranchos de los españoles (Espíndola y Mendoza, 2004, p.49).

Posiblemente, previendo la continuidad de los abusos de los españoles, ambos pueblos fueron asegurados por sus habitantes de manera escrita y por conducto de las autoridades locales, el pueblo de San Gaspar en 1710 ante el

“Juez Comisario Subdelegado de tierras y aguas baldías y realengas”; el pueblo de Tetillas hizo lo propio en febrero de 1734 por medio de una escritura de compra-venta (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 56-57).

Si pongo énfasis en el pueblo –que después se convertiría en barrio- de San Gaspar de los Reyes, no es por otro motivo que por el hecho de ser el espacio en donde se desarrolla el ritual cuya historia y relevancia social son analizados en esta tesis, así como por la importancia política y social que alcanzó en relación con los demás pueblos y gobernadores.

La excronista municipal me explicó cómo funcionaban esas Repúblicas de Indios fundadas, no solo en San Gaspar, sino en todos los pueblos importantes que había entre Cadereyta y la Sierra Gorda, lo que me permitió identificar el binomio político y de poder iglesia-estado en aquella sociedad, dados los tipos de funciones que la autoridad indígena cumplía en relación con dos autoridades españolas: la eclesiástica y la civil, sin contar otras funciones que desempeñaba hacia el interior de la República de San Gaspar de los Reyes, funciones que de facto les adjudicaron atribuciones y facultades que diferenciaban a las autoridades indígenas de las autoridades españolas.

“Los franciscanos que son los que adoctrinan a estos indígenas son la máxima autoridad en lo eclesiástico y en lo católico y en cuestión de religión, pero en la cuestión civil la autoridad española les permitió tener su propia autoridad indígena porque así se le facilitaba a la autoridad europea entenderse con uno solo, no con cien voces con muchas voces [...] tenían uno [...] un indio que hablaba español y que hablaba su lengua, que se entendía con los europeos y era el intermediario, era un indio ladino, pero se les llamaba también principales, era un indio principal³, era el indio mandón” (20/03/2018).

3 En capítulos posteriores utilizaré el término *principal* o *principales* para referirme a los responsables de la organización social que hacía posible La procesión de Los Cristos, a los herederos de formas de autoridad locales con carácter ancestral practicadas y transmitidas como parte de una serie de usos y costumbres.

Por su parte, Espíndola y Mendoza (2004) complementan la descripción de las funciones realizadas en conjunto con autoridades españolas con el objetivo de no poner en riesgo el ambiente de prosperidad de los colonos y de la Corona, estableciendo el orden dentro de los pueblos indígenas: “El cobro de tributos a los indígenas estaba perfectamente establecido por las autoridades virreinales desde el siglo XVII, y para realizarlo el Alcalde Mayor de la Villa de Cadereyta se hacía acompañar de los gobernadores indígenas de los pueblos y Repúblicas para realizar el cobro” (p .41). Agregan, “para guardar el buen orden en sus pueblos y barrios, y organizar la fiesta patronal, y para ayudar a la doctrina cristiana de los niños en su capilla, entre otras actividades permanentes del gobierno local” (p. 56).

De esta manera pudiera ser posible que la herencia cultural ancestral en materia de organización social encontrara espacio en la nueva sociedad, aunque con las formas europeas como el Cabildo, principalmente para mantener el orden público, pero acaso valiéndose de formas de proceder de sus anteriores sociedades, así como de otras formas nuevas, adquiridas o elaborados en las negociaciones con los españoles, a nombre de sus grupos sociales; lo mismo aplica en el caso del reparto de las tierras recibidas de los fundadores españoles y la posterior asignación de los espacios por familias, utilizando sus propias autoridades como instrumento de toma de decisiones, utilizando criterios y valoraciones no correspondientes a la cultura española materializados p.ej. en las cajas de comunidad que utilizaban como una forma social-económica para sortear las vicisitudes de la vida cotidiana de manera colectiva; por lo tanto me refiero a criterios, códigos, valoraciones, formas sociales, etc., probablemente antiguos –y en ese momento alternos- o nuevos y basados en los anteriores adaptados a un nuevo contexto: la nueva sociedad cadereytense.

Así, éstas autoridades indígenas de San Gaspar y otros barrios y pueblos – en un principio-, eran elegidas bajo la observancia del binomio político local: autoridad eclesiástica y autoridad civil según lo dictado por las Leyes de Indias -

leyes promulgadas para conservar el orden social y político en las colonias españolas en América-, sin dejar de tomar en cuenta que las distintas habilidades sociales y las capacidades individuales de los propios originarios de aquel tiempo para interactuar con los españoles, fue un elemento que contribuyó a generar nuevos estratos –incluida la población indígena-, que definieron la transmisión, los medios y las formas de ejecución de este nuevo poder.

Así pues, la cotidianidad en San Gaspar como en otros barrios indígenas, posibilitaron nuevas situaciones que salían del control de las autoridades españolas y que muy probablemente tenían la complacencia de las autoridades indígenas, y si agregamos el hecho de que la población indígena era la amplia mayoría en Cadereyta, se obtiene un margen de acción social que se pudo ir ensanchando al no confrontar abiertamente hasta la guerra, pero sí desobedeciendo una diversidad de mandatos que, en apariencia no graves y hasta irrelevantes, en gran cantidad representarían una variación en las relaciones de poder, dentro de un *status quo* inclinado hacia los españoles y vigilado de manera institucional desde la autoridad eclesiástica y civil. Para corroborar lo que señalo, en cuanto a la mayor proporción de población indígena, hago referencia a los documentos estadísticos de la época realizados por la iglesia católica en Cadereyta, ya como parroquia de San Pedro y San Pablo, en 1797: “se contabilizaron 2,545, españoles, 1,340 mestizos, 9,491 indios y 39 castas dando un total de 13,415 personas” (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 36).

Cabe puntualizar que las autoridades indígenas consiguieron abrir espacios, dentro y fuera de los cuales pudieron desarrollar desde un principio un perfil más civil que religioso, tomando en cuenta que quien gobernaba era el rey – o el virrey en nombre de aquel- y no el Papa, aun cuando el estado monárquico tuviera fronteras difusas entre la autoridad eclesiástica y la civil según el clima político, y siendo que la autoridad civil en Cadereyta pudo estar más interesada en asegurar la pacificación de la población originaria que en la verdadera conversión a la fe cristiana o católica y la salvación de aquellas almas. Los

espacios a los que me refiero son ejercidos con un grado de autodeterminación que las distingue de otras formas de organización, de autoridad o responsabilidad como es el caso de las cofradías de españoles o indígenas que mencionan Espíndola y Mendoza (2004) -disueltas durante el periodo de secularización que inicia en Cadereyta en 1754- sujetas en sus objetivos, sus métodos y su propia conformación a la voluntad eclesiástica y a un marco exclusivamente religioso.

Poco a poco me voy acercando a la Procesión de Los Cristos pues ya he recorrido la historia de su lugar de origen: Cadereyta, así como el contexto de su iniciación: la época virreinal y en condiciones de sojuzgamiento.



Fotografía 2. República de Indios

Templo de San Gaspar, Cadereyta de Montes. Su construcción inicia 70 años después de la fundación de la República de Indios de San Gaspar de los Reyes en 1690. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2017.

5.2.3 Estratificación social en Cadereyta

La distribución de la población en el territorio, la organización de las actividades económicas así como el status social que estas proporcionaban, son características que pudieron ser conservadas durante siglos en el caso de Cadereyta, donde por mucho tiempo pareció que no pasaban los años; pero más que las actividades económicas –las cuales se fueron modificando lentamente-, las relaciones sociales entre indígenas y españoles, entre criollos, así como entre indígenas del mismo o de diferentes barrios, pudieron tener un proceso de cambio más lento; son características de la población forjadas en la cotidianidad de aquellos siglos –XVII al XIX- mientras llevaban a cabo sus actividades en los mismos espacios que habitan hoy sus descendientes o herederos. La excronista describió las actividades de los pobladores de aquel entonces.

“Se distinguían por ser muy buenos en la jarcia: la jarcia es la actividad de sacarle el ixtle a las pencas de maguey la jarcia era mucho muy importante y fundamental, porque del ixtle del maguey se sacaban desde fibras muy finas para hacer tipo cobijitas tipo manta [...] hasta nuestros días queda mucha gente que todavía hace estropajos, mecates, malacates, guangoches, este marcinas” (20/03/2018). Lo anterior es redactado por el Administrador de Reales Alcabalas en 1777: “Los oficios que hay en esta jurisdicción son los manteros, zapateros, los sombrereros, tejedores de mangas, frezadas, sabanillas, y son los indios los que los tienen...” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.39). Así mismo, en el *Padrón de ciudadanos vecinos del Pueblo de San Gaspar de los Reyes* (1828) se enlistan los siguientes oficios: “hilandera, mantero y operario [...] labrador, molendera, artesano, panadero, aguador, cantero, albañil, comerciante, zapatero, cuetero, alfarero, arriero, boyero, pastor, carnicero, sirviente, cardador, escarmenador, costurera, cosendera, ollero, tejendero, florero, jarciero” (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 43). Estas fueron las actividades que surgieron en la atención de las necesidades de la Villa y que realizaban cotidianamente, pero la forma en que llevaban a cabo esas actividades es un asunto aparte, lo mismo la forma de

beneficiarse a sí mismos y a sus familias en una sociedad que los explotaba y los excluía; de esto da testimonio el Administrador de Reales Alcabalas, registrando la forma en que las personas que tenían un oficio se beneficiaban de su trabajo y de sus productos:

“Los domingos van con ellos a los tianguis, así en esta cabecera [de la Villa de Cadereyta] como en los reales de minas donde los venden y no quieren pagar Alcabala de ellos, con ser los que tienen todo el trato y comercio, así en estos géneros como en los demás de Chile, sal y otros efectos de la tierra, que van a comprar a Querétaro y otras partes, y los traen a vender a los tianguis sin pagar Alcabala, quitando el comercio a las tiendas y a los españoles que pueden pagarla, de lo que se sigue gran perjuicio a la Real Hacienda” (Espíndola y Mendoza, 2004, p 40).

Otra dimensión son las formas de consumo y de aprovechamiento máximo de cualquier tipo de recursos, así como la astucia y persistencia en la evasión de impuestos de una u otra manera, esperando fechas para comprar barato, vendiendo en otros lugares, etc., de esto da testimonio otro reporte de las Reales Alcabalas de 1783, se trata de la venta de carne y otros productos derivados de la matanza de ganado y aprovechables en otras actividades como la elaboración de calzado o vestido.

“Sólo los indios la compran por muy barata, el cebo y pieles que produce lo sacan para Querétaro, México, Zimapán y otras partes, donde pagan de Alcabalas por no tener consumo en esta jurisdicción, sólo tal cual terciado de cebo que suelen comprar algunos tenderos de esta jurisdicción (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 41).

Una vez pasado el tiempo de Alcaldes Mayores, el Subdelegado del Partido de Cadereyta se quejaba con el Virrey precisamente de las actitudes de los indígenas de Cadereyta. En un conflicto por tierras: “tuvieron la arrogancia de venir a esta cabecera [de la Villa de Cadereyta] en número de ciento en que se incluía mucha parte de mujeres) [...] es verosímil renazca de su orgullo,

embriaguez y libertinaje que les ha proporcionado la situación del terreno y la insubsistencia de persona de racionalidad que allí habitase y les contuviera (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 62).

Además de los cargos políticos, administrativos, militares y eclesiásticos ocupados por españoles o criollos, durante aquel siglo XVIII también “se originó una incipiente aristocracia rural compuesta por hacendados que tenían a su servicio principalmente a los indígenas otomíes y trabajadores de campo, comúnmente conocidos como medieros o parcioneros” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.36) lo que indica que las actividades productivas estaban destinadas de manera exclusiva para pueblos indígenas. A pesar de que, durante la época colonial, el mestizaje avanzaba de múltiples maneras, abarcando la alimentación, la vestimenta, las formas de urbanización, etc., en Cadereyta, por el contrario, avanzó muy lento al grado de mezclarse lo menos posible unos con otros.

“Seguían conservando inalterable su condición étnica, sin mezcla evidente con algún otro grupo racial. Solamente los indígenas otomíes que habitaban junto a los españoles sirviendo tanto en sus casas y unidades productivas como en las haciendas, ranchos y estancias de campo, participaban de una intensa dinámica de mestizaje racial [...] dando origen a las diferentes castas de mestizos, castizos, mulatos...(Espíndola y Mendoza, 2004, p.67).

Esto es importante pues confirma que otras etnias no veían bien el mestizaje, probablemente las más alejadas de la actual cabecera municipal. Y aun cuando la mayoría indígena y las castas mantenían la productividad de la Villa ni siquiera vivían ahí, lo que no representó un obstáculo al desarrollo de la economía para la cual los “indios” eran necesarios, pues justamente con un criterio económico de productividad y explotación eficaz se les permitió formar sus pueblos.

“Los indígenas que fueron atraídos a Cadereyta en el siglo XVIII no eran solamente sirvientes en casas y haciendas [...] fueron colonizadores y aparceros con los propietarios de haciendas y ranchos, lo que significaba que trabajaban las tierras de los españoles a cambio de una parte de las

cosechas además de tener un lugar donde vivir temporalmente” (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 37).

El racismo y la discriminación se extendían a cualquier ámbito de la vida cotidiana haciendo más difícil la integración social de los habitantes de Cadereyta en “una sociedad estamental que privilegiaba a los españoles sobre la mayoría de la población indígena; la separación de los grupos se mantenía incluso después de la muerte, a través del registro en libros de bautismos, matrimonios, y difuntos por separado y las cofradías exclusivas ‘de Ánimas de españoles’ y de ‘Ánimas de Indios’ (Espíndola y Mendoza, 2004, p.34).

Estas son características de la población que llevaba a cabo la Procesión de Los Cristos (Jueves Santo) en Cadereyta: sus actitudes, su forma de ser, de vivir, de sobrellevar el peso del racismo, la segregación en la vida cotidiana y otras condiciones de vida adversas, de lo que -pareciera- se les hizo culpables.

“Por distintas causas, entre ellas el aislamiento cultural y las actitudes desconfiadas y perniciosas de los indios contra los españoles, muchos asuntos que pudieron propiciar el desarrollo de las comunidades indígenas durante el tránsito de la ilustración del siglo XVIII al XIX –el siglo de las ideas-, simplemente eran descartados por las autoridades virreinales del Partido de la Villa de Cadereyta, y en general, por cualquier otro funcionario civil o eclesiástico, limitando sus actuaciones al mero cobro de tributos o la aplicación de los sacramentos” (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 62).

Ya en el siglo XIX las características sociales de la población indígena, así como sus formas de organización y sus autoridades, no eran bien vistas en Cadereyta desde estratos sociales más favorecidos, pese a que había dejado de ser Villa de españoles, una vez lograda la independencia de México, de lo que da muestra Guillermo Prieto en su forma de expresarse de uno de los participantes presentes.

“El general en jefe de los fariseos es primoroso, según noticias, y por solo verlo puede hacerse viaje a Cadereyta: pocos forasteros reprimen su sorpresa al judío mandarín con su sombrero de tres picos, sus charreteras, y

vean ustedes, yo me sospechaba que eran de charretera los que crucificaron al Señor, su espadín, calzón corto, media y zapato bajo, en lo que figura con más lustre al personaje descrito, es en el Prendimiento, verdadero alboroto, ensayo de policías hecho con una propiedad asombrosa” (Blanco, 1986, p. 321).

La procesión ritual logró sobreponerse al cambio eclesiástico administrativo de 1754 –que posteriormente abordaré como otro antecedente de cambio relativo a las modificaciones socialmente estructuradas en el plano locales- cuya nueva administración parroquial se vio probablemente obligada por conveniencia y/o contra su propia voluntad, a respetar aquel ritual en Cadereyta, así como el poder que consiguieron las etnias que asistieron al inicio de la sociedad cadereytense, poder representado en las autoridades de sus pueblos y barrios; Espíndola y Mendoza (2004) recuperan el registro de que el señor José Mariano del Villar, quien llegó a Cadereyta para efectuar la secularización clerical, fue quien inició la construcción del templo del actual barrio de San Gaspar, en aquel entonces, ante una autoridad indígena fuerte, y cuya fortaleza no sería deseable reconocer abierta y socialmente, aunque de facto tuviera que reconocerse la utilidad de tal medida desde un punto de vista económico por la cantidad de recaudación de impuestos que suponía, y desde el punto de vista católico por la cantidad de fieles-diezmos que representaba, contribuyendo así en su momento al fortalecimiento y su permanencia controlada. Esto es un dato interesante que ayudará más tarde a comprender la relevancia no solo de La Procesión de Los Cristos en Cadereyta como ritual multitudinario sino del poder velado que representaba: el de los grupos multiétnicos que formaron los primeros barrios y pueblos alrededor de la cabecera municipal antes Alcaldía Mayor; relevancia que se hace visible tomando en cuenta las medidas que aquella secularización eclesiástica tomó con anterioridad o paralelamente en la ciudad de Querétaro en donde se registra lo siguiente:

“Tenían lugar diversas procesiones con el patrocinio de las cofradías indias, siendo entonces una práctica religiosa ordinaria para el resto de la población. Sin embargo, existió una que por sus características sobresalía del resto y que fue objeto de censura, siendo al final extinguida por la autoridad arzobispal. Hasta 1799, año en que el arzobispo determinó su desaparición, se realizó en la ciudad de Querétaro una procesión cuya organización y participación fue exclusiva de la población india, conocida con el nombre de Cristos y que formó parte de las celebraciones del Jueves Santo. Aunque no contamos, hasta el momento, con datos precisos de sus orígenes, ciertos aspectos sobresalientes sugieren que sus comienzos datan de varias décadas atrás y que fue uno de los actos de mayor importancia y representatividad. La procesión reunía hasta ‘ocho mil indios’” (Jarillo, 2018, p. 215)

Pero no solo ese detalle está registrado sino los motivos del párroco en aquellos años para solicitar al arzobispo la supresión de aquella procesión de Cristos, que fue multitudinaria y que tenía lugar en la ciudad de Querétaro, lo que representa otro antecedente importante para este caso pues marca el inicio de prácticas restrictivas en el entorno de la evangelización del territorio actualmente queretano y específicamente en el semidesierto del actual Cadereyta.

“A los ojos del párroco de la ciudad, la procesión debía extinguirse. En su petición al arzobispo, del mismo año de 1799, presentó como argumento las diversas ‘ofensas a Dios’ y los ‘desórdenes’ que tenían lugar durante su realización. Asimismo, enunció los ‘beneficios’ que la extinción generaría, particularmente suprimir la asistencia de población india de otros curatos: ‘Sin duda se conseguirá: que todos los Yndios y Familias que desertan en esos días de sus Curatos, los asistan [...] Sin dilación alguna, el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta otorgó la extinción de la procesión’” (Jarillo, 2018, p. 216).

Es por todo lo anterior que considero hubo una interacción social forzada, desigual en términos de la asimetría de posibilidades sociales entre españoles e indios, independientemente de su etnia ya que la población de Cadereyta fue clasificada, según su status social y ubicada en espacios designados para unos y otros, lo que indica la segregación de la amplia mayoría indígena.

Así que, a pesar de existir un paradigma homogeneizador en medio de las diferentes culturas como lo fue la religión católica, no fue nada fácil la integración social en Cadereyta, quizá no solo por la brutalidad infligida hacia los pueblos indígenas durante la etapa de conquista, sino por los abusos que posteriormente continuaron. Esto podría significar que, ante la diferencia de status sociales y la segregación que llegaba a dificultar el mestizaje, la forma de interacción social entre los habitantes del territorio cadereyense -pueblos chichimeca-otomíes y colonos españoles- muy a pesar de las autoridades españolas primero y de autoridades mexicanas después, necesitó por largo tiempo de la intervención de las autoridades indígenas reconocidas, antes, durante y después de los numerosos conflictos que se generaban.

5.3 El fenómeno religioso

Un acercamiento al fenómeno religioso permitirá vislumbrar las implicaciones de la religiosidad en la vida de las personas, por lo que me adentro en los orígenes que dicho fenómeno tiene en esta localidad, así como sus características actuales: cómo se practica, cómo se entiende en Cadereyta, para una vez inmerso en el ámbito religioso, lograr reconocer símbolos, con más y mejores posibilidades de acercarme a los sentidos; para entender mejor las acciones, así como sus efectos y el significado de éstos.

Se puede considerar en adelante que trato con elementos culturales, religiosos, sagrados, más allá de doctrinas e instituciones religiosas, aspectos que solidifican lo que de sólido hay en las personas a partir de certidumbres sobre múltiples cuestiones filosóficas, morales o éticas, como, por ejemplo: ¿quién soy?

¿de dónde vengo? ¿lo que hago es correcto? ¿cómo debo proceder?, etc., a partir justamente de la imagen que tienen de sí mismos en relación con lo que consideran trascendental, distinto a lo cotidiano, incluso profano. Elementos simbólicos que juegan un papel determinante en las prioridades sociales del individuo y/o de sus grupos de pertenencia, y representa una fuente de sentido para la población, lo que pudiera definir en buena medida algunos tipos de acción, formas de ejecución y su correspondiente justificación.

5.3.1 La religiosidad en Cadereyta

Poco después de lo que se conoce como la caída de Tenochtitlan en 1521, se inició en lo que hoy es México ese amplio proceso doctrinario de tipo religioso que conocemos como evangelización, mismo que fue llevado a cabo por distintas órdenes religiosas y representó una de las más efectiva forma de colonización que la sola embestida militar, dada su utilidad para obtener la colaboración de la población nativa y conseguir posteriormente los objetivos de la corona española una vez acabada la etapa de guerra, como por ejemplo la construcción de un aparato administrativo gubernamental del que si bien el clero regular no formaba parte en términos formales, si era un poder paralelo que complementaba el control social. Evangelización como proceso de reeducación y adecuación de la población nativa para la nascente sociedad colonial, por medio del cual se incluiría principalmente a otomíes y “chichimecas” conversos a la nueva estructura económica de la Villa de Cadereyta y por medio de esta a la de toda la colonia española, valga decir, en condiciones de sometimiento.

A finales del siglo XVII se da la fundación de Cadereyta, desde donde se continuó la práctica de exterminio de las poblaciones originarias, lo que explicó su propio fundador:

“el poblar yo esta Villa, fue por causa de que los indios chichimecos del Cerro Gordo hacían muchos males a los fieles, quitándoles sus haciendas [y] causando muchas muertes [...] éste puesto de la Villa era su camino y, para

el reparo, que sirviese de frontera, pedí se me diese licencia para poblar dicha Villa. Concedióseme, y para la administración de los sacramentos pedí al excelentísimo señor Marqués de Cadereyta, se sirviese de que fuese religioso del Seráfico Padre San Francisco, por muchas causas, la principal el ser yo hijo de esta Religión porque yo y todos mis antepasados, y los presentes, fuimos bautizados por frailes de San Francisco” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.24).

Alonso de Tovar y Guzmán y su hermano Francisco originarios de Huichapan - ciudad fundada en 1531, poco más de 100 años antes que Cadereyta-, a menos de 70 kilómetros de distancia, hijos de capitán español, son quienes probablemente ilustren mejor el acompañamiento de la Corona y la iglesia española en aquella empresa colonialista, justificando una invasión con la expansión del evangelio. Pero los Tovar y Guzmán no fueron los únicos colonos criollos o españoles que emprendieron la invasión del semidesierto queretano, “como parte de las medidas para mantener la paz contra los indios chichimecos sublevados, las autoridades virreinales de México siguieron nombrando tenientes de Capitán General para las fronteras chichimecas con la denominación de *capitanes de las fronteras chichimecas*” (Espíndola y Mendoza, p. 30, 2004).

Mapa 2. Camino real de Tierra adentro.4



Lo anterior fue aprovechado ya en el siglo XVII para justificar el despojo territorial, la explotación definitiva y total del norte de Mesoamérica; así el actual Estado de Querétaro sin ser un productor minero sobresaliente, quedó en el camino de la denominada *Ruta de la Plata*, trazado y planificado para extraer los recursos y llevarlos al centro del país, y de ahí al puerto. También el camino se utilizó para transportar mercancías de un lugar a otro; ruta que cruzaba y unía los territorios del norte con los del centro de lo que hoy es México, territorios que habían permanecido separados por siglos; una empresa que no pudo realizarse sin la labor que paralelamente llevó a cabo la iglesia católica a través de la evangelización.

Fuentes históricas locales consultadas sobre este periodo de guerra, señalan la extinción de los llamados *indios chichimecas* en la región, y dada la magnitud de la violencia de la conquista no es difícil imaginar que dicha extinción

4 Conocido también como la Ruta de la Plata, en cuyo tránsito Querétaro, el semidesierto queretano y Cadereyta quedaron incluidos. Tomado de: cultura.gob.mx

fuera posible: “fueron exterminados de la manera violenta por el modo en que se llevó a cabo el proceso de conquista, aunado a las frecuentes epidemias de viruela” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.35).

Sin embargo, la realidad puede ser distinta, pues dicho exterminio podría abarcar a los pames, jonaces, ximpeces o guamares que con sus aliados permanecieron en franca rebeldía desafiando y emboscando a los “capitanes de fronteras chichimecas”; ya que, por otro lado –y sin mencionar a los rebeldes que se adentraron en terreno inaccesible para los españoles- todas las fuentes bibliográficas consultadas coinciden en la congregación o el confinamiento de muchos de ellos en distintos pueblos o en las diversas misiones de distintas órdenes religiosas, que en ocasiones los protegieron de abusos; en primer lugar la orden de los franciscanos, provenientes del Convento de San Pedro y San Pablo hoy parroquia de Cadereyta, y posteriormente otras, entre las que se destacan los dominicos, de esto da cuenta el Gobierno del Estado en sus publicaciones en línea sobre Cadereyta de Montes.

“En 1682 los Franciscanos del Santo Evangelio de México fundaron varias misiones de indígenas Chichimecos Jonaces en Maconí, El Palmar, La Nopalera, San José del Llano, Maconí, San Juan Tétla, Deconí, Ranas y Zimapán, pero pronto fueron abandonadas. En 1687 los religiosos Dominicos fundaron misiones chichimecas en la Sierra Gorda de Cadereyta, entre ellas: La Nopalera, San José del Llano y Aguacatlán, mientras los misioneros Agustinos atendían las misiones de Jalpan y Pacula de la misma jurisdicción de Cadereyta”.

La propia *Historia Eclesiástica de Cadereyta* ilustra la manera en que pames, jonaces, ximpeces, o guamares fueron sistemáticamente perseguidos desde la Villa para conducirlos finalmente a la evangelización, el sojuzgamiento o la muerte:

“En 1711 los colonos de la Villa de Cadereyta y de haciendas y de ranchos de españoles, atacaron a los indios del Cerro Gordo. Los chichimecas

denunciaron al virrey los abusos y la matanza, pero no se les hizo caso; en respuesta los chichimecas atacaron las haciendas. En represalia las autoridades virreinales organizaron una campaña militar y los soldados destruyeron la misión dominicana de Nopalera. Derrotados los chichimecas, los españoles se repartieron sus tierras” (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 33).

El fin de la rebeldía e incluso el fin de la presencia de las tribus llamadas *chichimecas* en aquel territorio cadereyense, según las fuentes, sucede dos siglos después de iniciar la intervención española de la Sierra Gorda en el siglo XVI y la relacionan directamente con la clausura de la misión de San José Vizarrón –a 26 kilómetros de la actual cabecera municipal cadereyense- en el año de 1748, según la *Historia Eclesiástica de Cadereyta*, dato que recuperan por su parte Espíndola y Mendoza (2004), así como Flores y Salinas (2004):

“un día del año 1748 los indios fueron aprehendidos en su propia iglesia con mediación de los religiosos, y fueron conducidos presos en colleras a los obrajes de la ciudad de Querétaro donde terminaron sus días trabajando como esclavos” (p.35).

Pero cada vez que se presumían destruidas las misiones, se repetía la misma situación: se abría otra. Así en 1773, después de la fecha en que las fuentes consultadas los consideran *extintos*, “otro fraile misionero franciscano de la Provincia de los Descalzos de San Diego, el Padre Fray Guadalupe Soriano reunió algunos indios chichimecos que habían quedado dispersos en la Sierra Gorda, y estableció la misión de la Purísima Concepción de Bucareli en el arroyo del Plátano, cerca del Real y minas de San José del Pinal [...] todavía existía en 1797, pero luego desapareció al fallecer el Padre Soriano (Espíndola y Mendoza, 2004, p.46).

Cabe señalar la abundancia de reseñas y descripciones negativas sobre aquellas tribus, y las escasas descripciones sobre sus características sociales y hábitos cotidianos, los cuales son parte de la cultura de las etnias nativas de la

región y no solo su legítima violencia. La reproducción de la cultura suele pasar de generación en generación a través de la socialización:

“Los nómadas del norte dependían de la recolección que era llevada a cabo por las mujeres y los niños, recolectaban raíces, tubérculos, vainas, cactáceas, semillas, etc. Los hombres se encargaban de la caza, llevaban a su boca serpientes, sapos, conejos, gusanos, aves, peces, larvas, liebres, cuervos, ratas, etc. Las cactáceas y los mezquites proporcionaban alimentos importantes en la dieta de los salvajes, se comían los cactus, así como su fruto, la tuna. De las biznagas (otra cactácea del desierto), comían sus hojas, las flores y el corazón. Las vainas del mezquite eran recolectadas y machacadas [...] cuando el agua escaseaba tomaban el jugo del maguey. Cuando los cazadores regresaban a los campamentos con una presa, la carne se repartía entre todos, aquel que había cazado al animal y le había dado muerte podía conservar la piel. Esta descripción solo se refiere a los grupos chichimecas salvajes, ya que los del tipo sedentario tenían sus plantíos de los que dependían casi totalmente” (Matar o morir, *et al.*, 2015, p. 8).

Por otra parte, en los archivos parroquiales de Cadereyta se registró que: “habían definido su sistema de vida en una simbiosis estrecha con el medio natural tan agreste y despoblado. Indios pames, ximpeces y jonaces compartían en diferente grado actividades de caza y recolección con el uso de algunos cultivos precarios, en un ambiente agreste y accidentado” (Espíndola y Mendoza, pp. 29-38, 2004).

A partir de la revisión de los documentos que he citado, infiero la estigmatización de la cultura de guamares, ximpeces, jonaces y pames, así como la consigna de extinguirlos de su territorio. Constantemente se señalaban los actos violentos y poco se decía de las agresiones hacia los ya conversos y los refugiados en la Sierra Gorda o en las Misiones, ya que justamente fue ese el motivo de la construcción de la Misión de San José Vizarrón, “debido al maltrato

que recibían los indios por los misioneros y sus soldados, que los acusaron de sublevarse y huir (Espíndola y Mendoza, 2004, p. 46).

En cuanto a los jonaces, pames, ximpeces o guamares evangelizados existe registro del bautismo de muchos de ellos, lo que implicaría que no fueron exterminados físicamente en su totalidad, a pesar de los deseos de los españoles. Y aquí hay que señalar que la evangelización que complementó la llamada “pacificación” en Cadereyta fue acompañada y asistida en particular por la etnia otomí, quienes “tuvieron importancia [...] por haber sido ejemplo de conversión a los indios chichimecos jonaces, además de haber sido en muchos casos los padrinos de bautizo de los niños mecos” (Espíndola y Mendoza, 2004, pp.33-34).

Según las fuentes consultadas “Los indios otomíes eran sedentarios desde la época prehispánica, y durante la conquista y colonización de las tierras ubicadas del otro lado del Río San Juan en tierra de indios chichimecos, sirvieron a la causa de la Corona [...] en la construcción de caminos pueblos e iglesias [...] formaban solamente un grupo social de soporte de mano de obra y como elemento de apoyo para la evangelización de los indios chichimecos que vivían dispersos en varios puntos de los alrededores como El Rincón, El Palmar, La Nopalera, y Las Aguas de Don Alonso” (Espíndola y Mendoza, 2004, p.49).

Mendoza (2004) señala una delimitación bien definida de chichimecas y otomíes en Cadereyta a partir de una situación social distinta, pues afirma que los otomíes siendo pobladores o colonizadores junto con los españoles y parte de su defensa no eran perseguidos ni combatidos, pero tampoco eran defendidos ante los españoles como probablemente pames, jonaces, ximpeces o guamares por los franciscanos del convento de San Pedro y San Pablo, u otras órdenes religiosas, al final quedando todas las etnias oprimidas (p.46). Sin embargo las fuentes consultadas me llevan a pensar que así como el exterminio pudo ser parcial, quizá la delimitación no fue tan rigurosa y así las primeras poblaciones indígenas de Cadereyta estaban compuestas pluriculturalmente, ya que los autores por su parte, localizan a todas las etnias antes mencionadas en los

mismos sitios, y no solo eso, las misiones fundadas por dominicos, quienes continuaron la labor iniciada por franciscanos, estaban ubicadas en los mismos lugares donde hoy se encuentran comunidades densamente pobladas, incluso algunos pueblos conservaron su nombre. El siguiente mapa ubica los puntos donde se encontraban las misiones dominicanas fundadas alrededor de la actual cabecera municipal de Cadereyta, las más cercanas son: San José Vizarrón, Nopalera, Maconí y El Doctor.

Mapa 3. Misiones dominicanas fundadas a finales del siglo XVII en la región de los Chichimecas-Jonaces (lo que actualmente es el Estado de Querétaro)



Fuente: Tomado de: *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*. Universidad Autónoma de Querétaro (p. 155).

Lo anterior me inclina a pensar que al terminar el periodo de guerra abierta, fundadas las misiones convertidas después en pueblos, y al ser bautizados, con el correr del tiempo lo que terminó no fue su existencia física o su cultura, sino el registro de ellos como ximpeces, pames, jonaces o guamares, perdiéndose su identidad étnica de manera deliberada en los registros de la naciente sociedad novohispana, para la cual su historia y cultura eran totalmente indeseables, tal como la historia de la guerra con las tribus “chichimecas” dada la vergüenza y rencor de los poderes supremos de aquel entonces: la corona española y la iglesia católica.

En este punto se vuelve impostergable la mención de la iglesia católica como la institución religiosa más antigua en México, institución constructora o cofundadora de este país, con una estancia y un ejercicio más antiguos que el propio estado mexicano. La iglesia católica introduce –en el siglo XVI- el conjunto de símbolos y sistema de ritos que en lo general comparten los católicos en el territorio mexicano, incluyendo los santos patrones de cada pueblo; una institución enfocada a vigilar y encausar la conducta de las personas asumiendo que “su misión era la extensión del reino de Dios y de la Iglesia” (Grimes, 1981, p. 63).

Así que la cultura de los pueblos, incluyendo la religiosidad de la población con sus formas de culto, ha estado sujeta a una constante observación y vigilancia, ordenamiento, depuración, o adecuación por parte de la iglesia católica, institución que quedó establecida -a pesar de los cambios políticos y los movimientos sociales en este país- como la máxima institución religiosa y como una institución política más, rectora de las sociedades del territorio mexicano.

Aquel proceso de cambio a través de la evangelización consistía, entre otras cosas, en una conversión paradigmática, ya que las fuerzas de la naturaleza y del universo que estaban en el centro simbólico de la población prehispánica fueron desplazadas por un Dios humano: el de los colonizadores, algo que debió suponer e imponer una nueva jerarquización social, un nuevo estatus dentro una nueva “pirámide del universo”, una nueva jerarquía en la que los colonizadores

quedaban al frente en cualquier aspecto de la vida. Anteriormente la población nativa se veía avasallada por las fuerzas naturales, mismas que había que apaciguar o incitar al movimiento y a las que había que interpretar, seguir o mantener para sostener el mundo y todo lo existente, lo que vendría a cambiar con el planteamiento del monoteísmo católico en cuyo esquema queda establecido el hombre como la máxima creación. Este hecho representa un antecedente en relación con posteriores alteraciones a las estructuras simbólicas de la población originaria más antigua de esta región. La excronista municipal, relató cómo fue la historia de la evangelización.

“Cadereyta es fundada por cien indígenas ya adoctrinados traídos de Jilotepec, y vienen bajo la custodia de Fray Pablo Betancour. Fray Pablo era el ayudante [...] de Fray Juan de Sanabria, Fray Juan de Sanabria era un doctrinero que estaba en Tecozautla Hidalgo. Fray Pablo viene a acompañar a Don Alonso de Tovar y Guzmán y treinta familias que vienen de Huichapan, Hidalgo, que era la cabecera de la provincia de Jilotepec”.

Con estos datos se puede observar la manera en que el ámbito religioso fue utilizado por el poder político y militar para conseguir objetivos económicos y administrativos en la región semidesértica. Otra manera de conseguir la cooperación de los pueblos nativos en la construcción de su sometimiento, pues había evangelización pacífica o eliminación militar. Así que paralelamente a la invasión militar española de la Sierra Gorda y el “Valle de Maya” denominada “pacificación de los indios chichimecas”, según la excronista son:

“Los franciscanos son los que se encargan de construir en Cadereyta un Convento de propaganda FIDE, o de propaganda de la fe, desde ese convento salen más franciscanos doctrineros a catequizar a más personas de los alrededores”.

Lo anterior es reiterado en la información que publica en línea el Gobierno del estado de Querétaro: “Los religiosos franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México fundaron el Convento y Doctrina de San Pedro y San Pablo

para la atención espiritual de la población española, mestiza e indígena Otomí, y para la evangelización de los indígenas Chichimecos Jonaces del Cerro Gordo”

Entonces, de aquí en adelante debo recordar que fue la congregación de los franciscanos quienes iniciaron la evangelización de la gente que terminó asentándose o congregándose en el territorio que hoy conocemos como Cadereyta. Asumo que fueron los franciscanos quienes inician una serie de reconfiguraciones a la estructura simbólica de los nativos que, obligados, se convirtieron oficialmente al catolicismo con actos de fe como el bautismo, el matrimonio, etc., sin embargo, es difícil siquiera imaginar que su cultura haya desaparecido de un día para otro. Este hecho es de gran importancia pues marca el inicio de nuevas prácticas religiosas fundidas con creencias y prácticas religiosas autóctonas y regionales que fueron sincretizadas -por las personas que sobrevivieron a la conquista debido a la aceptación del proceso doctrinario- bajo la vigilancia clerical y con los elementos de la nueva religión católica, pero no sin dificultades e incluso infructuosamente.

Así mismo, la religión fue factor de relaciones e interacciones sociales en una sociedad dividida entre conquistadores y conquistados, pues ambas culturas tanto española como indígena otorgaban –aunque de manera distinta-, cada quien, por su parte, gran importancia al fenómeno religioso y sus prácticas, pues en aquel entonces esta religiosidad representaba un paradigma que abarcaba, explicaba y casi siempre justificaba todo aspecto de la vida, de la muerte y de la vida después de la muerte, como explica Mendoza (2004). De esta manera, ambas culturas contribuyeron a generar en la sociedad cadereytense una religiosidad intensa y palpable que logró extenderse a través de los siglos hasta nuestros días.

5.3.2 Semana Santa en Cadereyta

La Semana Santa en México es un evento de trascendencia nacional con manifestaciones multitudinarias en muchos lugares, es un periodo durante el cual

además de las representaciones teatrales basadas en lo que se denomina “La pasión de Cristo” podemos observar múltiples ejemplos de otras tradiciones y costumbres que movilizan recursos y organización, generando una serie de actividades que en conjunto representan la celebración o conmemoración de la Semana Santa. Se decoran los templos, las calles, las casas, organizar la participación en las diversas actividades como la selección de personas, preparación de escenarios, alimentos, vestuarios, etc., así podemos encontrar similitudes entre distintas latitudes y la forma en que su población vive y experimenta este periodo. Sin embargo, cada lugar tiene sus propias particularidades en la forma de vivir este tiempo, y cada una merece especial atención e interés por su historia, ya que al ignorarla se puede tener una visión demasiado corta o desinformada de los procesos sociales y de la importancia de las prácticas religiosas de un lugar determinado.

“Para los cadereyenses empieza desde el tiempo de los franciscanos con el viernes de Dolores que es un viernes antes de la Semana Santa [continúa con] el domingo Procesión de Ramos, el lunes se hace un traslado de una imagen de un Cristo [...], el martes la visita a nuestro señor que está preso que se llama el *aposentillo*, o sea van y lo visitan a nuestro señor en su aposento angelitos que son niños vestidos de angelitos, el miércoles que se hace un descanso previo, el jueves es un día importantísimo porque se conmemora la institución de la eucaristía y se renueva los Santos Oleos el Santo Crisma [...] En Cadereyta el día jueves los franciscanos convocaban a todos los que ya eran bautizados a que asistieran porque es la conmemoración [...] de la constitución de la eucaristía y también en esa misma eucaristía, se hace la representación de los doce apóstoles donde el sacerdote les lava los pies, como lo hizo Jesús con sus apóstoles; pero esta eucaristía no solamente era solita con los apóstoles y el pueblo, sino que era con toda la gente de todas las comunidades donde hubiera bautizados que tenían que traer su Cristo” (20/03/2018)



Fotografía 3 “El aposentillo”

Se encuentra a un costado de la Parroquia de San Pedro y San Pablo. Las personas que así lo deseaban subían las escaleras de rodillas. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2016.

La Procesión de Los Cristos, como menciona la excronista, fue un ritual de los franciscanos para el día Jueves Santo con dos propósitos: la generación de cohesión social y el encausamiento de la religiosidad propia de los pueblos indígenas incluidos en esta sociedad; inclusión social y adaptación religiosa representadas –entre otras cosas- en dicha procesión, así aparece como un ritual

relacionado con la constitución de la sociedad cadereytense, y para cuyo propósito se aprovechó la Semana Santa.

Lo anterior ayuda a entender el origen de la religiosidad que caracterizó a la población cadereytense durante siglos, religiosidad que en la vida cotidiana se veía desbordada en Semana Santa; con esto quiero decir que, en el día a día la conducta de las personas no siempre ni necesariamente era regida por el criterio católico, sin embargo, eso tampoco disminuyó el aprecio de las personas por sus propias costumbres que incluyen sus creencias y sus prácticas religiosas sincretizadas, así como los códigos que relacionan a ambas cosas históricamente, códigos materializados en el importantísimo papel -que más adelante abordaré y- que tiene el Cristo familiar que logra influir de manera importante en el ánimo, la manera de pensar y hasta las acciones y las actitudes de los pobladores que los conservan.

Es importante recordar que la población de los estratos sociales más bajos en Cadereyta pudo alcanzar posibilidades sociales y políticas a través de sus autoridades reconocidas o los posibles cargos que pudieron existir y a partir del uso de los recursos religiosos, suponiendo que a través de la evangelización y conversión al catolicismo obtuvieron otras condiciones para la disidencia y/o para la supervivencia, ya que finalmente el fenómeno religioso en la nueva sociedad -aunque distinto-, pudo significar implícitamente un espacio de oportunidad para la preservación de algunos recursos sociales y/o rasgos de su identidad no totalmente católica. Considero entonces que, siendo mayoritaria la población indígena, y la religión católica el paradigma religioso sustituto en Cadereyta, tiene sentido pensar que la población nativa aprendió a continuar manifestando creencias o prácticas sociales, con una apariencia distinta pero conservando para sí el fervor religioso ancestral, en un principio aprovechando la apuesta por la pacificación que promovía la inclusión social por la vía doctrinaria, lo que significaba una reducción concreta de la violencia cotidiana ejercida de los

dominadores hacia los dominados, sin cambiar –por supuesto- esa relación de sometimiento, facilitando al mismo tiempo otro tipo de relaciones.

Por su parte, Prieto describe el Viernes Santo a mediados del siglo XIX:

“Las procesiones del Viernes Santo son muy semejantes a las practicadas en los pueblos de las inmediaciones de México, y se conocen con los nombres de Tres Caídas, Encuentro, etc. Detrás del Santo Entierro se distinguen hasta veinte o treinta personajes que se llaman penitentes; por todo traje tienen semejantes penitentes, calzoncillo blanco y el pecho y la espalda desnudos absolutamente. Caminan estos caballeros con disciplina de alambre y calaveras en las manos, azotándose de un modo que hace estremecer por su crueldad, al solemne canto del miserere, que ponen en ridículo. A más de la dolorosa tarea descrita, tienen los penitentes la del tirar de un carro pequeño, en el que va sentada la muerte [...] En el mismo carro y al opuesto lado de la muerte, se eleva un árbol frondoso que, según sabios intérpretes, es el árbol de la vida; este árbol produce naranjas, que al fin son frescas; el árbol está acompañado de su serpiente que, según malicio, es la representación del dolor o de la mujer. No merece mención el resto de la Semana Santa en Cadereyta” (Blanco, 1986, p. 231).

Lo descrito anteriormente se refiere al contexto religioso de Semana Santa en el que se originó el ritual que estoy analizando, y para continuar con la comprensión de las formas en que se vivía la religiosidad en Cadereyta, continuaré con la descripción de la Procesión de Los Cristos, ya que es un importante puente y/o vínculo entre las antiguas y las actuales generaciones de cadereyenses, creyentes o católicos, un evento intenso en emociones y simbolismos que lograba reunir, por lo menos por uno o dos días, a los estratos bajos con los altos, así como a las familias (miembros que ya no vivían en el pueblo regresaban cada año para esta conmemoración), lo que aporta elementos para explicar la multitudinaria asistencia que se vivían durante este día en particular (Jueves Santo), quizá como el evento religioso más representativo de la población originaria.

5.3.3 El Cristo Familiar y la veneración de los ancestros

Galinier (1990) señala que:

“aunque surgido de los primeros intentos de los religiosos para estabilizar y controlar a las poblaciones en torno a devociones locales, el culto a los santos cobró un impulso espontáneo, a iniciativa de los mismos indios. Por una sorprendente ironía de la historia, la ausencia de clero tuvo por efecto, en la mayoría de las comunidades, la proliferación exuberante de cultos a santos autónomos. En unas cuantas décadas, se transforma en un marco institucional gracias al cual será preservada la pluralidad de los rituales consagrados a las imágenes del antiguo panteón” (pp. 74-75).

Esto es útil para entender una relación entre el Cristo familiar y la veneración de los ancestros, dos cosas que se reafirman mutuamente. El Cristo familiar es uno de esos “santos autónomos” proporcionado o promovido por la propia iglesia católica hace siglos y por conducto del clero regular franciscano para estimular el abandono de las prácticas religiosas paganas que les pudieran parecer aberrantes, sin embargo, ante las dificultades para la comunicación y la persistencia de los originarios en no abandonar sus costumbres, los misioneros pudieron en algún momento, como supone Galinier (1990) “cerrar los ojos ante prácticas desviantes que no lograban eliminar” (p. 72). Aquellos frailes pudieron ser ignorantes o indiferentes ante los sentidos o las interpretaciones que los originarios hacían de los símbolos e imágenes que se les entregaban, como si al recibir una imagen los originarios abandonaran sus antiguas creencias, cuando quizá fue más probable que significaran aquellos nuevos símbolos a partir de su propio calendario, sistema y esquema de deidades; a pesar de lo anterior los frailes pudieron centrarse en ir sustituyendo “de manera sistemática los objetos venerados por cruces, los religiosos pensaron tal vez, en un primer momento, reemplazar una idolatría por otra, más acorde con la ortodoxia” (p. 72).

No hay que olvidar que la segregación y la discriminación estaban muy difundidos en todos los aspectos sociales en el inicio de la sociedad

cadereytense, por lo que de esta situación se derivó un fenómeno que resultó favorable a las comunidades multiétnicas de los alrededores de Cadereyta: la ausencia o poca presencia de sacerdotes. Sin embargo, al entregar y promover esos frailes la posesión de aquellos Cristos que eran benditos en el momento más importante para los españoles católicos quizá fueron ignorantes del simbolismo que ese acto representaba para las familias originarias cuyos hogares se convirtieron en el templo de aquellos “santos Cristos”, quizá dedicado cada uno, cada Cristo, a cada grupo familiar específico.

“Desgraciadamente, nada permite afirmar que ellos [frailes y sacerdotes] hayan tenido plena conciencia del antiguo simbolismo de la Cruz, y sobre todo de la inutilidad de sus procedimientos. El resultado no fue la desaparición de signos culturales, sino más bien una sedimentación, una superposición de unos y otros, por un proceso de reorganización del universo religioso” (Galinier, 1990, p. 73)

En concordancia con esto, los Cristos familiares han pasado de generación en generación por la herencia de las formas de organización, a través de los padres o abuelos de cada familia, e incluso por otros familiares según sea la situación de cada grupo familiar; así no solo el Cristo familiar, sino las personas que lo heredan o que transmitieron el conocimiento de las prácticas rituales son veneradas con una intensidad no similar pero paralela a la que reciben los santos Cristos, ya que, “los ancestros son, de alguna manera, los receptores de todas las energías consagradas por la comunidad para garantizar su perpetuación” (Galinier, 1990, p. 230).

Al ser herederos, posesionarios o propietarios de la imagen, al residir en el lugar donde habitaron los propios ancestros, el mismo donde les fue transmitido el conocimiento de las prácticas ancestrales, al tiempo que vivían la experiencia, el hogar del Cristo familiar, la vivienda “aparece realmente como el marcador espacial de esta ideología de la ancestralidad” (Galinier, 1990, p. 149).

5.4 La Procesión de Los Cristos



Fotografía 4. Jueves Santo 1

La procesión de los Cristos en Cadereyta durante la década de los años 70. Fotografía proporcionada por la Familia Estrada.

Aunque el ritual de la Procesión de Los Cristos siempre fue realizado –hasta nuestros días- durante el periodo de Semana Santa, incluyo el siguiente calendario que integra las distintas fiestas celebradas en Cadereyta durante todo el año, esto para mostrar el fervor religioso que ha trascendido durante siglos en Cadereyta. La pervivencia de las tradiciones se ha realizado no sin que hayan sido modificadas, pese a los cambios, las fiestas y celebraciones religiosas representan un patrimonio cultural o, mejor dicho, una herencia cultural que pertenece a los cadereytenses.

Por otro lado, el mismo calendario sirve para ilustrar algo notable –que abordaré más adelante-, y es el hecho de no encontrar en ninguna fuente bibliográfica reciente, referencia alguna sobre la Procesión de Los Cristos,

principalmente alguna referencia tan detallada como todo lo recopilado de los archivos eclesiásticos -a los que tuvo acceso Mendoza-, siendo que fue una de las celebraciones religiosas más antiguas y concurridas en Cadereyta; de hecho se puede apreciar que el antiguo barrio de San Gaspar es incluido en el calendario pero en el marco de la celebración de la Candelaria el 1 y 2 de febrero, así como la celebración de la Virgen de Belén, 18 de Agosto, cuya reliquia (imagen) aparecida en la casa del originario José Gudiño, lugar donde era venerada por los habitantes de San Gaspar y los barrios de los alrededores de Cadereyta, fue trasladada al templo católico del barrio.

Cuadro 1. Calendario religioso de Cadereyta y barrios aledaños.

| Celebración | Fecha | Comunidad | Motivo | Eventos |
|------------------------------------|------------------|-----------------------------------|--|--|
| Ntra. Sra. de Guadalupe | Enero | El Palmar | Las 4 apariciones. | Mañanitas, misas, danzas, baile. |
| Fiesta de la Candelaria | 1 y 2 de febrero | San Gaspar | La Epifanía de Nuestro Señor. Bendición de ceras y semillas. | Mañanitas, misa de función. |
| Señor de Chalma | Abril | Barrio de San Diego | Fiesta del Señor de Chalma. | Procesión del Estado de México al barrio de San Diego Cadereyta. |
| Santa Cruz | 3 de mayo | San Javier y Cadereyta | La adoración de la Santa Cruz. | Mañanitas, misas y procesión. |
| San Pedro y San Pablo | 29 de junio | Cadereyta | En honor de los patronos de la parroquia. | Misa de función. |
| Fiesta del Refugio | 4 de julio | Barrio El Refugio en Cadereyta | En honor de Nuestra Señora del Refugio. | Novena, mañanitas, misa de función procesión, baile y la presentación de la Reina de la Feria Anual. |
| Señor Santiago | 25 de julio | El Palmar, Barrio de los Martínez | En honor del Señor Santiago. | Misa. |
| Nuestra Señora de Belén | 18 de agosto | Barrio de San Gaspar | Festividad en honor de Nuestra Señora de Belén. | Misa de función, procesión y danzas. |
| Nuestra Señora del Sagrario | 8 de septiembre | Cadereyta | Festividad en honor de Nuestra Señora del Sagrario. | Novena, mañanitas, misas, danzas, rosario. |
| Santa Cecilia | 22 de noviembre | Barrio de la Magdalena | Festividades en honor de la patrona de los músicos. | Misa, feria de conjuntos, bandas musicales y tríos. |
| Fiesta de la Concepción | 8 de diciembre | Cadereyta | En honor de la Purísima Concepción | Misa, rosario, programa literario musical, verbena popular y castillo. |
| Carros Bíblicos | 24 de diciembre | Cadereyta | Recorrido de carros bíblicos. | Desfile de carros bíblicos. |

Fuente: H. Ayuntamiento de Cadereyta de Montes. *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México Estado de Querétaro de Arteaga*. Recuperado de <http://www.inafed.gob.mx>

5.4.1 El ritual tradicional

Para transmitir mejor los diferentes aspectos simbólicos que rodeaban y componían la Procesión de Los Cristos, así como su grado de relevancia colectiva, paso a la descripción de lo que sucede el Jueves Santo, las actividades que se llevaban a cabo, las formas de organización, autoridades e instituciones de carácter local, formas de colaboración, y obtención de recursos económicos que requiere un evento como este, que es multitudinario.

Ese día eran muchísimos los barrios y comunidades que asistían a la procesión, pese a que algunos se ubicaban fuera de la actual cabecera municipal de Cadereyta y sus alrededores, toda la gente se congregaba en torno a la Procesión de Los Cristos desde los tiempos coloniales, como comentó la ex cronista municipal: “Estos pueblos, tanto Tetillas que hoy es Villa Progreso, San Miguel de las Tetillas, La Magdalena, Boxhasnó, San Diego, el propio San Gaspar, Los Vázquez, Las Ánimas, Puerto de la Concepción, Puerto del Chiquihuite [...] y muchísimas otras comunidades y barrios”.

En cuanto a las formas en que se preparaban las personas en los barrios, éstas no tienen mejor expresión que la que pueden ofrecer los propios testigos y participantes de este antiguo ritual, motivo por el cual reproduzco en primer lugar la descripción de Guillermo Prieto, para notar –guardando las proporciones temporales y culturales- las diferencias entre la descripción de un observador externo y las de los propios actores sociales respectivamente.

“La Semana Santa se celebra con la propia solemnidad, y tan de bulto como en la mayor parte de los pueblos indígenas. El Jueves Santo a las dos de la tarde, baja de San Gaspar una procesión que se llama del santo entierro, no obstante que la imagen más notable es un Señor crucificado. En la tarde se verifica la Procesión de Los Cristos. Son innumerables los Santos Cristos

que se congregan en esta procesión, forman pueblos de Cristos de todos tamaños y dimensiones, en todas las actitudes imaginables, pero en tal número, que muchos hacen subir a miles los Santos Cristos; los respectivos devotos de las imágenes las adoran a su modo, quien poniendo unos conejos pendientes de la cruz como diciendo: Señor, ¿por qué no te escapaste?; quienes suspendiendo comestibles del madero de la cruz, como recordando que los duelos con pan son menos; quien colgando del divino cuello del Señor, rosarios con cuentas enormes como para que no se dude que Nuestro Señor fue cristiano. ¡Oh irrisión!, ¡abominación!, ¡vergüenza!, profanación que con solo tolerarla los sacerdotes se hacen dignos de ejemplar castigo, porque es la degradación de la religión que profesamos, porque es el abuso sostenido por el espíritu criminal de las especulaciones. Si el gobierno, como debiera, interviniese en cortar semejantes abusos, a una voz se clamaría ¡profanación!, ¡impiedad!, ¡demagogia!, ¡Prófanos, dejad su independencia a la Iglesia! ¡Hipócritas, ¿es esa la religión de Jesucristo?! [...] La noche del jueves duermen los judíos en la Iglesia, es decir, ahí pernoctan bebiendo mezcal y en una jácara no para ser descrita” (Blanco, 1986, p. 321).

Por su parte, pobladores originarios, participantes y herederos de esta procesión, describen desde su experiencia el mismo ritual:

“El día Jueves en la mañana, llegábamos a trabajar muy temprano porque teníamos el tiempo medido de que a las tres [...] teníamos que terminar porque bajaban Los Cristos de todas las comunidades [...] bajaban de este lado de acá de San Diego, Pueblo Nuevo, Villa Nueva verdad todas las capillas [...] De la Magdalena bajaban también Los Cristos a El Refugio” (30 años).

“Yo me acuerdo que nos llevaba mi papá, me decía sabes qué tú siéntate ahí y vas a ver namás [...] Prácticamente los que hacían todo eran la gente

mayor ¿por qué se hacía todo eso? Porque cuidaban mucho que estuvieran bien las imágenes verdad, no cualquiera le podía meter mano porque pues si no sabían manejar una imagen, que la fueran a quebrar y todo eso. Yo creo que por eso hasta la fecha se conservan” (62 años).

Los testimonios anteriores coinciden con lo que narró el señor Román Villagrán (60 años), quien describe lo que sucedía en el barrio de San Gaspar

“Hasta los 10 años que fue cuando yo salí de aquí de Cadereyta a la ciudad de México, hasta los 10 años lo que me tocaba nada más era acompañar en la procesión, quizá portar una vela encendida para en la noche, y ayudar a mi mamá, ayudar a mi mamá en acercar pues que la comida y todo eso para quienes asistían [...] no participaba [...] quien es encargado del Cristito, en ese tiempo mis papás, se apresuraban a limpiarlo, lo primero era limpiarlo, este, perfumarlo, siempre era cambiarle el sendal, el sendal es su calzón que tiene la imagen. Normalmente eso se cambiaba año con año, y acostumbraba alguna de mis hermanas, año con año, traer ese sendal para cambiarlo, por eso es que hay muchos sendales [...] hay blanco, rojo, morado, de muchos colores”.

No solo los altares, los escenarios y las imágenes eran importantes, ni lo único que había que preparar en los hogares, pues la organización de la procesión implicaba la preparación de otros elementos para la realización del ritual. De eso habló el señor Gerardo Palacios (45 años) del barrio Puerto del Chiquihuite.

“La tradición aquí es este de Jueves Santo es hacer nopales en mole, si tú quieres, con tortas de camarón y agua, agua fresca de sabor o así de limón, bueno la tradición es de limón [...] Porque a la gente que viene a ver al Cristito o lo va a llevar a la procesión, se le da de comer y agua [...] A toda la gente que venía se le brindaba de comer y todo lo que hubiera, su pulquito, por lógica”

Agrega la señora Josefina Villagrán (76 años), nacida en el barrio de San Gaspar:

“Yo le ayudaba a mi mamá, ella hacía sus tortas de camarón, que son las que tenemos; su caldo de habas, sus chiles rellenos, hacía mi mamá y todo, y ya después nos íbamos a la procesión. Nos íbamos a la procesión y ya”.

Aunque al leer lo anterior pudiera pensarse que al ser un evento multitudinario se trataba de un evento en el que se derrochaba comida y bebida, no es el caso de Cadereyta. Lo que sí es verdad es que se buscaban y se conseguían los medios y los recursos para poder ofrecer comida y bebida, apenas suficientes, ya fuera que entre diversos asistentes a las casas que resguardan Los Cristos familiares tuvieran la disposición de llevar algo en especie, para compartir, o que durante el año los propios familiares (padres, hijos mayores, tíos, primos, ahijados, etc.), consiguieran con su trabajo el dinero suficiente para la compra de todo lo necesario para este día, y no con pocos esfuerzos, según se recuerda:

“Porque te lo repito, nosotros éramos bendito sea Dios ya ahorita hijo de la canción las cosas han cambiado un poco, pero éramos muy muy en exceso pobres, por eso te digo que más era una fiesta” (45 años).

Pero no solo era la familia Palacios, sino que era una situación generalizada, una característica de la población cadereytense, quienes por situación social eran la clase productiva, condición heredada a la mayor parte de la población durante siglos, es decir, se trataba de gente que vivía una diversidad de lo que hoy conocemos como tipos y niveles de pobreza, una población trabajadora, con alto analfabetismo –que en la actualidad ha superado diversos rezagos- y que no teniendo en un momento dado las posibilidades económicas para todos los requerimientos de este acontecimiento, no se excluían ni eran excluidos, por el contrario, acudían y se integraban en otros espacios como las casas de los vecinos, donde se brindaba comida para el que llegara a visitar y acompañar al Cristo familiar, como comentó un vecino del barrio de San Diego.

“Enfrente de la iglesia de San Gaspar [...] una casa enfrente [...] ahí nos daban de comer en lo que participábamos en lo que empezaba la tradición [...] Bueno pues finalmente los famosos nopales ¿por qué? porque siempre

ha habido carencias en Cadereyta y nos daban nopales o habas, ¡ahora ya con el tiempo pues ya uno pone sus tortitas de camarón y que se ha hecho una tradición eh!” (54 años).

Otro de los preparativos más llamativos, objeto que forma parte de los elementos más representativos de esta procesión, y que incluso definía un sustantivo local con un sentido específico relativo a la Semana Santa era el garrochero: “Ese día nos vestían de garrocheros, con la garrocha [...] sí, con el carrizo forrado de papel” (45 años). Foto 5.



Fotografía 5. La garrocha

Hecha de carrizo (de entre 1 a 3 metros aprox.) forrada con papel china de colores (objeto que se ha modificado, pues se sabe que anteriormente le colgaban algunas flores).

Lo que también recuerdan en el barrio de San Diego es que: “la tradición era que nos hacía las garrochas para venir caminando en procesión (54 años). Al respecto el señor Jesús Guzmán Reséndiz (35 años), del barrio de San Gaspar narró lo siguiente:

“Yo me acuerdo que, cuando tenía, estamos hablando que doce años, todavía de quince, salí con mi garrocha, todos mis primos, éramos un montón, salíamos también con el Cristo de ahí de la casa” (35 años).

La excronista complementa:

“Niños y jóvenes portando sendos y altos carrizos tupidos de papel de china recortado de manera que, como pequeñas banderitas el papel multicolor, porque le ponen amarillo, verde, rojo, morado, azul, anaranjado, de todos los colores, y el viento y el carrizo alto silba de tal manera que hacen un sonido, un sonido que se va conjugando con los minuetos”.

Para el caso de las niñas, la señora Josefina Villagrán compartió:

“Mi papá y mi mamá nos llevaban a la procesión, se cortaban flores, había unas flores amarillas de ‘siempre viva’ y nos llevábamos un manojo de flores, sí”. (76 años).

La excronista refiere que los minuetos era la música que acompañaba el multitudinario evento, y que fue un elemento muy característico de la Procesión de Los Cristos: “todos estos barrios colonias y rancherías venían con su Cristo acompañados de una música [...] es una música lánguida, entre tristonera, dolorida como una rogación, como una petición de misericordia”.

La música se conjugaba creando un ambiente sumamente religioso y muy solemne, música cuyo origen en Cadereyta investigó la excronista.

“Cadereyta tiene mucha tradición musical, su tradición está concentrada en dos puntos importantes que no son de Cadereyta cabecera, sino que son de la parte conurbada que es La Magdalena y Boxhasnó, ellos tienen mucha tradición musical, siempre la han tenido. Y entonces, hasta nuestros días hasta la fecha, después de trescientos setenta y ocho años, seguimos

teniendo en estas comunidades pues los pifaneros, las bandas de viento, los grupos versátiles, el mariachi [...] Le dije yo a uno de los señores de más edad, abuelito de los que iban ahí tocando: 'Don Basilio, platíqueme ¿de qué música es?' y me dice 'pues son minuetos' [...] Los famosos minuetos que tocan ellos los tocan de manera lírica, no hay una partitura, se ha pasado así una generación a otra" (20/03/2018).

Los minuetos, dentro del campo de la música, son una pieza de estilo barroco creado para la danza, se ejecuta con tres instrumentos, es breve y repetitivo. Pese a que es un estilo de música de origen europeo y aprendido durante el Virreinato, en Cadereyta es antigua la tradición musical, y aunque de esencia europea, supo siempre -valiéndose del sincretismo- imprimir sus referentes culturales en la música que produjeron y reprodujeron durante siglos, pues comparando los minuetos europeos con los cadereytenses, solo guardan similitud en la estructura musical de tiempos o duraciones, así como en las repeticiones, porque los sonidos que emiten son distintos.



Fotografía 6. Minuetos

Músicos del barrio de La Magdalena, eran comúnmente contratados para acompañar a Los Cristos. Tomada por Efraín Villagrán, 2016.

Por lo descrito hasta aquí, se puede pensar inferir que es un día muy activo y festivo, a pesar de la solemnidad religiosa que evocaba. Era un día en el que, en Cadereyta y muchas de sus comunidades estaban en movimiento para tener a tiempo todos los requerimientos para la realización de la procesión y la recepción de los asistentes de otros barrios y comunidades. El señor Palacios lo resume así, recordando su niñez:

“Era como si fuera una fiesta, ejemplo nosotros aquí podemos decir [...] de familia humilde, si tú quieres, entonces era el único día que si tú quieres pa nosotros andábamos en Cadereyta ese día, el Jueves Santo y Viernes Santo, pero no namás nosotros, muchísima, muchísima gente”.

Así pasamos al momento en que las familias y todos los participantes se disponían a congregarse en el punto de reunión histórico con sus Cristos

familiares que, como mencionó la excronista, todos procuraban arreglar o adornar como mejor podían o mejor les parecía:

“Puede ser solamente la Cruz y el Cristo dignamente muy limpios, otros los traen ya dentro de una ermita, otros los traen con una peana, o sea con una base y lo traen de manera vertical, otros, el Cristo es tan grande que lo traen de horizontal y lo traen entre cuatro o cinco personas, y lo traen acostado porque parado sería una cosa muy difícil de cargar”.

La excronista continúa con la descripción del punto de reunión o el punto de partida de la Procesión de Los Cristos desde el tiempo Virreinal, cuando “se congregaban en el templo de San Gaspar [...] todos estos Cristos, todos estos barrios, todos estos catequizados, bautizados, todas estas personas que venían desde este punto y gente de la misma población de Cadereyta, del centro de Cadereyta, se iban hasta el templo de San Gaspar para salir de allá”.

El Señor Palacios coincide y estima la cantidad de asistentes:

“Toda la gente sabía, se juntaban ahí en San Gaspar a las cuatro si tú quieres ya estar ahí, y llegaban y llegaban, pero así en cantidades ¿de dónde salía tanta gente, tantas imágenes? Eran miles yo me quiero imaginar, o sea no eran poquitos, era un llenadero desde aquí de San Gaspar hasta Cadereyta, una procesión larguísima [o querrá decir nutrida porque la distancia recorrida de templo a templo es de apenas 750 mts.], y no nada más de aquí, venía gente de todas las rancherías de aquí de los alrededores de Cadereyta, de si quieres de por ahí de El Rincón, de acá de Santa Bárbara, muchos muchos Cristitos de La Magdalena, de varios lugares de Villa Guerrero, incluso de por allá venían los Cristitos, los traían a la procesión aquí”.



Fotografía 7. De la república de indios a la villa de españoles

Templo de San Gaspar en primer plano, al fondo el templo de la parroquia de San Pedro y San Pablo, puntos de salida y de llegada respectivamente en la Procesión de Los Cristos. Vista del Cerro de los Cantores del barrio de San Gaspar. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2016.



Fotografía 8. Copal

Otro elemento que era utilizado durante la Procesión de Los Cristos. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2016.

En otro testimonio afirmó:

“Lo que yo recuerdo era que sí llegaban de los barrios distintos a la iglesia de San Gaspar para de ahí salir en procesión hacia la iglesia que es la parroquia. La iglesia de allá, de la plaza mayor de Cadereyta, en aquel tiempo, 3 o 4 de la tarde, y se iban reuniendo Los Cristos de todas partes”.
(60 años)

La excronista describió cómo se realizaba la procesión: “se viene incensando los Santos Cristos, se viene la música, el acompañamiento de las niñas, el acompañamiento de las garrochas y llega la Procesión de Los Cristos”.

Como observador y participante de este ritual desde la infancia, puedo imaginar –y recordar- el templo del barrio de San Gaspar de los Reyes rodeado

hasta agotar el espacio, por cientos de adultos provenientes de diversos puntos de Cadereyta, cargando sus Cristos, rodeados de sus familiares y algunos vecinos, con los niños y jóvenes varones portando sus garrochas, las mujeres con incensarios quemando copal, las niñas llevando flores o linternas vestidas de Dolorosas, olor a pulque, los músicos ensayando sus notas -convirtiendo aquellos cientos en miles- y comenzando a caminar lentamente en procesión, tiempo en el que el silencio de los participantes parecía contrastar con la música que emitían los diferentes músicos, notas que en un bello desorden se mezclaban confundiéndose y formando a la vez un solo tono lastimoso y fúnebre:

“Y entonces es entre el ruido de los pasos callados, porque quiero que sepas que no se reza, no hay una oración, se viene en silencio acompañados de esos minuetos, de esa música lánguida, de esos pasos y de ese sonar de ese silbar del papel pegado al carrizo que en alto el viento lo hace soplar y pareciera que también suspira, llora, ruega [...] entonces no hablan los humanos hablan los elementos, está cargado de un simbolismo, de una espiritualidad muy grande” (20/03/2018).

Así daba inicio la procesión cuyo recorrido consiste en:

“Bajar desde el punto de San Gaspar que está en el poniente de la ciudad y venir hasta el punto oriente, o sea, el recorrido es poniente a oriente, a las tres y media, cuatro de la tarde para llegar a la misa [...] Cuando esa procesión había recorrido toda la calle Hidalgo, llegaba a la Ocampo y entraba al atrio y llegaba frente a la puerta y esperaban ser recibidos, entonces aquellas astas grandes de carrizo con los papelitos de colores declinan y se acuestan, eso es un silencio, es un guardar silencio, es un respeto [...] todos al llegar a la puerta del templo esperaban cinco, diez o veinte minutos, no importa que el sol quemara a plomo, que estuvieran cansados, esperaban a que saliera el señor cura [...] acompañado de la cruz alta que es un Cristo en alto, los cirios altos que también es una veladora en alto [...] los recibiera en la puerta, les diera la bendición y los recibiera [...]

también hay un orden no?. Los Cristos de mayor tamaño de lugares más retirados subían hasta el presbiterio y si no cabían, que hubo años que no cabían porque eran muchos, los pasaban hasta la sacristía, entonces, todo el frente del templo, los cruceros tanto derecho como izquierdo, llenos de Cristos”. (20/03/2018)

Otro entrevistado confirma lo narrado por la excronista:

“No entraban todos a la iglesia y eso que tenían que entrar los Cristos hasta el patio de la iglesia verdad (inaudible) se tenían que recorrer al patio de la iglesia porque eran bastantes Cristos, se llenaba la sacristía, se llenaba el pasillo que conduce a la sacristía, un salón que está por ahí a un lado de la iglesia también se llenaba de Cristos, el patio, toda la iglesia y llegaban todavía Cristos fuera” (30 años).

El momento más importante del ritual desde hace siglos, y desde el punto de vista católico, se describe en otro testimonio de la siguiente manera:

“La misa que trae el santo crisma, que trae los santos óleos, es la misa conmemorativa de la última cena, la cena que tuvo nuestro señor con todos sus apóstoles a la entrada a Jerusalén [Es] la representación de la última cena pero se lavan los pies, entonces popularmente la gente le dio ese como título: es la misa del lavatorio; aunque sabemos que es la misa crismal porque es la misa que conmemora los nuevos elementos, los santos óleos y estas sustancias, se puede decir especiales y ya benditas, las bendicen en el punto se puede decir más importante desde la diócesis, y son benditas por el señor obispo” (20/03/2018).

Una vez acabada la celebración en la que se entiende que los Cristos quedan benditos, los familiares y vecinos que no están a cargo del Cristo familiar y de acompañarlo a su bendición, se congregaban a la entrada del Templo de San Pedro y San Pablo para esperar a sus Cristos y formar de nuevo los contingentes.

“Terminando se van formando otra vez poco a poco los grupos porque van saliendo conforme van pudiendo [...] salen los Cristos, [...] y se van

formando conforme van saliendo pues músicos que ya han sido previamente contratados vuelven a formar parte del contingente y van pequeños contingentes unidos unos a otros, no hay espacio [...] El sacerdote se queda al salir del templo, atraviesa hasta la mitad del atrio y se da la vuelta para entrar al templo de soledad, sí?, ahí se queda el sacerdote con los apóstoles y se sella la procesión de Cristos ya solos” (20/03/2018).

Esto es un momento es muy representativo de la estructura social y la vida cotidiana en Cadereyta, ya que, población y autoridad eclesiástica, tomaban su camino, continuaban sus prácticas religiosas cada quien por su parte, pues era el momento en que la interacción con la autoridad católica ha concluido, o lo que es lo mismo, la participación del sacerdote en el ritual ancestral iniciaba cuando recibía a los Cristos -a la entrada del templo-, y terminaba al dar la bendición a los Cristos familiares.

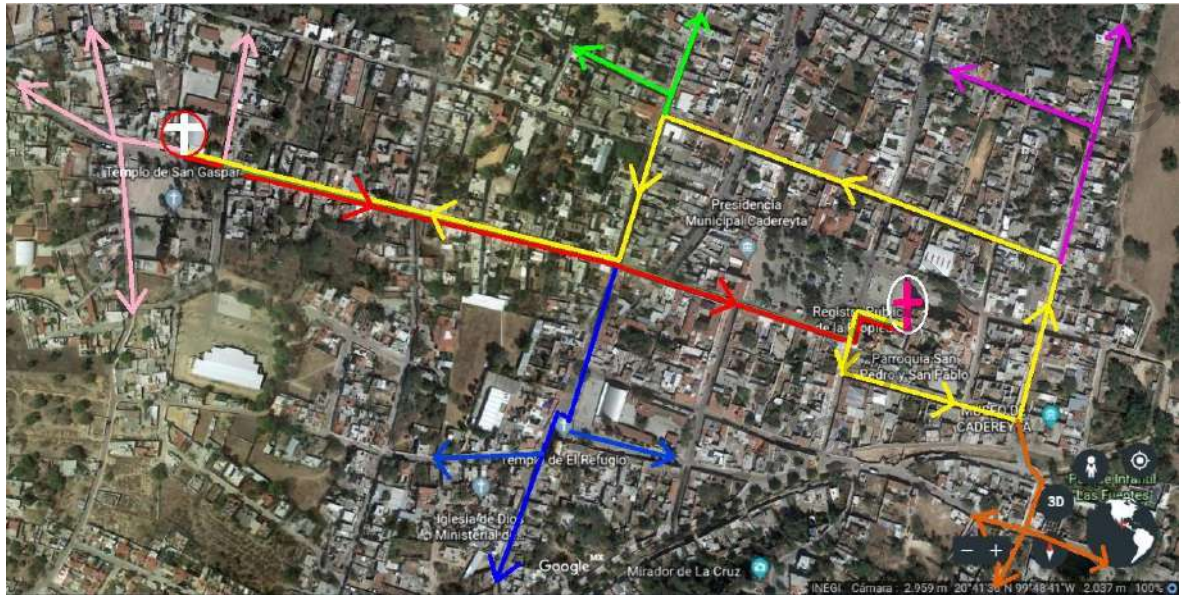
“El sacerdote se queda ahí [en la parroquia] porque ahí se hace el primer altar, recordemos que una de las tradiciones y también en la manera de culminar el Jueves Santo es visitando las siete casas. El templo de La Soledad es la primera visita, el templo de La Santa Escala o capilla de la Santa Escala segunda, la capilla de San Judas Tadeo, que es una anexa al templo, tercera casa, el templo de la Conchita, la Concepción, en el barrio de La Concepción que está detrás de la iglesia, más hacia el lado oriente, cuarta casa, el templo de El Refugio quinta casa, el anexo del templo de El Refugio, sexta casa, y el templo de San Gaspar, séptima y última casa que hay que visitar. Son los siete altares, las siete casas, los siete puntos que se visitan” (20/03/2018).

Eso es lo que el sacerdote y sus colaboradores llevan a cabo mientras tanto, o al mismo tiempo:

“Se hace una procesión saliendo del templo hacia la izquierda tomando la calle Melchor Ocampo, dando la vuelta en lo que hoy es Guillermo Prieto, de la Guillermo Prieto hasta la calle Ezequiel Montes, de la Ezequiel Montes

hasta la Guerrero, de la Guerrero todo Guerrero atravesar hasta Zaragoza, de Zaragoza subir hasta la esquina de Hidalgo [...] ¿Por qué de esta manera? porque fíjate daban la vuelta a la izquierda y al llegar a la esquina de la Calle Guillermo Prieto con Ezequiel Montes y de ahí se iban los que iban para Fuentes y Pueblo Nuevo, iban tomando su camino, se desprende ese grupo y se va. Entonces acá llegaba a la esquina de Ezequiel Montes y Guerrero y unos se iban para El Llano, tomaban su camino, continuaban y se atravesaba la calle Guerrero con Ocampo de ahí bajaban unos los que se iban para El Rincón, o si no se bajaban por esa calle se iban hasta la calle Zaragoza que era más fácil para ellos, porque la calle Guerrero atraviesa la ciudad de Poniente a Oriente, la calle Zaragoza va a dar precisamente a la bocacalle que atraviesa la carretera San Juan del Río-Xilitla, que es nueva, en 1962, atraviesan la carretera y se van hasta Santa Bárbara, entonces venían de ahí los del Rincón, los de Santo Domingo, los de Santa Bárbara, los de San Juan de La Rosa, entonces, iban varios grupos y ya de ahí se desprendían y se iban; seguían y daban la vuelta enfocados hacia el Sur, y en la esquina de Hidalgo con Zaragoza de ahí se iban los del Refugio, los de La Magdalena, los de San Diego, entonces ya se iban ellos, y seguían en San Gaspar pues los que iban para San Gaspar, para Los Vázquez, para Puerto de la Concepción, para el Chiquihuite, Ánimas y todos” (20/03/2018).

Mapa 4. Vista satelital de la cabecera municipal de Cadereyta de Montes (se indica la ruta que sigue la procesión).



Recuperado de <https://www.google.com.mx/maps/place/Cadereyta+de+Montes,+Qro.>

Cuadro 2. Simbología

Símbolo Ubicaciones o direcciones



Punto de partida Templo de San Gaspar



Punto de llegada Parroquia San Pedro y San Pablo



Trayecto de La Procesión de Los Cristos, ida



Trayecto de La Procesión de Los Cristos, regreso



Dirección Fuentes y Pueblo Nuevo



Dirección El Llano



Dirección El Rincón, Santo Domingo, Santa Bárbara, San Juan De la Rosa



Dirección El Refugio, La Magdalena, San Diego



Dirección San Gaspar, Los Vázquez, Las Ánimas, Puerto de la Concepción, Puerto del Chiquihuite

En San Gaspar se recuerda lo que sucedía en esta parte final de la Procesión de Los Cristos.

“De regreso [ya en casa] digamos se guardaba el Cristito, se le llamaba: ‘tender al Cristito’, tender era el simbolismo de darle sepultura, se le desprendía de la Cruz, porque es desprendible la imagen que tenemos, el santito es desprendible, se desprende, se guarda, se cubre y simbólicamente se le da sepultura no?, aunque es Jueves Santo, simbólicamente se le da sepultura. Eso lo hacen tradicionalmente las mujeres y también quien porta al Santito, a la imagen, son los varones siempre, siempre los varones de la familia” (60 años).



Fotografía 9. Tender al Cristito

Cristo familiar siendo tendido, es decir, liberado de clavos y espinas, y bajado de su Cruz. Jueves Santo. Fotografía tomada por Efraín Villagrán. 2016

De la misma forma, se recuerda en Puerto del Chiquihuite:

“Llegando de la procesión, el Santito se baja de su nicho y queda la pura Cruz en la vitrina, se envuelve y se guarda. Se destapa hasta el sábado de Gloria y ya supuestamente cuando resucita ya en la tarde, como a eso de las siete” (45 años).

Otro testimonio de una persona del mismo barrio concluye y confirma:

“Llegando de la procesión lo acuesta uno, le afloja uno sus clavitos de sus manos, de sus piecitos, su coronita se la afloja uno, y ya el día sábado en la noche que lo levanta uno, serán las once, doce de la noche, lo mete uno a su nichito y ahí ta. Esa es la tradición” (67 años).

Desde el momento de efectuarse la antigua secularización pudo iniciarse un detrimento progresivo del poder de las autoridades de los pueblos y/o barrios, detrimento que, aunque avanzando lentamente, no se detendría, debilitando la propia estructura de poder de los pueblos originarios en Cadereyta, misma que se fue diluyendo poco a poco con el correr del tiempo y a fuerza de los acontecimientos políticos que en distintas épocas se sucedieron en Cadereyta, el estado y el país.

Ya sin la propia estructura política de aquellas etnias, es decir, sin el cabildo ni el gobernador de la República de indios -que alguna vez tuvo tanta importancia en todo el semidesierto y la Sierra Gorda queretana-, las prácticas sociales quedaron en la memoria de sus pobladores mismas que fueron transmitidas de generación en generación, de lo que dan testimonio las personas que accedieron a compartir sus experiencias y prácticas religiosas, quienes aun habiendo perdido -a través del tiempo- el contacto con el origen de sus costumbres, las han conservado con celo y afecto impresionantes, costumbres que, tomando en cuenta la descripción de Guillermo Prieto que data de hace más de 160 años, no habían cambiado demasiado desde el Virreinato hasta poco antes de la Reforma, así mismo tampoco había cambiado demasiado desde la época de liberales como Prieto hasta nuestra época.

Es con el siglo XXI que llega un nuevo desafío para la población originaria de Cadereyta y para su cultura, su identidad, sus usos y costumbres a través de un nuevo cambio social de origen externo cuyas características analizaré a continuación para pasar a considerar actores y acciones sociales actuales dentro de un marco religioso pero en un ámbito de lucha de poder; aunque para llegar a eso ha sido necesario entrar en la historia, ya que los espacios rituales, los tiempos rituales, las características de la procesión, el trayecto, incluso los cambios que abordaré etc., no podrían ser dimensionados ni entendidos sin conocer el origen, la historia y el contexto de este ritual y de las personas que lo llevaban a cabo, mismas que pudieron aprovechar su situación de segregación valiéndose de sus propias formas y recursos sociales pues al ser fundada la República de indios de San Gaspar obtuvieron un espacio, y con eso la posibilidad de organizarse, según sus usos y costumbres, sentando bases de la identidad local.

Finalmente, considero que puede ser la Procesión de Los Cristos un ritual representativo no solo del modo en que se formó la sociedad cadereytense, sino del poder que –en aquella sociedad- lograron erigir los pueblos de origen indígena compuestos de pames, jonaces, ximpeces, guamares y otomíes que se asentaron alrededor de la Villa de españoles. Gracias a su capacidad de regirse por sus propios usos y costumbres; por lo tanto me parece encontrar, en la historia y continuidad de este ritual, un signo de su presencia negada, de la capacidad social de los originarios para sobreponerse a las dificultades sistemáticas que fueron impuestas por distintos autoridades y con intereses específicos – evangelizar- en el camino de su proceso y desarrollo histórico; un interés por preservar la propia identidad, simbolizada y objetivada en el día más importante de la Semana Santa, transmitida y heredada de las familias originarias a las actuales; una concentración de tal magnitud que podría fácilmente haber dado la impresión de que por un día desaparecía la dominación, o aún más, como si no hubiera existido nunca un estigma de segregación y de autoexclusión frente a una

sociedad cambiante pero por mucho tiempo adversa a los pueblos indígenas; dominación vencida por un día y cimbrada para todo el año, desobedeciendo a través de un ritual, incursionando en la Villa, en la ciudad de Cadereyta, desde la antigua República de Indios, mostrando su forma de ser y su propia forma de hacer sus honras religiosas, un día en el que a la par de la conmemoración de la pasión de Cristo y la salvación de sus fieles, se veía restaurada la dignidad de aquellos estratos más bajos de Cadereyta; así tiene sentido la apreciación de quien –en la actualidad- habla de este día como una fiesta, pues se celebraba la propia identidad de la población de Cadereyta manifiesta en su fervor religioso y en su multitudinaria congregación, fervor no propiamente católico, lo que le atrajo detractores y reproches como los de Guillermo Prieto quien mofándose, ironizó sobre los usos y costumbres de la gente de este lugar.

6. Cambio Social

6.1 Modificaciones al ritual

Cabe recordar que la Procesión de Los Cristos es un ritual con por lo menos trescientos años de antigüedad; que es propio de las primeras comunidades indígenas, vecinas de la antigua Villa de españoles y actual cabecera municipal de Cadereyta, y que hasta hace menos de diez años fue un ritual multitudinario al que incluso acudían personas de lugares muy alejados del municipio de Cadereyta. Desde su origen se llevaba a cabo el día Jueves Santo, entre las 3 y 4 de la tarde; partía del templo del barrio de San Gaspar –antes República de Indios- hacia el templo de San Pedro y San Pablo –antes convento franciscano-, que el ritual duraba todo el día siendo la Procesión de Los Cristos su máxima expresión colectiva; que su organización no dependía del clero secular y de la administración parroquial, sino que se basa en el parentesco y las relaciones familiares, que todos los requerimientos para la realización del ritual corren a cargo de las propias familias y que pese a su importancia y a que por siglos se realizó en Semana Santa, no figura en el calendario ritual y/o de celebraciones

católicas de Cadereyta aun cuando se celebraba uno de los días más importantes de la denominada semana mayor.

No encontré datos para probar que este ritual era dirigido por alguna autoridad eclesiástica específica oficial aun cuando tuvo que haberse convocado y realizado con el consentimiento de los franciscanos del Convento de San Pedro y San Pablo; tampoco encontré evidencia de que lo dirigieran, encabezaran o promovieran los sacerdotes seculares después de su llegada a Cadereyta en 1754.

“En cada punto de los que viene, de los convocados, cada uno viene ya asignado a un responsable que ha ido pasando por tradición ¿sí?, pero no hay una mayordomía como la del Santo fulano porque no es una conmemoración de festividad patronal [...] no hay una organización que los mandate que les de órdenes, que les diga” (20/03/2018).

Este hecho es de suma importancia ya que es muestra de que este ritual implicaba una manifestación autónoma de la autoridad eclesiástica, es decir, que, pese al proceso forzado de evangelización, con el tiempo las personas aprendieron a vivir el fenómeno religioso de maneras distintas, ya fuera a partir de sus propias concepciones y/o de la mano de una doctrina católica más o menos rigurosa. Pero ¿el hecho de carecer de una autoridad institucional que los ordene implica que el ritual es erróneo? ¿Lo hace inválido o ilegítimo?

“Toda esa cantidad de personas que se ocupan, que se entregan, que trabajan, tiene que haber alguien que las organice, quien ensaye el coro monumental, quien haga todo lo que se necesita, desde el altar monumental porque ya no se puede celebrar dentro de un templo, se tiene que celebrar en el atrio porque son procesiones multitudinarias, entonces sí hay un grupo en Cadereyta de organización de los rituales de Semana Santa. El pueblo de Cadereyta tiene organizadores para toda la logística, para todas las representaciones y ritos de Semana Santa, desde el viernes de Dolores, los altares de Dolores, el Domingo de Ramos, el que se adornen las calles, se

pongan las palmas, vengan los apóstoles, que desde el Domingo de Ramos van los apóstoles, el burrito en vivo para que vaya nuestro señor, el sacerdote representa a Cristo, el coro que canta” (20/03/2018).

Esto quiere decir que, de manera independiente con respecto a la autoridad eclesiástica, por costumbre, por encargo con respecto a la familia, o por ambas razones las personas buscaron hacer lo necesario para conseguir un objetivo religioso común; generando responsabilidades para coordinar esfuerzos y llevar a cabo lo necesario para el culto religioso, o mejor dicho, para las prácticas religiosas locales del tiempo de Semana Santa. Aun con esto la procesión y todo el Jueves Santo no serían iguales sin la participación de la autoridad católica del sacerdote.

“Cada barrio, cada capilla y cada comunidad, tienen un principal y un encargado que ha pasado por generaciones, aquí en Cadereyta. Tenemos a la familia de los Puebla, y te puedo mencionar muchas familias, los Hurtado, los Hernández, muchísimas de la cabecera, pero de las comunidades está el caso de los Villagrán, y no ha sido una generación, varias generaciones [...] entonces son los que acuden al llamado del sacerdote, y es el señor cura el que tiene el poder de convocatoria, y es finalmente el señor cura el que hace ese cambio” (20/03/2018).

Así pues, poco antes de la modificación del ritual alrededor del año 2010 se relevó al sacerdote de la Parroquia de Cadereyta, hecho que recuerdan todos los entrevistados. A partir de ese suceso comenzaron a darse una serie de acontecimientos atípicos, pues –según testimonios- antes de llegarse el tiempo de celebrar la primera Semana Santa, una vez instalado el nuevo sacerdote, ya no se dio continuidad a la organización de la Procesión de Los Cristos, como era costumbre, así como otros eventos religiosos locales que se realizaban durante este la semana. Un entrevistado del barrio de San Diego comentó: “el padre Ray que llegó, él fue el que dijo: saben qué señores el Jueves Santo ya no va a ser la procesión, va a ser hasta el viernes” (56 años).

En aquel momento las situaciones aquí narradas debieron darse de un manera más fluida y en ocasiones de forma paralela; por ejemplo el sacerdote pudo convocar reuniones de personas distintas a las que participaban de la organización en sus respectivos barrios -sin que éstas últimas supieran lo que sucedía- con el objetivo de transmitir y/o preparar la difusión de la decisión de cambiar no solo la fecha de la Procesión de Los Cristos, sino de implementar una serie de modificaciones a las prácticas relativas al culto religioso cadereytense, o dicho de otra forma, pudo el sacerdote valerse de personas seleccionadas para preparar e implementar una serie de cambios a las prácticas religiosas locales de Cadereyta; y esto toma sentido al escuchar los testimonios que coinciden en que antes de llegar la Semana Santa el mensaje del cambio de día de la procesión fue transmitido por el sacerdote, e incluso por otras personas que no forman parte de la institución católica:

“Ya nos habían dicho que ya no iba a haber Procesión de Cristos, ¡que ya no iba a haber Procesión de Cristos!” (62 años).

“Se dio el cambio porque por carteles, por la misa dominical, por la misa del padre que llegó aquí a Cadereyta en su momento dado, el padre que llegó aquí el Ray, el padre Ray que llegó, él fue” (56 años).

“Dio su indicación y dijo que era una disposición y que así tenía que ser [...] Lo estuvo diciendo en todas las misas [...] Si, si para que se enterara todo mundo, les dijo: es así y así y así y así va a ser. Y ya que lo dijo a todos, pues él es el señor cura, pues así será, pues cállate la boca” (61 años).

“El padre que quería un comité [...] él formó un comité lo cual nomás pide, haber pregúntale a una persona de las que está ayudando cuánto le corresponde de la iglesia por andar haciendo estas cosas, ¿sí?” (58 años).

En el barrio de El Refugio compartieron recuerdos sobre las actividades de Semana Santa en Cadereyta y sus tradiciones familiares:

“Mi papá fue una de las personas que participó alrededor vamos a hablar de sesenta y cinco sesenta y siete años, haciendo esto de la Semana Santa [...] era su devoción que tenían ellos ¿sí?, participar en la Semana Santa en la organización y todo eso, y pues así pasó durante muchos años verdad, hasta que llegó el padre este que, el padre Ray” (62 años).

Es similar el caso de otros individuos y sus familias quienes participaban de la organización y realización durante la Semana Santa, incluyendo la procesión.

“Mira yo desde que tengo uso de razón, yo tengo treinta años, y a los ocho años, me acuerdo que mi abuelito, que es José Guadalupe Mejía Briseño, me llevaba a hacer “el huerto” de El Refugio, los días Jueves Santo [...] el huerto en aquel tiempo lo hacían mis tíos que es este Saúl [...] él le ayudaba a mi tío Hermelindo que era su papá verdad, y entre nosotros hacíamos El Huerto, y preparábamos y organizábamos a partir de las tres de la tarde ahí en el Refugio [el propio entrevistado señala en otra parte de la entrevista que se trata de los Cristos que bajaban de otros barrios y se congregaban en El Refugio para dirigirse al barrio de San Gaspar y salir todos de allá en procesión]” (30 años).

Lo anterior muestra que, en sus respectivos barrios, la gente participaba de la organización de la Semana Santa, o, mejor dicho, colaboraron por generaciones en la organización del culto religioso local junto a sus familiares y vecinos, sin embargo, aquella Semana Santa del 2010 les fue imposible continuar sus prácticas religiosas tradicionales y familiares, experiencia que como organizadores barriales del culto religioso cadereyense narraron.

“Cuando quitaron la Procesión de Los Cristos, este padre que [...] la quitó llegó, y pues se llegó el tiempo de la Semana Santa y nosotros normalmente, con un mes, un mes y medio antes de la Semana Santa con tiempo, nosotros íbamos y le avisábamos: sabes que padre, estamos ya

preparados para hacer esto, ¿sí?, entonces no sé si ya lo quedarían quitar o quién sabe verdad, pero el chiste es que él se hizo tonto y no nos autorizó para hacer todos los preparativos sino que ‘después, después...’; se pasó el tiempo y pues no, no veíamos interés, se venía el tiempo encima y no veíamos interés en que nos apoyara para hacer lo de la Semana Santa” (62 años).

Un testimonio de una persona distinta agregó:

“Hubo reuniones a principios de año donde acudieron personas que ni siquiera nos echaban la mano, y estas personas en conjunto determinaron que [...] el argumento del señor cura era de que Jesús no había muerto el jueves y ya lo andábamos paseando en la cruz, que se vino a cambiar la peregrinación de Cristos al día viernes. La gente que fue en ese momento no era gente de nosotros verdad, no nos ayudaba en ningún sentido a hacer nada [...] y ya nosotros cuando nos acercamos llegó la Semana Santa vimos en los programas que este pues que no iba a salir la peregrinación de Cristos o sea que el jueves no se iba a hacer, se iba a hacer el viernes” (30 años).

Ese fue el primer momento crítico que desató todos los demás hechos y toda una serie de implicaciones que rebasan el aspecto religioso, y que se sintetiza en el siguiente testimonio: “el padre Raymundo fue quien nos hizo favor de quitar la tradición” (30 años).

Aquí quiero apuntar algo que me llamó mucho la atención -sin olvidar el peso de la religiosidad local- y es que no existió una oposición o resistencia generalizada, como pudiera pensarse tratándose de un ritual que fue significativo por largo tiempo; sin embargo y respondiendo a esa cuestión, me fui dando cuenta en el transcurso de las entrevistas y de la observación participante que, para una acción de ese tipo, tuvieron que haberse suprimido alguna o algunas condiciones sociales. Siguiendo con la descripción de los hechos y tomando en cuenta los testimonios anteriores, es muy probable que en aquellas reuniones mencionadas, en efecto se planteara una perspectiva, interpretación o criterio del

sacerdote -con respecto a las prácticas religiosas- a grupos distintos a los que llevaban a cabo la organización, quienes posteriormente difundieron las nuevas determinaciones de la parroquia; a lo que hay que agregar el hecho de que - según los entrevistados- desde el templo, antes, durante o después de la misa, se estuvieron enviando “mensajes” sobre el cambio de día de La Procesión de Los Cristos, o la razón por la cual se hacía el cambio, hasta que el mensaje se insertó para ser obedecido, tras convincentes argumentos:

“El señor cura nos hace ver que no tenía razón de ser en jueves puesto que Cristo no ha pasado por el viacrucis que es hasta el viernes, y que el jueves es solamente la misa de conmemoración y el lavatorio...nos dice que no tiene por qué haber un Cristo porque no ha sido crucificado en jueves; que la Procesión de Cristos tendría que hacerse en viernes y después de las tres” (61 años).

“Bueno, finalmente la diócesis de Querétaro dice que estamos mal que finalmente la procesión debe de ser el Viernes Santo, después que crucifican a Jesucristo” (56 años).

“Yo pienso que sí estuvo bien que se cambiara para el día viernes, porque supuestamente Cristo murió el día viernes, entonces cómo lo traiba uno ya crucificado antes de tiempo [...] Bueno sí lo sacaba uno o sea ya la imagen, pero digo si está uno festejando la muerte de Cristo o sea digo en este caso la pasión-muerte de Cristo y todo eso, resurrección, entonces si digo estábamos posiblemente en un pequeño error porque sacábamos nuestros Cristos antes de que Cristo muriera y supuestamente él muere el día viernes a las tres de la tarde, entonces por eso la procesión se hace después de las tres de la tarde ya con los Cristos, las imágenes, le digo entonces hay si en ese caso si está bien pero digamos nosotros si lo sacamos hasta el día

viernes, antes si lo sacábamos el día jueves, pero ya que se hizo el cambio y como digo viéndolo bien, si es el día viernes”. (68 años)

“Esto es un evento religioso, entonces en la parroquia se dio la instrucción de que La Procesión de Los Cristos no fuera en jueves sino fuera en viernes, eso este, a muchos dividió (60 años).

Ante tal situación y de una manera particular se dieron casi de inmediato algunas manifestaciones de descontento y desacuerdo debido a tal determinación y proceder de parte del sacerdote, por lo que algunas personas se vieron involucradas en polémicas tanto con el sacerdote, como con ciertos vecinos. Los desacuerdos fueron escalando niveles de intensidad, lo que puede observarse en las experiencias que por su parte tuvieron algunas personas.

“Nosotros le llegamos a decir: padre yo veo que usted está mal en quitar esto verdad porque mire, cuánto tiempo tiene de antigüedad esto y nomás usted, para empezar, usted es una persona que no es ni de aquí ¿sí? ¿cuántos años va a estar aquí? Uno, dos, tres, cinco y se va (62 años).

Y en otro caso,

“Fuimos a hablar con el señor cura y [...] fue algo muy fuerte porque mis tíos estaban sumamente enojados [...] en ese entonces verdad, levantó un poco la voz de uno de mis tíos, yo creo el padre sintió que lo iban a agredir físicamente o algo así [...] mi tío inclusive llegó por ahí a aventarle al señor cura [...] y al último salió en que nos retirábamos y acatábamos la orden o nos iba a excomulgar a todos, así nos lo dijo el padre en ese entonces, el padre Raymundo [...] Lo único que dijo para corrernos fue: ‘saben qué, se me van todos ya, esto se hace así, es más, son órdenes del obispo y se van o los excomulgo a todos’, y nosotros optamos por irnos verdad y, en su momento este, nos quedamos medio ciscados por lo de la excomunión” (30 años).

Pero al parecer no solo a través de los posibles *principales* de cada barrio, sino que incluso a título personal se buscó en repetidas ocasiones la interlocución con el sacerdote para la argumentación de una clara postura de inconformidad, sin encontrar condiciones ni posibilidades de una aceptable interlocución o diálogo.

“Yo le hice una pregunta: padre, le digo, una pregunta, sí, dice, dime; y esto es a nivel Estado que hayan quitado La procesión de Cristos ¿por qué? Bueno, le digo, porque en Villa Progreso va a ser a las diez de la mañana su procesión, en Ezequiel Montes pues en la tarde inician la procesión apenas se va a hacer el primer año, Vizarrón va a tener su procesión [...] me dijo, no era una palabra que me tenía que contestar así: pues vete para allá” (58 años).

En estas circunstancias se llegó el tiempo de Semana Santa, sin que hubiese un diálogo, acuerdo o resolución de manera concertada o convenida con respecto al cambio de día de la procesión, entre otros cambios paralelos, implementados progresivamente, fue que algunas personas y *principales* se ‘retiraron’ de la organización al tiempo que nuevos grupos tomaban la responsabilidad de organizar los preparativos que anteriormente realizaban por costumbre los *principales*, dando lugar a la división –y quizá confrontación- mencionada. En otro testimonio se confirma la tensión latente, que aflora de manera clara antes y durante la procesión.

“Te invitamos para que oigas que todos estamos en desacuerdo del comité que, todos los que ves, todos somos voluntarios [...] es que ellos quieren hacer las cosas a su manera y no [...] Oye pues pedían limosna que para lo de la Semana Santa y agarraban dinero para el mariachi, para su cumpleaños del señor cura, pues no, ¡no va! Inclusive ahorita yo ya les dije que para qué piden esa camioneta, y una ayuda es buena, pero que vaya adelante porque los que vienen ahorita a caballo, los judíos que les llaman,

hasta los caballos, ¡si así se espantan con la gente los caballos ahora un vehículo delante de ellos!, o en medio de los caballos ¿¡cómo!? No es muy bonito, todo está bien, pero hay que saberlo organizar también” (58 años).



Fotografía 10. Desobediencia I

Un solo Cristo bajó de San Gaspar acompañado de su familia, con unas cuantas garrochas y quemando copal. Fotografía tomada por Efraín Villagrán. 2016

Así que el Jueves Santo de 2010 no se vio lo que por siglos se hacía presente: la multitud de Cristos acompañados de música, rodeados de adultos, ancianos, niños, niñas, garrochas, etc., sin embargo ese mismo jueves, un Cristo bajó de San Gaspar acompañado de su familia, con unas cuantas garrochas, su sahumador quemando copal; llegó al atrio de la iglesia de su barrio, y frente a la entrada al templo de San Gaspar de los Reyes, sobre la calle Hidalgo esperó un tiempo a que llegaran los demás Cristos, como sucedía cada año, pero eso no sucedió. nadie más llegó a la cita, a pesar de eso, el Cristo salió en procesión por la calle Hidalgo hasta tomar la calle Melchor Ocampo, llegando al templo y parroquia de San Pedro y San Pablo.

Aquel Cristo entró al templo sin que, como antaño, lo recibiera el sacerdote. No lo acompañaba nadie más que los encargados de llevarlo dentro del templo y cargarlo de pie durante toda la celebración, y como no había más Cristos se colocaron al frente, apenas a un costado del camino que va de la entrada directamente al altar. Durante el trayecto hubo miradas desconcertadas de los presentes; una vez dentro, apenas acomodándose, la familia y el carguista fueron “invitados” a retirarse a otro lugar más discreto, según el testimonio del señor Villagrán.

“El cura obviamente no lo vio bien y él desde su lugar, que es muy muy importante, como esto es una tradición religiosa, pues él dice qué está bien y qué está mal. Lo que puedo decir es de que no le ha parecido al cura del lugar y pues sí, un poquito nos dice, nos señala ¿no?, porque la tradición es: la procesión y entrar a misa, entonces nos ha señalado como los que no obedecemos, nos ha señalado como los que insistimos ¿no?, en obedecer ¡eso es algo importante eh!, ¡pesado! a mí me pesa eso, pero aun así considero que puede ser la fuerza de la tradición, sigue siendo más mayor y por eso seguimos. En alguna otra ocasión dentro de la celebración también

nos pidieron como hacernos a un lugar más discreto, como que no estuviéramos ahí con nuestro Cristo ¿no?, con nuestra imagen, como que háganse a un ladito porque vamos a hacer la celebración solemne del Jueves Santo, y les dijimos: ¡no! ¡les dijimos que no!, que ahí nos íbamos a quedar todo el tiempo; y ahí nos quedamos”.



Fotografía 11 Desobediencia 2

Un solo Cristo bajó de San Gaspar acompañado de su familia, con unas cuantas garrochas y su sahumador quemando copal. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2016.

Terminando la celebración en el templo de San Pedro y San Pablo, el Cristo de San Gaspar salió, se levantaron sus garrochas y se encendió el sahumador, congregándose su familia alrededor suyo, para dar el mismo recorrido de regreso por las calles de Melchor Ocampo, tomando después la Guillermo Prieto, posteriormente la calle Ezequiel Montes hasta la calle de Guerrero, y de ahí a la calle Zaragoza y hasta tomar nuevamente la calle de Hidalgo para llegar a San Gaspar, regresando a su morada familiar para recibir las últimas honras de ese

día, con una reverencia y solemnidad, tal como si se tratara de un difunto familiar al que se va a despedir.

Así terminó el Jueves Santo de 2010 en la Procesión de Los Cristos solo uno bajó de San Gaspar. Los años posteriores se fueron agregando y excluyendo Cristos y familias, músicos, garrochas, etc. Todas las siguientes y consecuentes implicaciones, por ejemplo, las interpretaciones con respecto a los cambios y la manera en que se dieron, así como las razones o motivaciones para proceder de tal o cual manera de parte de los cadereytenses ante este cambio social impuesto de alguna manera, son materia del siguiente análisis, concluyendo de esta manera la descripción empírica sobre este cambio.

7. Imposición y Desobediencia

7.1 Análisis de la acción social

En este apartado me interesa analizar: 1) el potencial de algunos individuos y sus grupos sociales –familiares en este caso- quienes con sus acciones y obras pudieran producir una diferencia; y 2) de qué manera son capaces -esos mismos grupos familiares- de sobreponerse a las obras de otros actores o grupos sociales, con características distintas y usuarios de otro tipo de recursos -como puede ser el sacerdote.

7.1.1 Estructura y recursos simbólicos

Una vez conocida la historia del origen y el proceso del ritual de la Procesión de Los Cristos, los elementos estructurales sociales y políticos que lo mantuvieron vigente por siglos, así como la secuencia de hechos que constituyen los cambios a las prácticas religiosas cadereytenses, pasamos al análisis de la acción contenida en el cambio social descrito anteriormente. Comenzaré dando cuenta de la magnitud de las alteraciones -provocadas por el cambio- a las prácticas religiosas locales en la estructura social tanto de los individuos como de los grupos sociales de Cadereyta y sus barrios aledaños; por lo tanto analizaré en primera instancia el cambio social a partir de las “reglas y recursos” que los

actores sociales o agentes del cambio utilizaron para llevar a cabo sus acciones, los instrumentos sociales que emplearon, los agentes para construir su acción social, tanto en su materialización como en su significación; posteriormente haré una evaluación estructural del impacto del cambio a partir de los aspectos generales que, según Giddens (1998), intervienen en la acción social. Los actores o agentes cuya acción social investigo son:

- La iglesia católica que a través del sacerdote ordena las modificaciones, y gente que lo apoya,
- Las personas que se oponen a la decisión del sacerdote, es decir, al cambio en el ritual.

Aquí es conveniente recordar y puntualizar que con “reglas y recursos” sociales me refiero –siguiendo a Giddens (1998)- a “conjuntos de relaciones de transformación” que a su vez tienen carácter “habilitante-constrictivo”, es decir, que como pueden facilitar situaciones, también pueden ser utilizados para negar posibilidades; estas “relaciones en los procesos de transformación” se encuentran en las propias relaciones sociales que los individuos y los grupos sociales sostienen todos los días entre sí, así como con instituciones y autoridades, reconocidas por ellos o no. Un ejemplo de estas relaciones son las representadas por códigos, normatividades, leyes, etc., que delimitan las posibilidades de acción de los individuos en grupos sociales diversos como las sociedades del campo y la ciudad -p.ej., las escuelas, y las familias- pues restringen la acción social en cualquier aspecto, reservando un espacio con una amplitud relativa de opciones para el individuo y sus necesidades, tanto en lo privado como en lo público p.ej., cómo trasladarse, cómo comportarse en la iglesia, cómo responder a los demás en la mesa, a quién respetar, cómo compartir y con quién hacerlo, etc.; entonces, siguiendo el mismo ejemplo y en primera instancia, todo lo que no está prohibido -por las normatividades u otro tipo de códigos de conducta- está permitido y representa una posibilidad de acción social en uno, en varios o en todos los grupos sociales en los que el individuo se relaciona durante su vida -medio

laboral, asistentes a la iglesia, usuarios de transporte público, jugadores de un equipo de futbol de barrio, etc.- y en tanto sus acciones resulten en mayor o menor grado innovadoras, o diferentes a lo que se espera, escribe Giddens (1998), pueden efectivamente resultar en una transformación de la estructura desmitificando la propia normatividad, la tradición, la ley, la autoridad, etc., para modificar, e incluso eliminar, los límites que representan los códigos que gobiernan la acción de los individuos, así mismo también pueden resultar en la continuación, interrupción o adaptación de la acción social que se ve frente a una limitante y encuentra satisfacción, el resultado esperado, una ventaja, etc., variando o alterando en distintos grados las formas de acción respetando o no los códigos, las normas, las leyes, la tradición, etc.

Así pues, aquellas relaciones sociales y conjuntos de relaciones pudieron ser estratégicamente utilizados p.ej., para producir efectos en diferentes actores sociales y así en la estructura simbólica, y consecuentemente en las acciones sociales de los grupos y sus individuos, como las familias cadereytenses; o en su caso también pudieron ser utilizados –a través de las relaciones- para rechazar o neutralizar los efectos consecuentes a las acciones de otro agente. Los tipos de recursos utilizados hablan de los actores por sus propias acciones, no así sus discursos; estos recursos los puedo diferenciar en dos tipos, según la propuesta estructural:

- Recursos asignados: generan mando sobre objetos, bienes o fenómenos materiales,
- Recursos atribuidos: generan mando sobre personas y actores.

A continuación, clasifico de acuerdo a lo narrado por distintas personas, entre uno y otro tipo, los “recursos sociales” utilizados por los diferentes actores antes mencionados. Sin embargo, antes debo advertir que la identificación de los recursos se da a través de los testimonios que implícitamente mencionan los acontecimientos, es decir, al momento que los recursos y reglas en cuestión

fueron implementados, por lo que a las narraciones adjunto una denominación mía del recurso implícito.

Sacerdote

Recursos asignados

- Derecho a disponer de recursos económicos. Es la relación autoridad eclesiástica – localidad.

“Se dio el cambio porque se avisó por medio de carteles...” (56 años)

- La facultad para modificar los símbolos religiosos. Es la relación institución religiosa - sacerdote.

“Ya no ves en los altares al Cristo, todos íbamos a darle el beso al Cristo y a dar nuestra limosna, ahora no hay Cristo [...] ahora en esos altares que se hacen tan bonitos, está un cordero y está nuestro señor sacramentado, lleva la sagrada fórmula” (61 años).

- La facultad para modificar los símbolos religiosos. Es la relación institución religiosa - sacerdote.

“Antes se llamaba la procesión del Santo Entierro, ahora no, se llama: Procesión del Silencio” (61 años).

Recursos atribuidos

- La autoridad para dirigirse a los demás. Es la relación sacerdote - feligresía.

“Es el señor cura el que tiene el poder de convocatoria” (61 años).

- La facultad para dar órdenes o mandatos. Es la relación sacerdote - feligresía.

“Lo estuvo diciendo en todas las misas [...] Para que se enterara todo mundo, les dijo es así y así y así y así va a ser. Y ya que lo dijo a todos, pues él es el señor cura” (61 años).

- La autoridad para dirigir las acciones de otros. Es la relación sacerdote – feligresía.

“El padre que quería un comité [...] él formó un comité” (58 años).

- La facultad para interrumpir o entorpecer las acciones de otros.
“Él se hizo tonto y no nos autorizó para hacer todos los preparativos” (62 años).

- El poder de definir estándares sociales de conducta.
“Como esto es una tradición religiosa, él dice qué está bien y qué está mal” (60 años).

Comité

Recursos asignados

- La legitimidad del mandato para solicitar contribuciones económicas a la población. Es la relación *principal-comunidad*.

“Él formó un comité [...] y nomás piden, haber pregúntale a una persona de las que está ayudando cuánto le corresponde de la iglesia por andar haciendo estas cosas” (58 años).

- La posibilidad de disponer, por mandato, de recursos económicos. Es una relación sacerdote-comité:

“Ellos quieren hacer las cosas a su manera y no, pedían limosna que para lo de la Semana Santa y agarraban dinero para el mariachi para su cumpleaños del señor cura” (58 años).

- La posibilidad de crear nuevos cargos. Es la relación sacerdote – feligresía.
“Hubo reuniones a principios de año donde acudieron personas que ni siquiera nos echaban la mano” (30 años)

Recursos atribuidos

- La legitimidad del mandato para asumir funciones. Es la relación *principal-comunidad*.

“los organizadores que digamos, digamos aquí cuando hay [...] Ahí pasan el aviso también” (35 años)

- La validación del mandato y de las modificaciones. Es la relación comité-sacerdote.

“Estas personas en conjunto determinaron que [...] el argumento del señor cura era de que Jesús no había muerto el jueves [...] se vino a cambiar la peregrinación de Cristos al día viernes” (30 años).

- La posibilidad de corregir a los demás. Es la relación comité-comunidad.

“Dentro de la celebración nos pidieron como hacernos a un lugar más discreto” (60 años).

Desobedientes

Recursos asignados

- La autoridad para administrar los recursos materiales. Es la relación *principal-comunidad*

“Nosotros normalmente, con un mes, un mes y medio antes de la Semana Santa, con tiempo, nosotros íbamos y le avisábamos: padre, estamos ya preparados para hacer esto” (62 años).

- La posibilidad abierta de participar sin nombramientos, títulos o jerarquías divisorias. Es la relación individuo – colectivo.

“Todos somos voluntarios” (58 años).

- La legitimidad para decidir. Es la relación familias - Cristos familiares

“Es nuestra imagen” (60 años).

- La autoridad para dirigirse a la población. Es la relación *principal-comunidad*.

“Cada barrio, cada capilla y cada comunidad, tienen un *principal* y un encargado que ha pasado por generaciones” (20/03/2018)

- La legitimidad para pedir explicaciones a la autoridad eclesiástica. Es la relación *principal-sacerdote*.

“Fuimos a hablar con el señor cura” (30 años).

“Nosotros le llegamos a decir...” (62 años).

La clasificación anterior muestra varios elementos, como que el sacerdote es el actor que más recursos despliega o que más recursos utiliza en sus acciones, sin embargo, es notorio que se vale mayormente de recursos atribuidos a

comparación de los asignados; y recordando que aquellos recursos atribuidos “generan mando sobre personas o actores” su conducta es comprensible – aunque quizá no justificable- pues siendo una persona foránea con una autoridad instaurada en la localidad de manera institucional y no personal o vivencial, el sacerdote no cuenta con una serie de recursos que sí tienen los habitantes de Cadereyta quienes pertenecen –en sentido metafórico y simbólico- al entorno, y por tanto conocen y cuentan con los recursos sociales locales, a diferencia del sacerdote quien, desconoce la cultura local y no tiene mayor relación con la población en términos religiosos que la dictada institucionalmente por la iglesia católica.

Aun cuando el sacerdote pueda ser en la práctica un guía espiritual y administrador del culto católico, la religiosidad de los cadereytenses no es un recurso, sino un fenómeno sobre el que no tiene control por más que tenga un papel de máxima autoridad eclesiástica católica; ya que, siendo estrictos, la religiosidad pudiera no pertenecerle pero sí estar más sujeta a su autoridad en la medida que las personas no tuviesen más elementos religiosos ni más cultura ni más historia que la historia y los códigos de conducta que ofreciera y gobernara un culto católico rigurosa y sistemáticamente e invariablemente practicado. Lo anterior me recuerda que aun cuando la iglesia católica es una institución fundadora de la antigua Villa de Cadereyta, sus preceptos y pautas quizá no gobiernan la religiosidad local, generada por los propios habitantes en su vida cotidiana, en relación con su historia y la de su lugar de origen, elementos que al carecer de ellos limitan a la iglesia católica a un status secundario en la religiosidad local, sociológicamente hablando.

Por otro lado, las personas que acataron el mandato el párroco, es decir, los obedientes, emplearon ambos tipos de recursos de una manera más equilibrada a comparación del sacerdote, aunque en menor cantidad, según la información recogida a través de los testimonios; sin embargo esta proporción también es significativa ya que el tipo de recursos y las relaciones de las cuales se derivan

implican el ejercicio de funciones que llevaban a cabo otras personas por costumbre, un nuevo ejercicio y uso relativamente uniformes pero definitivamente atípicos, es decir, las personas aludidas quienes respaldaron las decisiones del sacerdote comenzaron, de manera conjunta, e incluso sistemática, a ejercer cargos incluyendo en sus funciones las actividades que llevaban a cabo los denominados *principales* en Cadereyta. Así mismo, los cambios en las formas de llevar a cabo las mismas y otras actividades que realizaban aquellos *principales* está ligado a las relaciones entre el sacerdote y los nuevos grupos -personas obedientes que pasaron a conformar el comité-, acataron el mandato, asumieron y efectuaron las funciones que contenían las actividades acostumbradas de los *principales* de Cadereyta, sus barrios y comunidades circundantes. Es importante señalar esas acciones pues resulta inviable un desconocimiento y sustitución fáctica de los *principales* por una minoría que de manera unilateral determinó ocupar los roles sociales de aquellos, a menos que se cuente con el respaldo de otra autoridad, lo que pudiera posibilitar lo estructuralmente inviable.

Por su parte, la población que no acató los mandatos del párroco muestran grados distintos de desobediencia en su acción, pues aunque algunos *principales* increparon al sacerdote en un claro cuestionamiento a la autoridad eclesiástica, al grado de una confrontación verbal, no todos llegaron a desobedecer el mandato de no salir el Jueves Santo –o no de manera inmediata, otras personas del común se adhirieron en los años siguientes. Además de no salir el Jueves Santo, otros *principales* dejaron de participar en la organización del ritual antiguo, e incluso en otras actividades relacionadas con el culto religioso, haciendo variar con ambas posturas, la dimensión de los diferentes contingentes: 1) el pequeño contingente que aun baja el Jueves Santo en procesión hacia el templo de San Pedro y San Pablo partiendo del barrio de San Gaspar, y 2) el contingente mayor, pero no multitudinario que se congrega en Viernes Santo para realizar la recientemente Procesión del Silencio. Lo anterior implica, por un lado, que el comité tiene condiciones ideales para realizar sus nuevas funciones sin oposición. Además,

observo otra situación de interés y es que el tipo de recursos empleados y la forma de utilizarlos por los que denomino desobedientes, así como las relaciones de las que se derivan los recursos utilizados en esa ocasión, materializaron la continuidad de las prácticas ancestrales heredadas por los *principales* dentro de la estructura social, así como la intención explícita de entablar relaciones con el sacerdote cuando recién llegó; es decir que las acciones de los *principales* obedecieron a las costumbres de lo practicado y que implicaba la interacción de ambas autoridades en este ritual: autoridad eclesiástica y autoridades locales o tradicionales; lo que quiere decir que los *principales* hicieron por cumplir su responsabilidad y no abandonaron sus responsabilidades sin motivo y sin defenderlas ante la autoridad eclesiástica, sin embargo desde este momento parece poco probable la anticipación, por parte de los *principales*, de las estrategias empleadas por el sacerdote para modificar sus costumbres, quien actuó de manera diferente a la que la población esperaba, de acuerdo con las prácticas sociales de tipo religioso no alteradas de esa manera hasta entonces.

7.1.2 Principios generales en la acción social

Una vez pasada la identificación de “reglas y recursos” y de “relaciones de transformación”, pasaré a dimensionar la acción social a partir de algunos de los principios generales que menciona Giddens (1998), como los Principios estructurales, recordando que por ellos me refiero a las prácticas sociales “de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias” y “como los principios de organización que dan lugar a formas” (p. 211) o diferentes tipos de relaciones en aquellas “totalidades societarias” compuestas de individuos diversos y/o múltiples grupos sociales en interacción; son las prácticas de “raíz más profunda” –o de mayor aprecio y valoración por parte de los individuos- de las que derivan las instituciones o las prácticas sociales con mayor duración en el tiempo de un espacio específico. La anterior definición viene muy bien al caso de las prácticas sociales de tipo religioso, pues una vez revisada brevemente la

historia de este ritual y la historia de la religiosidad de los cadereyense, considero la posibilidad de que las prácticas religiosas materializadas en la Procesión de Los Cristos constituyen un conjunto de prácticas de “raíz más profunda”; ancladas en una historia local y envueltas en la “reproducción de totalidades societarias”, en este caso la sociedad cadereyense que inicia su lento y duro proceso de integración a mediados del siglo XVII, llegando a ser un evento al que con el tiempo se fueron sumando otros sectores sociales para realizarlo –más no para organizarlo, logrando así pasar de generación en generación a través de por lo menos tres siglos, siendo en sí mismo una muestra de las formas de reproducción social forjadas en la religiosidad popular. Muestra también el modo de vida de las mayorías de condición campesina, quienes durante ese día –hasta hace poco menos de 15 años-, manifestaban abiertamente su idiosincrasia durante el ritual. No hace falta abundar demasiado en el aprecio que gozaban estas prácticas dentro de la cultura local, lo que aún se puede observar en la impresionante veneración que algunas familias originarias tienen por sus Cristos familiares, reflejada en la forma de referirse a sus prácticas sociales, a su Cristo familiar, así como los argumentos expuestos al párroco.

“Yo tengo una fe para el Santo Cristo, pero pues tengo que darle gracias haciendo un esfuerzo pues caminando [...] yo pongo un ejemplo, a ver, es como el INBA cuando yo [...] compro una casa [...] vieja la quiero tirar, no quiere que la tire, ¿por qué? Dice no, no como crees, es patrimonio de la humanidad, así dice el INBA, ¿cómo la vas a tirar? ¡Pues yo la compré, es mía! No la puedes tirar, es patrimonio de la humanidad, ¡ah caray qué bien! Y entonces mi uso y costumbre, mi tradición, mi religión; es un uso y costumbre que no pueden derrocarla, no pueden cambiarla nada más porque alguien levanta la mano, o porque es un líder en la iglesia católica o políticamente hablando, no, no. Aquí está un uso y costumbre en el cual la llevamos arraigada desde hace 120 años, de generación en generación; mi abuela me lo dejó, mi bisabuela, la conocí, mi bisabuela, mi abuela, es un

uso y costumbre que no puede cambiar, estamos bien, yo así creo” (56 años).

“¡Es una tradición! No estamos diciendo ni en contra de lo que está diciendo usted o que sea mentira” (45 años).

“Yo le explicaba en ese tiempo al padre que una cosa era el derecho canónico verdad, de que lo que dice la biblia verdad, pero algo que identifica a los pueblos de otros pueblos precisamente pues es su identidad y su identidad tiene mucho que ver con su tradición [...] Nunca lo entendió el señor cura de esa manera y pues aquí están las consecuencias, en qué terminó todo este asunto” (30 años).

“Yo desde un primer momento yo estuve totalmente en desacuerdo yo lo vi muy mal” (62 años).

“No pues me siento mal, veo muy mal, porque quitó mucho [...] un pueblo sin tradiciones es un pueblo sin porvenir” (58 años).

Pasaré ahora a analizar lo que distingo como cinco grandes **episodios** de profundos cambios sociales mismos que representan alteraciones o intentos de modificación a las prácticas sociales más antiguas de un lugar; así como ocasiones en las que generaciones anteriores actuaron en consecuencia frente a los intentos de cambiar sus prácticas sociales acaso modificando por sí mismos aspectos de su comportamiento sin abandonar del todo sus creencias y sus prácticas, o sin cambiar sentidos y significados a pesar de las modificaciones impuestas a sus creencias, que pudieron cambiar por ellos mismos al intentar ser modificadas desde afuera por diversos agentes.

Entiendo los “episodios” como parte de un proceso más amplio y de largo alcance, que, de acuerdo con Giddens (1998), dan muestra de las ocasiones en las que se han realizado cambios a la estructura social e histórica de un lugar determinado. No comienza un episodio y luego otro, sino que en muchas ocasiones se van superponiendo.

Cuadro 3. Episodios de los cambios (o imposiciones socio culturales) 5

| Episodio | Evento | Efecto consecuente | Adopciones o adaptaciones |
|--------------------|---|--|--|
| 1 (1640) | Conquista del semidesierto y Evangelización españolas | Guerra | Rebeldía o sumisión |
| | | Segregación civil y eclesiástica | Bautismo, Formación de cofradías de “indios”. Uso de signos católicos de formas no católicas, Formación de pueblos de originarios multiétnicos. |
| 2 (1754) | Secularización eclesiástica | Control eclesiástico administrativo | Sistemas de Cargos, Adopción progresiva, aunque relajada del calendario y la normatividad católica debido a la segregación. |
| 3 (1873) | Ratificación Leyes de Reforma | Ciudadanización Desamortización de tierras de corporaciones eclesiásticas o civiles | Fin de la autoridad indígena reconocida por autoridades civiles y eclesiásticas, Sistemas de cargos generacionales. |
| 4 (1926) | Intolerancia religiosa oficial | Resistencia | Colaboración con ambos bandos (gobierno y rebeldes), Continuación de prácticas religiosas a escondidas, Ocultamiento de Los Cristos familiares. |
| 5 (2010) | Censura cultural eclesiástica | Desobediencia | Desconocimiento de la autoridad sacerdotal, Distanciamiento de la organización y/o participación de ritos católicos. |

5 Las Imposiciones vienen a representar las obras provenientes de agentes externos dirigidas a una estructura dada como por ejemplo la iglesia católica, la corona española, el estado mexicano, etc. Por otro lado, las adopciones o adaptaciones representan acciones provenientes de agentes internos o integrantes de la sociedad a la cual se dirigen las obras de agentes externos, por ejemplo, los pueblos multiétnicos de los barrios o los actuales habitantes de Cadereyta.

La tabla anterior conjunta diferentes momentos en los que se impusieron condiciones sociales y políticas en Cadereyta, así mismo muestra consecuentes formas de interacción producto de aquellas imposiciones y las correspondientes respuestas de la población, respuestas a las imposiciones de las que derivaron adopciones o adaptaciones culturales. A continuación, escribo brevemente cada uno de estos episodios.

Siglo XVII

Episodio 1. La evangelización de la población cadereytense representa el primer intento de modificar las prácticas sociales más duraderas, en este caso las correspondientes a la religiosidad de los nómadas de la zona del semidesierto, quienes respondieron con guerra abierta por lo menos cincuenta años, para posteriormente, junto con las etnias que llegaron o fueron traídas de otros lugares, como los otomíes, modificar aspectos de su cosmovisión como el hecho de bautizarse, sin abandonar del todo diversas prácticas y creencias propias.

Siglo XVIII

Episodio 2. Secularización de 1754 que consistió en **la transición** de una autoridad indígena a una eclesiástica (cuando se constituyó como parroquia), lo que representó una serie de cambios implementados en la región relacionados con la administración del culto religioso, así como del orden social y económico. La autoridad indígena (en este caso los *principales*), no quedó sujeta a la autoridad del párroco como las cofradías de españoles o de indios al funcionar bajo las formas del sistema eclesiástico colonial; por el contrario, la autoridad indígena pudo permanecer lo mismo que su protección de los usos y costumbres locales de los pueblos, las comunidades y los barrios que rodeaban la Villa de Cadereyta, modificando sin duda aspectos de su comportamiento ante la nueva autoridad católica.

Siglo XIX

Episodio 3. La ratificación y aplicación de las Leyes de Reforma marcó el fin de la República de Indios de San Gaspar de Los Reyes, así como el fin de su

correspondiente autoridad reconocida oficialmente; sin embargo, la población que dicha autoridad representaba guardó para sí los Cristos familiares, así como las funciones de sus *principales* y continuó realizando su ritual, modificando esta vez y por sí mismos sus propias prácticas, conservando los sentidos.

Siglo XX

Episodio 4. La **Guerra Cristera** es un periodo histórico que más recordaron los entrevistados y que permiten dar cuenta de la antigüedad del ritual en las familias cadereytenses, así como de las modificaciones temporales a consecuencia del conflicto religioso y armado en el país. Los cadereytenses no permanecieron ajenos al conflicto, p.ej., el señor Gilberto Villagrán (mi abuelo), sufrió padecimientos cardiacos que se agravaron y lo llevaron a la muerte. Se entristeció por tener que ocultar el Cristo familiar en una casa ajena, además fue requerido por soldados del gobierno con motivo de uno de sus oficios: curtidor, mientras pequeños grupos cristeros –muy probablemente provenientes de Colón o la Sierra Gorda-, le hacían señas de luz con linternas desde el Cerro de los Cantores para saber si podían bajar por aprovisionamiento -según narró su hijo, Román Villagrán-. En este caso, las prácticas no fueron modificadas sino suprimidas por el peligro ante los agentes externos por lo que fueron realizadas a discreción o suspendidas temporalmente.

“Platicaba mi abuelito [...] que al igual, [...] que yo desde muy niño, su papá lo llevaba ahí a realizar ‘el huerto’, a hacer la Procesión de Los Cristos, de hecho supuestamente se había cancelado cuando estaba en el gobierno, este, la cucaracha que le decían, que era este ¡Elías Calles! [...] con la llamada guerra santa [...] Me platicaba mi abuelito que en ese tiempo las tradiciones se hacían cuando subía El Señor de Las Tres Caídas a El Refugio, lo hacían por el arroyo, por donde no los vieran los soldados. En aquel tiempo la misa se hacía en la parroquia, pero utilizaban túneles que están debajo de aquí del centro del Centro Cultural de aquí de varias calles de las iglesias, se comunican por túneles, en la calle Vicente Guerrero hay

otro túnel en un domicilio particular, se llevaba la gente sus Cristitos por esos túneles para llevarlos a misa” (30 años).

Siglo XXI

Episodio 5. Este episodio representa el **último** intento de **modificación** al ejercicio de las prácticas sociales de tipo religioso, episodio que ha logrado interrumpir la acostumbrada y multitudinaria realización de aquellas prácticas por cerca de diez años, por ejemplo, las formas de organización y responsabilidades implicadas en realización de La Procesión de Los Cristos, para la comida, para el arreglo del Cristo Familiar, para la elaboración de las garrochas, etc.

En cuanto a los sistemas inter-societarios entendidos como las “relaciones reproducidas entre actores o colectividades organizadas como prácticas sociales regulares”, y tomando en cuenta los anteriores aspectos generales de la acción, podría pensar que fueron alterados los usos y costumbres locales en materia de organización. Por otro lado, las relaciones entre pobladores también pudieron ser alteradas al momento que se crea un comité que asume las funciones de los *principales* barriales sin consenso, además de otras sustituciones en responsabilidades que habían sido definidas por los pobladores y transmitidas por generaciones, esto pudo y puede detonar una confrontación al generar una división inexistente hasta ese momento con respecto al cambio y a la validez de unas u otras autoridades: *principales* y comité. Por otro lado, a través de los mismos testimonios se da cuenta de que el impacto causó conmoción al grado de dividir a las propias familias cadereytenses, polemizando y en algunos casos confrontando las opiniones dando cabida a desacuerdos, molestias entre familiares y en algunos casos se generaron conflictos que alejaron a las personas y familias unas de otras. Así es que todos estos sistemas inter-societarios que contienen las mencionadas relaciones entre personas y/o grupos, se han visto alteradas después de mucho tiempo de reproducirse “entre actores o colectividades organizadas como prácticas sociales regulares”.

En cuanto a los bordes espacio-temporales que conectan “sociedades de diferente tipo estructural” con la actual población originaria y heredera de la Procesión de Los Cristos, puedo decir que, de acuerdo a los testimonios, este ritual no solamente reunía físicamente a los presentes, sino que conectaba directamente a los presentes con los ausentes, es decir, a los vivos con los muertos, y esto se vuelve tan importante al reconocer que, a través de esta conexión se reproducen elementos culturales y sociales a través del tiempo y por medio de la religiosidad igualmente heredada como un forma de socialización: hábitos como la alimentación, medicina tradicional, o la historia del origen familiar, elementos socio económicos p.ej., oficios como el de cuetero, herrero y algunas artes como la música, etc., elementos que ciertamente no desaparecen total y absolutamente con las modificaciones hechas a las prácticas de tipo religioso, pero sí se rompe la conexión histórica entre éstas y su origen, entre ellas y los propios herederos de esas prácticas.

Los Cristos familiares representan los escasos bordes espacio-temporales que quedan de un conjunto más nutrido de prácticas sociales; son los Cristos resguardados en las capillas familiares o en algún espacio designado para ese fin dentro de las casas de los cadereytenses que se aferran a conservarlos; llegando a presentarse tan solo algunos de ellos, ni siquiera la mayoría, el Viernes Santo como indicó aquel mandato sacerdotal.

Así después de este abordaje puedo decir que, tomando en cuenta los principios generales que intervienen en la acción como recursos disponibles, las prácticas sociales “de raíz más profunda”, se transformaron de manera importante -por lo que, la reproducción cultural de los pueblos, comunidades y barrios del actual Municipio de Cadereyta se vio afectada, lo que, por supuesto no es poca cosa, ya que esto tiene consecuencias en las esferas religiosa, social, política y económica. Considero que una de las alteraciones más significativas está representada por una inducida discontinuidad en los usos y costumbres, derivada del accionar de uno de los agentes, lo que a su vez representa no solo una

desviación en la transmisión de elementos sociales, de reglas y recursos entre generaciones de cadereytenses, sino la propia supresión y sustitución de aquellos recursos y reglas sociales materializados de las prácticas religiosas que por generaciones han trascendido a los cadereytenses, despojándoles de recursos simbólicos ganados al racismo, vulnerando de esa manera la integridad del propio desarrollo histórico y social de sus habitantes, lo que no compensa en lo más mínimo la historia de vejaciones hacia estas comunidades, pueblos y barrios, que después de tres siglos aún siguen recibiendo los embates de una doctrina correctiva definida por sus decisiones y acciones más que por sus piadosos dichos y sus inspiradoras alabanzas.

7.2 Introducir la Imposición

7.2.1 Poder disciplinario

Una vez que traté sobre los recursos sociales estructurales puestos en acción, ahora abordaré las relaciones de poder existentes entre los agentes del cambio social. Daré seguimiento a las acciones sociales de dichos agentes, rastreando las relaciones de dominación, mismas que resultan de las formas de utilización de cierto tipo de “reglas y recursos” sociales. Y es que las acciones sociales desde la perspectiva del poder ya implican la intencionalidad del individuo y/o sus grupos de pertenencia de conseguir objetivos en su medio social, y en algunas ocasiones a pesar de que sus acciones pudieran no ser bien vistas por otros actores sociales; y como ya lo he dicho, si bien los diversos objetivos y acciones pudieran entrar o resultar en conflictos, seguiríamos hablando de recursos sociales –quizá estructurales- que de ser empleados en la interacción social de manera sistemática y asimétrica pudieran revelar estructuras de dominación.

Para poder identificar relaciones de dominación pondré atención a las formas en que se llevaron a cabo las acciones por uno u otro agente, ya que es ahí donde pudiera encontrar formas sociales por medio de las cuales cotidianamente pudiera ser fortalecida una o más relaciones de dominación. Para

este propósito recupero los procedimientos disciplinarios que plantea Foucault (1976) puesto que el poder dominante, y ya no el poder solo como potencial intrínseco en la acción social, consideran al individuo y a los grupos sociales que no cuentan con determinadas características en su proceder cotidiano como nocivos e incluso peligrosos; dichos individuos y grupos, como sugiere Foucault (1976), son la razón de ser del poder dominante ya que son a quienes hay que “encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etcétera.” Por lo tanto utilizaré el concepto de disciplina para diferenciar algunos tipos de ejercicio del poder y para saber si algún agente se valió de la dominación a través de su acción para conseguir sus objetivos en el medio social; así que entiendo las disciplinas como “fórmulas generales de dominación” como “métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo [y de ciertas prácticas individuales y colectivas], que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad” (Foucault, 1976, p. 141).

En toda relación de dominación existe un agente, actor o poder que logra enajenar los medios materiales o inmateriales de otros actores y poderes, aprovechando para sí capacidades y potenciales que no le son propios. Su acción puede considerarse no letal dado que no busca eliminar sino corregir, pero por encima de todo controlar; por lo que me interesa identificar la presencia de uno o todos los “instrumentos” que utiliza el “poder disciplinario” para dominar, controlando: la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen.

- La vigilancia jerárquica que “coacciona por el juego de la mirada” (Foucault 1976), haciendo visible el error o el acierto, observando las palabras, las acciones, las formas, los modos, los procedimientos correcta o incorrectamente ejecutados.
- La “enseñanza mutua” que comprende “la observación recíproca y jerarquizada” (180) de las acciones y de las actividades por parte no solo de la autoridad sino de otros individuos seleccionados por su capacidad de obediencia para apoyar la vigilancia sobre sus paisanos.

- La “sanción normalizadora” consta de una amplia gama de castigos de diversa intensidad “que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a pequeñas humillaciones” pues las disciplinas penalizan los errores en “la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), [en] la manera de ser (descortesía, desobediencia), [en] la palabra (charla, insolencia)” (p. 183) ya que “lo que compete a la penalidad disciplinaria es [...] todo lo que no se ajusta a la regla, todo lo que se aleja de ella, las desviaciones” (p. 184).
- El examen fusiona las dos técnicas anteriores en una acción concreta que se realiza en un momento y un espacio simbólica y políticamente relevantes, poniendo “sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona” ya que en el examen “vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad” (189).

A continuación, presento con base en los testimonios, las acciones que los diferentes agentes llevaron a cabo para identificar en las acciones de uno u otro el uso o aplicación de algunas de las formas disciplinarias para llevar a cabo sus objetivos con respecto a las prácticas sociales de tipo religioso.

Sacerdote

El sacerdote empleo la *Vigilancia jerárquica* con referencia a su autoridad señalando las desviaciones, corrigiendo las formas, los ejercicios, las actitudes, lo que desde un mandato de la iglesia católica pudiera no tener sentido.

“El señor cura dice que no tiene por qué haber un Cristo porque no ha sido crucificado en jueves; que la procesión tendría que hacerse en viernes y después de las tres” (61 años).

“La razón que él daba, era de que, era una tradición que pues no era posible verdad porque el sacar a un Cristo a una procesión pues era falta de respeto porque según esto Jesús no había muerto” (62 años).

“La visita de las siete casas, que antes ya te lo conté, tenía siempre la presencia de Cristo, ahora no tiene la presencia de Cristo” (61 años).

“Una vez lo dijo el padre dice, sabes qué, dice, tú eres una persona [...] de las que namás cada año están aquí, no dice, es que yo necesito, una persona que esté aquí a ver qué se nos ofrece” (62 años).

Para llevar a cabo las modificaciones sin fuerte oposición se recurrió a la *Enseñanza mutua*, para que un grupo de obedientes persuadiera o forzara a otro grupo de desobedientes a aceptar o asimilar la voluntad eclesiástica, al modo de la relación otomí-chichimeca antes revisado.

“El padre que quería un comité [...] él formó un comité” (58 años).

“El clero se ayuda de ministerios [...] de la eucaristía [...] la familia [...] la juventud, el de la palabra [...] tantos que hay [...] ellos [...] son personas [...] que se han puesto a disposición y que han sido preparados para eso, son los que ayudan a celebrar y a conmemorar en esos puntos donde ya no vienen” (61 años).

La *Sanción* o amenaza de sanción fue útil y contundente con la inconformidad, es decir, la autoridad parroquial tomó acciones rápidamente contra quien osó incumplir el mandato e invitar a desobedecer, impidiendo así todo germen de desobediencia, utilizando al comité para localizar y llegar a los disidentes.

“Dijo que ya no porque el padre lo había regañado, le dijo que ya no anduviera haciendo eso” [...] Un día llegó a tal grado que el padre dijo que el que llegara allá abajo [a la parroquia] lo iba a correr” (Sr. Gerardo Palacios).

“Cuando estábamos nosotros que no la quitaran [...] El padre hizo ese comentario de que nos iban a dar una desconocida pública” (62 años).

“Salió en que nos retirábamos y acatábamos la orden o nos iba a excomulgar a todos, así nos lo dijo el padre en ese entonces el padre Raymundo [...] Le dije: padre yo no quisiera que usted [...] fuera a Taxco Guerrero porque le daba en toda su madre a las procesiones de ahí, dice ¿y por qué o qué?; pues porque ahí se hace la Procesión de Los Cristos padre

¿no sabe?, no pues vete y llévate tu Cristo pa allá. Hijo de la chingada, dije yo entre mí” (30 años).

“Padre -le digo- una pregunta, sí –dice- dime; ¿y esto es a nivel Estado que hayan quitado la Procesión de Cristos?; ¿Por qué?, dijo el cura, bueno -le digo- porque en Villa Progreso va a ser a las diez de la mañana [...], en Ezequiel Montes [...] en la tarde inician [...], Vizarrón va a tener su procesión [...] Me dijo: pues vete para allá” (58 años).

El *Examen* fue útil para calificar y diferenciar a los individuos, estigmatizado a los individuos que salen de la norma establecida, al tiempo que se reafirma la autoridad de manera imperativa:

“En la parroquia se dio la instrucción de que la Procesión de Los Cristos no fuera en jueves sino fuera en viernes [...] Se lo dijo a todo el pueblo por viva voz” (56 años).

“Nos ha señalado como los que no obedecemos, nos ha señalado como los que insistimos en desobedecer” (65 años).

“A nosotros no nos podía ni ver” (62 años).

Comité

El comité participó de la *Enseñanza mutua* difundiendo la conducta deseada por la autoridad eclesiástica, apoyando las instrucciones provenientes de la parroquia, efectuando sus designios ignorando los usos y costumbres locales.

“Personas que ni siquiera nos echaban la mano, en conjunto determinaron que el argumento del señor cura era de que Jesús no había muerto el jueves y lo andábamos paseando en la Cruz [...] Se vino a cambiar la peregrinación de Cristos al día viernes” (30 años).

“Ya nos habían dicho que ya no iba a haber procesión de Cristos” (62 años).

“Nos pidieron que nos hiciéramos a un lugar más discreto, como que no estuviéramos ahí [al frente, cerca del altar] con nuestro Cristo” (60 años).

Principales

Los principales no incurrieron en el uso o participación de disciplinas, sin embargo, también manifestaron una *Vigilancia* de la *Enseñanza* y aprendizaje contenidos en la transmisión de los usos y costumbres, vigilancia y enseñanza que no corresponde con las prácticas disciplinarias.

“Es que ellos quieren hacer las cosas a su manera y no... pedían limosna que para lo de la Semana Santa y agarraban dinero para el mariachi para su cumpleaños del señor cura, pues no, ¡no va!” (58 años).

“Nosotros le llegamos a decir: padre yo veo que usted está mal en quitar esto” (62 años).

Conforme a lo anterior, es claro que el sacerdote es el agente del cambio más activo, es quien muestra mayor empleo de “instrumentos” disciplinarios, de hecho, utilizándolos todos en distintos momentos y con distintas personas según lo que puedo rastrear en los testimonios recuperados, incluso las respuestas del sacerdote en diferente momento y lugar son casi idénticas lo que indica sistematicidad.

Las disciplinas más recurrentes fueron el examen que fue utilizado para realizar la “ceremonia” del poder sacerdotal ya que –como refieren en los testimonios- en la parroquia durante la misa dominical, donde muchos están congregados, fueron utilizados para el “establecimiento de la verdad” para decir lo que se debe de hacer, cómo y por qué, sin posibilidad de objeción; ya que tanto la misa y el templo son tiempo y espacio en los que las personas se encuentran en un estado propio de una experiencia religiosa, es decir, en un modo contemplativo y en ocasiones sugestionado, momento en el que les fue transmitido el mensaje no estrictamente como propio de la liturgia de la eucaristía; además de que también en el templo y durante una celebración, se diferenció a los presentes sancionando con esa diferenciación a quienes no aceptaron la modificación, y premiando con la misma distinción a la mayoría de los presentes que sí acataron el mandato.

La sanción pública resulta ser la disciplina más utilizada por el sacerdote lo que es notable en las respuestas que dio a todo aquel que le replicó su decisión pues no hubo en ningún caso una explicación u otra forma de persuasión más que la imposición de su criterio por encima de todos los demás, lo que implica el uso de la autoridad para invalidar o desechar los argumentos discordantes o disidentes, valiéndose de la amenaza de la excomunión y/o de exclusión de los disidentes para persuadir la acción, o mejor dicho, para encauzar las conductas.

Con menos incidencia está la vigilancia jerárquica y la enseñanza mutua; sin embargo éstas dos últimas tienen una explicación distinta, ya que la vigilancia jerárquica fue la primera disciplina aplicada al momento que el sacerdote cuestionó y suprimió lo que él consideró inaceptable e injustificable, basándose en su propio criterio sin tomar en cuenta las explicaciones y en general la contextualización que se le ofreció, decidiendo así la modificación de una de las tradiciones más importantes que se realizan en Cadereyta desde tiempos inmemoriales, lo que a su vez motivó el uso de las demás disciplinas para conseguir sus objetivos.

“Padre efectivamente uno está consciente de eso verdad, pero nosotros no impusimos esas costumbres, las puso la iglesia [...] Hay libros en los que menciona la antigüedad de esa tradición y decía que no, para él no, no iba a haber eso [...] es que para mí las cosas son así y así y así son” (62 años).

“No hizo una concesión, vamos a consensar, vamos a hablar, vamos a discutirlo, vamos a proponerlo, ¡no!, lo impuso, porque ya había tratado el otro de hacerlo, pero no lo hizo, porque él si lo quería hacer bajo un consenso y el otro dijo: no, ese no es el punto, y el punto es que lo impongo, y así fue como lo logró, por imposición. ¿Pero quién soy yo verdad?, hablo porque tengo boca, pero no tengo autoridad ninguna” (61 años).

En otro momento la enseñanza mutua fue iniciada, como menciona Foucault (1976), por la misma autoridad -en este caso eclesiástica- que se organiza a través del Consejo Parroquial donde el comité forma parte de la estructura

organizativa, para la posterior enseñanza y correcta ejecución no sólo de los rituales, sino de la obediencia por parte de los 'mejor bien portados' (obedientes) hacia todos los demás, y para lograr la resignación de la inconformidad en las personas, o lo que es lo mismo, para lograr la homogenización y encauzamiento de las conductas; enseñanza mutua que hace recordar el método durante la Conquista.

Los obedientes congregados en el comité ejercieron solo una de las disciplinas, aun cuando realizaron múltiples actividades, todas caen dentro de esta categoría: la enseñanza mutua; y esto es así porque ese fue el propósito de su creación mediante la imposición del sacerdote a los grupos familiares que se encargaban de la organización de los eventos de Semana Santa y la preparación de todos sus requerimientos. Asumiendo y tomando todas las responsabilidades de los *principales* y algunos roles nuevos como pueden ser la difusión de los nuevos procedimientos, es decir, la forma "correcta" de realizar el culto religioso, para asegurar la implementación de los cambios introducidos por la autoridad eclesiástica, grupos conformados por la misma población cadereytense que fuera del templo serían quienes vigilarían el cumplimiento del mandato sacerdotal; comprobando en su modo de proceder un efectivo "encausamiento de la conducta".

Pero quizá más relevante es que la formación de estos grupos asoma la posibilidad de que aquí no solo hay una sustitución de personas o relevación de cargos sino el modo de operar una acción planificada y de alcance social enfocado a la religiosidad cadereytense, es decir, que asoma la posibilidad de que haya existido una intención exterior de cambiar, o mejor dicho de corregir –una vez más- sistemáticamente a través de grupos de avanzada el fenómeno religioso cadereytense. Lo anterior puede estar naturalizado por la iglesia católica y sus adeptos, sin embargo, implica toda una serie de acciones que sistemáticamente se implementan para controlar, y como ya se ha visto en lo largo de la historia, no suelen coincidir sus métodos con lo benevolente de sus discursos.

Por último respecto a los *principales*, llevaban a cabo una función de vigilancia y de enseñanza diametralmente distinta de la que observó en los otros dos agentes, pues la vigilancia que llevaban a cabo era sobre el respeto y continuación de los “usos y costumbres”, no interviniendo directamente ni de manera impuesta en la conducta de las personas, por ejemplo: podría ser respetable la no participación en los rituales religiosos por motivos políticos o ideológicos, pero no se permitía la vulneración de las formas sociales resguardadas, su participación era de manera voluntaria, así que nadie, ni siquiera los *principales* forzaban a nadie ni imponían nada por la fuerza.

Y por lo que toca a la enseñanza, se dedicaban a observar y conducir los procedimientos rituales en cada grupo familiar; pero lo que hace distinta su acción a la del sacerdote o el comité, es el hecho de que su autoridad ha sido heredada y su origen no está fundado en un autoritarismo con el propósito de privar o reducir el conjunto de los recursos y posibilidades sociales de los individuos, lo que a su vez implicaría un status adjudicado de manera externa en el caso del comité y por el sacerdote una acción deliberada que no considera la idea que el propio individuo tiene de sí mismo y su vida social.

Lo anterior se hizo evidente en una serie de encuentros de algunos *principales* con el párroco, pues lo que ellos estaban señalando al sacerdote era precisamente la modificación de la tradición, la vulneración estructural del complejo simbólico que tiene detrás de sí el ritual de La Procesión de Los Cristos y su forma de realización ancestral, misma que contuvo históricas formas sociales de vivir el fenómeno religioso en Cadereyta.

7.2.2 Símbolo, sentido y dominación

Ya que he identificado tipos de recursos sociales empleados en el contexto del cambio social, así como el uso de formas disciplinarias para el encauzamiento de las conductas, es momento de entrar en una perspectiva simbólica para observar aquellos recursos y reglas sociales complementados por el sentido y el significado

representados por las “formas simbólicas” de las acciones sociales; “formas simbólicas” que también pueden ser utilizadas para establecer y mantener relaciones de dominación o para oponerse a ellas en un conflicto, y acaso modificar un desequilibrio de poderes, ya sea de manera consciente o inconsciente. Así pues me valí de los procesos de valoración que propone Thompson (1998) para conocer “el valor que tienen los objetos [y las prácticas sociales] en virtud de las formas y la medida en que son estimados por los individuos que los producen y reciben; es decir, elogiados o denunciados, apreciados o despreciados” (p. 230); recordando que las formas simbólicas abarcan “una amplia gama de acciones y lenguajes, imágenes y textos”; así mismo los fenómenos simbólicos comprenden un “amplio campo de fenómenos significativos, desde las acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados [...] y las obras de arte” (p. 205).

Estas formas y fenómenos simbólicos que varían en cada tiempo y lugar es lo que busco identificar una vez más, en las experiencias y sentidos contenidos en los testimonios ya que a partir de ellos es posible saber si el sentido o el significado fue utilizado para fortalecer asimetrías de poder en este conflicto o, por el contrario, si fueron utilizadas para responder y hasta contrarrestar las acciones y efectos provenientes del poder dominante. Para este fin utilizaré los “modos generales de operación ideológica”, así como las “estrategias típicas de evaluación simbólica”.

Después de una revisión cuidadosa apunto aquí solo aquellas estrategias y modos que más me aporten elementos para comprender los sentidos de las acciones de los agentes en este conflicto y dentro de un contexto social estructurado. Así pues, comenzaré con las acciones del sacerdote, siguiendo con las del comité, para terminar con las de los *principales*.

A continuación, presento una clasificación de las acciones, los enunciados y los gestos desplegados durante el cambio, que tienen relación con la implementación de formas de operación ideológica, mismas que suponen el

reforzamiento del poder de la autoridad o algún actor social de cualquier tipo, e incluso de relaciones de dominación específicas. Considerando lo que ya he analizado anteriormente respecto al tipo de recursos estructurales utilizados y las formas disciplinarias, puedo decir que solo uno de los tres agentes cuya acción social observo, no vio fortalecido en forma alguna su autoridad o poder sino todo lo contrario y es el caso de los *principales*, por lo que no los incluyo en este subapartado; caso distinto es el del sacerdote y el comité, quienes vieron reforzada y/o acrecentada su autoridad.

Así que, fue empleada la *racionalización* que menciona Thompson (1998), para presentar una cadena de razonamientos, una cadena de sentidos eclesiásticos añadidos a la religiosidad cadereyense, elementos culturalmente divergentes en relación a la trayectoria y la forma de la cultura local, introducidos de esta manera para legitimar dando así lugar y sentido a una serie de acciones que resultan contrapuestas a los usos y costumbres históricamente constituidos en Cadereyta. Lo anterior lo observo en los siguientes testimonios que ilustran la cadena de razonamientos emitida por el sacerdote y lo reproducido por algunos habitantes que antes del mandato sacerdotal participaban de La Procesión de Los Cristos.

- Este es el razonamiento que planteó el sacerdote para justificar la modificación de La Procesión de Los Cristos.

“El señor cura dice que no tiene por qué haber un Cristo porque no ha sido crucificado en jueves, que la procesión tendría que hacerse en viernes y después de las tres” (61 años).

- Esta es la aceptación y reproducción del argumento racional,
“Yo pienso que sí estuvo bien que se cambiara para el día viernes, porque supuestamente Cristo murió el día viernes, entonces cómo lo traiba uno ya crucificado antes de tiempo” (65 años).

“Si estamos observando en estricto apego a los sucesos, por cronología y por lógica pues el viernes, aun cuando sabemos lo que motivó y ocasionó la

venida de Cristos en jueves, que era muy válido y muy honorable verdad? Muy digno, pero si los sucesos fueron así y el jueves nuestro señor estaba preso, pues si, la procesión en viernes (61 años).

La *universalización* (Thompson 1998) fue utilizada por la iglesia católica para reforzar la legitimación de las decisiones y determinaciones que tomó sobre los usos y costumbres de la población cadereytense a partir de su empresa evangelizadora, presentando las modificaciones a la cultura local como favores o servicios prestados por la diócesis de Querétaro a la localidad en favor de ella misma, corrigiendo sus errores o deficiencias; la institución -a través de su párroco- presentó sus intereses y decisiones con los que solo se fortalecía su propia autoridad eclesiástica, como un beneficio para todos los fieles cadereytenses o para la fe cadereytense.

- Lo anterior lo observé en la creación del comité justificada en el uso de los ministerios a los que, en teoría, cualquiera puede ingresar para servir a todos a través de la coordinación u organización del culto, y que representan una aparente apertura ya que el sacerdote es quien da su visto bueno en la aprobación de los integrantes de los cuadros de acción formados llamados ministerios y comités, reforzando su autoridad validando nombramientos. (Ver imagen 1)

“El clero se ayuda de ministerios, de la eucaristía, la familia [etc]. Son personas que se han puesto a disposición y que han sido preparados para eso, son los que ayudan a celebrar y a conmemorar en esos puntos donde ya no vienen” (61 años)



Imagen 1 Universalización

Actualización de estado de Facebook. Recuperado de:
<https://www.facebook.com/semanasantacadereytaqro/photos/a.448748835543895/459430021142443/?type=3&theater>

- La nueva difusión de las prácticas religiosas y las correctas formas de culto, p.ej., imágenes y mensajes publicados y difundidos en la web a través de redes sociales como Facebook presentan un catolicismo ordenado, organizado y hasta incluyente; argumentan el culto religioso de la Semana Santa y las nuevas formas de organización de esos eventos en Cadereyta. (ver imágenes 2, 3 y 4)



Imagen 2
Catolicismo en red

Publicaciones de Facebook.
<https://www.facebook.com/semanasantacadereytaqro/>



Imagen 3



Imagen 4

Recuperado de

El desconocimiento de los *principales* de cada barrio y/o de cada familia y de la forma de organización de La Procesión de Los Cristos por parte de la autoridad eclesiástica fue un acontecimiento concreto y contundente, pero velado disimulado; se desvió la atención de las formas evangelizadoras que arrollaron símbolos y sentidos históricos para centrarla en el enaltecimiento de la autoridad sacerdotal que introdujo las modificaciones a las costumbres, relacionándola con la antigua autoridad de los frailes que iniciaron la evangelización en el semidesierto, comparando las acciones de uno con las del otro, equiparando al párroco que introdujo los cambios con el primer fraile que celebró misa en la Villa de Cadereyta, construyendo legitimidad en la *Sustitución* (Thompson, 1998) de una realidad con otra, de una persona con otra.

- El mensaje inscrito en un monumento colocado en el atrio de la parroquia, que se observa en la fotografía 12, legitima las obras del sacerdote comparando sus acciones con las del fraile presentándolas como parte de un mismo plan sin hacer referencia a la diferencia de los métodos. (ver fotografía 12).



Fotografía 12. Sustitución

Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2014.

Inscripción 1

“...fray Pablo Betancur, ministro de doctrina

Fray Pablo de Betancur nació en el pueblo de Tepozotlán hacia 1590, tomó el hábito franciscano, y profesó en el Convento Grande de San Francisco de la ciudad de México. Existen testimonios documentales donde constan los

bautismos de indios que hizo en San Mateo Huichapan a partir de 1612, y los celebrados años más tarde en San Bartolomé Tepetitlán.

El día 29 de junio de 1640, don Alonso de Tovar fundó la Villa de Cadereyta, y encargó al venerable padre Betancur, la celebración de la primera misa y dar inicio a la construcción del convento de San Pedro y San Pablo, con el objetivo de ser punto de partida, en la evangelización de los indios chichimecos jonaces del Cerro Gordo y sus contornos.

En una época de desafíos, tocó a Fray Pablo de Betancur, ser pionero en el proyecto misional emprendido desde el convento de Cadereyta. Los feligreses de este tiempo celebramos con júbilo su ejemplo, y le dedicamos este sincero reconocimiento”.

Inscripción 2

“chichimecos del Cerro Gordo...y dijo misa...

Con este signo de fe, queremos animar el proceso de evangelización, para formar verdaderos discípulos misioneros, capaces de vivir en comunidad, transformar la realidad presente y generar una cultura con valores del reino de Dios.

Pbro. Raymundo Frausto Hurtado”.

De la mano de la *sustitución* observé la *eufemización* en la argumentación que planteaban algunos entrevistados a través de los testimonios que recogí en los barrios más cercanos a la cabecera municipal, más que defendiendo, tratando de proporcionar una imagen positiva y una valoración favorable a las acciones y/o a las decisiones de la autoridad parroquial, de lo que son ejemplo los dos siguientes casos.

- Las nuevas relaciones sociales producto de la reciente reorganización social del culto religioso argumentadas en redes sociales (ver imágenes 2, 3 y 4).
- La reproducción del argumento del sacerdote, enriquecida con argumentos propios:

“Quienes somos o quienes pudiéramos ser tú y yo para andar analizando y hacer un juicio sobre la decisión del sacerdote que en su tiempo impuso” (61 años).

Posteriormente encontré, dentro de la argumentación o defensa de la imposición, el uso del *Tropo*, modificando significados, construyendo o empleando algunos nuevos o adjudicando sentidos, lo que Thompson (1998) menciona como uso figurado del lenguaje o la manipulación de las formas simbólicas.

- El calificativo “desobedientes” empleado en este contexto para diferenciar y aplicado a quienes no acataron o no acaten el mandato es un ejemplo del uso de *sinécdoque* ya que puede hacerse extensivo a toda la familia o todo aquel que imite y hasta tenga contacto con los desobedientes, juzgando a todos por unos cuantos.

“[...] Nos ha señalado como los que insistimos ¿no?, en desobedecer” (60 años).

Y aun cuando la evangelización del semidesierto ha significado la descalificación hasta cierto punto de la religiosidad popular se presenta este hecho como una redención y a los personajes antiguos como benefactores indiscutibles, y en este caso se utiliza la imagen histórica del fraile para justificar la relación de sumisión por parte de la población originaria hacia la autoridad eclesiástica y valorando positivamente a esta última, inmortalizando la sumisión y la obediencia de los vencidos, no en la guerra sino al ser corrompidos y sujetos a la ley de las autoridades católicas.

- El monumento a Fray Pablo Betancur otorga sugerentemente características específicas a la actual autoridad eclesiástica así como a la población originaria, jerarquizando la relación en favor de la iglesia católica y los designios de esta transmitidos por sus autoridades insertas en cada población, validándose por medio de la *Metáfora* con una escena del pasado (ver fotografía 12).

También se utilizó la *unificación* (Thompson 1998) para reducir el potencial de respuesta o de acción de la población inconforme, es decir, se utilizó una *estandarización* católica, se usó una característica cultural bien estimada en Cadereyta para oponer el colectivo al individuo y a sus deseos de acción; me refiero a lo que localmente se denomina fe católica, y que sincretizada con elementos culturales no católicos reconozco como la religiosidad popular cadereytense.

- El monumento representa simbólicamente una estandarización y difunde un encauzamiento de la conducta al calificar las formas de la religiosidad local. (Ver fotografía 12).

Paralelamente a lo anterior el monumento representa literalmente una unidad católica, es una *Simbolización de unidad* (Thompson 1998) proyectada en una escena histórica que evoca la primera evangelización, hecha para identificar a los hijos de Dios o a los buenos católicos entre los que no alcanzan esa categoría sin la obediencia; colocado en el atrio de la parroquia, a modo de recordatorio de la obediencia necesaria para la obtención de la salvación.

- Ese monumento comprende la construcción literal de un símbolo de identidad colocado en un espacio ritual como es el atrio de la parroquia – antes convento- de San Pedro y San Pablo, promoviendo así de manera permanente y a los ojos de todo aquel que se dirija al templo, una conducta específica o bien las características de la identidad católica deseable en Cadereyta.



Fotografía 13. En el atrio

Documento simbólico colocado en el atrio de la parroquia de San Pedro y San Pablo. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2014.

La población fue sujeta a una *fragmentación* (Thompson 1998), es decir que fue dividida cuando no lo estaba por medio de una *diferenciación* caracterizada por el acato o desacato de la orden sacerdotal de modificar los usos y costumbres ancestrales; de esa manera fue vulnerado el potencial de acción de la población como un grupo social y rota la identificación entre individuos y grupos familiares que generaba el ritual, lo que redujo al grado de anular la participación de la población en la organización social, despojándola de su capacidad y espacio de autodeterminación y empoderamiento.

- De un día para otro algunos individuos y probablemente sus familiares quedan estigmatizados por la diferenciación y la denominación o calificación recibida en el templo, lo que implica que sus personas y sus relaciones sociales se vean afectadas.

“Así como dijeron que éramos unos, dijo el padre: unos burros que no entendíamos” (45 años).

“A nosotros no nos podía ni ver” (62 años).

“Nos ha señalado como los que no obedecemos [...] eso es algo importante ¡eh! ¡pesado! a mí me pesa eso, a mí me pesa eso, a mí me pesa eso” (60 años).

- Los señalamientos explícitos pudieron llevar en algunos casos a la autoexclusión de los *principales* así como persuadir a la demás población inconforme para no mostrar su apoyo a los mismos *principales* o simplemente su inconformidad, no solo desactivando un potencial diferenciando sino asegurando la eliminación o la *Expurgación* (Thompson 1998) de ese o cualquier otro potencial desafiante.

“Muchos [...] me vinieron a ver, varias gentes vea [...] cómo ve, dice, ¿sacamos la Procesión de Los Cristos? Usted nada más díganos y nosotros lo hacemos [...] pero el decir yo: sí, vengan, era que iban a ir contra mí, por eso no le entré verdad [...] aquí simplemente si todo el pueblo hubiera jalado, no se hubiera quitado [...] decían [...] sí éntrale nosotros te apoyamos y al último toma cabrón no te apoyan, por eso te digo” (62 años).

“...Por eso es de que mucha gente no jaló con nosotros porque era orden directa del sacerdote, y haber tu ve en contra de un padre...” (30 años).

“Simplemente tú sabes de que por decir así el hacer algo en contra de un padre ellos se proponen y te avientan al pueblo encima [...] te avientan al pueblo encima, ¿por qué? porque pues él esté bien o mal siempre le van a dar por su lado [...] no sé de alguna manera nadie quiere enfrentarse a eso” (62 años).

Se cosificó la religiosidad local al separarla de su historia naturalizando el accionar de la autoridad eclesiástica y presentando elementos formas católicas como las formas de religiosidad válidas como si los cadereytenses y su religiosidad dependieran de la doctrina y no al revés.

7. La presentación de una religiosidad cadereytense obediente e invariablemente católica, y de esa manera inconexa con el proceso social de Cadereyta en el que el catolicismo se fundó y se difundió, poniendo a ese mismo catolicismo como el inicio de la verdadera religiosidad cadereytense (ver fotografías 12, 13, 14 y 15).

Aquella *cosificación* (Thompson, 1998) del ritual y de la religiosidad fue complementada con la *eternalización* de la iglesia católica y del catolicismo en el territorio cadereytense, como si la institución y su doctrina fueran inherentes, anteriores temporalmente y/o más relevantes que la cultura de los originarios, ocultando y dificultando de esta manera el acceso a la historia de la implantación del catolicismo en el territorio semidesértico, evitando reconocer las formas reales de la evangelización en Cadereyta, y fortaleciendo la autoridad eclesiástica y lo indiscutible de su autoridad aprovechando la religiosidad local y la confianza que la feligresía busca y coloca en la figura sacerdotal, lo que precisamente la protege.

- Lo anterior lo observé en la actitud de las personas que asimilan, justifican y validan las modificaciones basándose en el criterio de la autoridad eclesiástica ignorando u ocultando la forma del cambio y su significado para las prácticas sociales religiosas “de raíz más profunda” ignorando y ocultando a su vez la historia y el proceso social que son el origen de La Procesión de Los Cristos.

“Digo si está uno festejando la muerte de Cristo o sea digo [...] la pasión muerte de Cristo y todo eso resurrección, entonces si digo estábamos posiblemente en un pequeño error porque sacábamos nuestros Cristos antes de que Cristo muriera y supuestamente él muere el día viernes a las tres de la tarde, entonces por eso la procesión se hace después de las tres de la tarde ya con Los Cristos, [...] pero digamos nosotros si si lo sacamos hasta el día viernes, antes si lo sacábamos el día jueves, pero ya que se hizo el cambio, y como digo, viéndolo bien si es el día viernes” (65 años).

A través de la clasificación simbólica de las acciones se van revelando fenómenos que no son accesibles a simple vista, mismos que son materializados por y en las acciones sociales e históricamente estructuradas, accediendo al sentido y significado puesto en juego por los agentes del cambio, visibilizándose consecuentemente la relación de este cambio social con el uso de formas de dominación o con el reforzamiento de alguna autoridad y el mantenimiento de diversas asimetrías de poder en la sociedad cadereyense.

Puedo afirmar que en este juego de poder una autoridad fue reforzada y otra establecida, además de que para el logro de dicho propósito fueron implementadas diferentes estrategias de operación ideológica gracias a las cuales el curso socio histórico del conjunto de sentidos contenidos en los usos y costumbres fue discontinuado, es decir, sin tomar en cuenta el significado de la forma de vivir el culto religioso en Cadereyta, o dicho de otro modo, sin considerar la estructura simbólica de las propias personas cuya religiosidad sería moldeada una vez más.

Así pues la *legitimación* fue empleada para fundamentar la decisión de modificar las prácticas sociales de tipo religioso de los cadereyenses, construyendo un razonamiento contrapuesto al sentido del ritual estrechamente ligado a la religiosidad popular local, el cual fue difundido de manera sistemática utilizando espacios y tiempos rituales; y al tiempo que dicho mensaje -que contenía la orden de modificar las prácticas sociales de tipo religioso- se encuentra con la estructura simbólica local y provoca las reacciones por parte de la población cadereyense, fueron utilizados los mismos tiempos y espacios, así como otro tipo de recursos (asignados o atribuidos de tipo estructural y las formas disciplinarias antes analizadas) para fortalecer la autoridad del sacerdote como el principal conducto a través del cual se llevarían a cabo una serie de modificaciones presentadas como necesarias o simplemente válidas por designio de la autoridad parroquial. Dicho fortalecimiento no se dio únicamente desde la propia autoridad eclesiástica parroquial diferenciándose y distanciándose de los

inconformes con su intransigencia, sino que se dio también por medio de la formación del comité que se encargaría de sustituir la autoridad de los *principales* efectuando la imposición del cambio otorgándole validez al razonamiento planteado desde la autoridad sacerdotal; fortalecimiento que se llevó a cabo paralelamente a la rapidez y la intensidad con la que el comité difundió de manera oral el mandato y comenzó a utilizar otro tipo de recursos –además del templo parroquial y la misa utilizados por el párroco- como la radio, el cartel, e incluso medios electrónicos para dar a conocer el nuevo orden impuesto, sin dejar de justificar de manera tácita su actuar con la figura y mandato sacerdotal (véase imágenes 5, 6 y 7).



Imagen 5

Imagen 6

Imagen 7

Legitimación sistemática

Publicaciones de Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/semanasantacadereytaqro/>

Cabe mencionar que dicho fortalecimiento de la autoridad eclesiástica es notorio, incluso en algunas fotografías anteriores al cambio -mismas que más adelante

expongo-, y que muestran las prácticas religiosas, según los usos y costumbres, en las que no sobresalen ni sacerdotes, ni comités, ni siquiera los *principales* se diferencian de manera notable o evidente, contrastando lo anterior con el presente en donde la imagen del sacerdote está presente en las redes sociales, medio que maneja el comité (Ver imagen 8).



Imagen 8 Fortalecer la autoridad

Publicaciones de Facebook. Recuperado de https://www.facebook.com/pg/pcadereytaqro/photos/?ref=page_internal

Así, la *simulación* fue utilizada ya que se ocultaron las condiciones del cambio social y las circunstancias en las que se dio, presentando las modificaciones en favor de todos, como si no hubiese existido imposición, ni formas disciplinarias aplicadas; así mismo se presenta una apertura que en todo caso comienza después de las diferenciaciones, instigaciones, amenazas (excomuni3n), etc3tera, que no son mencionadas y que fueron necesarias para la implantaci3n de esta abierta participaci3n en la organizaci3n del culto religioso, omitiendo tambi3n las

formas utilizadas para imponer las modificaciones a las prácticas sociales incluyendo la formación de comités, así como las diferentes consecuencias del cambio, por ejemplo la desobediencia; en suma presentando las nuevas formas de realizar el culto para ser reproducidas sin ofrecer ninguna forma de tratar el posible conflicto en el que estuvo –y está, aún- parte de la población al tener que priorizar y asimilar –a través de las formas disciplinarias- la autoridad del sacerdote como superior a la historia familiar, las peticiones familiares, mandas y otras formas de religiosidad estrechamente relacionadas con las formas sociales y prácticas religiosas ancestrales; se optó por ignorar las consecuencias simbólicas y sociales del cambio impuesto por medio de la exaltación de la inclusión abierta a la obediencia de las nuevas formas de practicar y realizar el ritual de la Procesión de Los Cristos.

Para acallar la forma en la que se llevó a cabo el cambio social y sus implicaciones, se seleccionó un fragmento de la historia de la evangelización que ilustra la conducta que se espera de los cadereyenses ante las autoridades de la iglesia católica. A través de una estatua se muestra y promueve la sumisión

La *unificación* que busca congrega a los convencidos o a quienes accedieron y se resignaron al cambio, está materializada en lo que llamo “documento simbólico” que estandariza exhibido en un lugar público desde el cual, de manera implícita, se reprueban los usos y costumbres y se declara una nueva intención, una nueva tradición, y con eso la necesidad de corregir las prácticas que eran impropias, ignorando de esa manera la historia y prácticas religiosas herederas; estandarización de la conducta que la iglesia católica y sus autoridades esperan de la población y a la cual deben ceñirse las personas para tener la satisfacción de manifestar su fe religiosa participando de la relación entre parroquia y población, entre sacerdote e individuo.

Al mismo tiempo esta construcción y “documento simbólico” contiene la *simbolización de unidad* en sí mismo pues representa una convocatoria a la población en la manifestación de su religiosidad y anticipa un resultado

simbolizado por la escena que consolida la relación entre institución y pueblo al mismo tiempo que jerarquiza los roles sociales y el tipo de relación deseada en la que se enfatiza la obediencia o subordinación de la población representada en los indios “chichimecos” que se convirtieron al catolicismo a través de la evangelización, por supuesto impuesta.

La *fragmentación* se hizo presente al momento que se diferenció en el templo a las personas que no acataron el mandato, una diferenciación pública que viniendo del sacerdote en un pueblo como el cadereyense significó una reprimenda importante para los señalados, lo que a su vez significó una división antes inexistente entre los habitantes. Esta división se reafirmó cuando, nuevamente en el templo, personal de la parroquia o del propio comité intentó segregar a los desobedientes en un espacio no visible procurando con ambas acciones impedir que la inconformidad fuera visible y se antojase posible de manifestar y materializar en la desobediencia del mandato, pues de extenderse y fortalecerse la inconformidad pudiera verse alterado el juego de poder o, dicho de otro modo, el desequilibrio de poderes que existe entre la autoridad sacerdotal y los fieles, así como entre la autoridad sacerdotal y el comité o los *principales*; desequilibrio que hizo posible la introducción de un argumento externo y la realización de una serie de modificaciones a las prácticas sociales de tipo religiosos en Cadereyta; de esta manera es que la desobediencia se convirtió en una condición de segregación y se hizo de esta actitud una conducta expurgada o convertida en la antítesis de la conducta deseable, del estereotipo de católico cadereyense difundido en el “documento simbólico” que representa la conducta encauzada.

Por último, es probablemente la *cosificación* la estrategia cuyos efectos se tienen más a la mano pues la encuentro en la difusión del cambio a La Procesión de Los Cristos en un primer momento y en la comunicación que se ha previsto y que se lleva a cabo por medios electrónicos entre otros de tipo gráfico desde los cuales se reproducen continuamente las formas impuestas que, valiéndose de

este tipo de estrategias, fortalecieron poderes y desequilibrios de poder, fijando la atención en un solo momento religioso como en la correcta realización de los rituales católicos de Semana Santa ya sin su historia local, o mejor dicho, sustituyendo el lugar de la historia de la religiosidad local en la estructura simbólica cadereytense con la correcta ejecución de los procedimientos católicos excluyendo la propia religiosidad de los y las cadereytenses, su identidad y origen; *eternalizando* un momento en la historia como fue la sumisión o subordinación sin la cual no hubiese sido posible la evangelización, e inmortalizando esa experiencia en el atrio de la parroquia, a manera de un desplegado de los requisitos para ser parte de la comunidad católica en Cadereyta, lo que en sí mismo constituye un acto de discriminación sistemática ideologizada.

Así que una vez analizadas acciones, textos, imágenes y obras de arte, pasaré a observar algunos ejercicios de valoración simbólica que llevaron a cabo los diferentes agentes del cambio social. Y ya que las valoraciones se hacen desde distintas posiciones dentro del juego de poder, puedo distinguir entre diversas formas de evaluación simbólica, ya sean *dominantes*, *intermedias* o *subordinadas* según Thompson (1998), por medio de las cuales los diferentes agentes apreciaron o despreciaron, aceptaron o rechazaron las formas simbólicas de unos y otros; y como en el caso anterior, solo mencionaré las que he encontrado más relacionadas con las formas simbólicas y los tipos de evaluación de los agentes según las acciones de cada uno registradas a través de los testimonios.

Desde una posición *dominante* dentro de un discurso simbólico el sacerdote toma una distancia que jerarquiza o que reafirma una jerarquía establecida enfatizando una *diferenciación* de poderes favorable a la iglesia, lo que busca aumentar el valor de la autoridad parroquial frente a la autoridad de la costumbre y/o de los *principales* de cada barrio y familia.

- No existe ningún nombre en el documento simbólico más que el del sacerdote y el de Fray Pedro Betancourt, diferenciándose el primero, de esta manera, en un monumento.

Desde la posición anteriormente mencionada se echó mano de la *Burla* cuando se ignoró o se reprendió cualquier cuestionamiento de parte de los originarios devaluando, menospreciando y descalificando los motivos, argumentos y preocupaciones de la población.

- Ejemplo de lo anterior son las respuestas del sacerdote a las argumentaciones inconformes.

“Esa tradición es muy antigua verdad, entonces nosotros era lo que le decíamos al padre este, decía que no, para él no iba a haber eso” (62 años).

“No era una palabra que me tenía que contestar así: pues vete para allá” (60 años).

“...Le enseñamos el libro, padre pues si aquí dice que, pues usted no la puede quitar, porque aquí son leyes que están; ah no ¡sí!, dice, yo ese libro me lo sé al derecho y al revés y me lo paso así” (62 años).

“Si quieren llévense sus Cristos sáquenlos allá, pero la peregrinación se acaba” (30 años).

“Va a acabar con nuestra se puede decir que ahora sí que de muchos de nosotros nuestras raíces nuestras costumbres; no, dice, pero es que para mí las cosas son así y así y así son” (62 años)

- Se encontraron razones para crear un comité que produjera formas simbólicas más “refinadas” que las contenidas en los usos y costumbres que encabezaban los principales en Jueves Santo y que ciertamente no se caracterizaban por abundancia de recursos (comparar imágenes 8 a 11 con las fotografías 14 a 17).



Imagen 9



Fotografía 14



Imagen 10



Fotografía 15



Imagen 11



Fotografía 16



Imagen 12



Fotografía 17

Imágenes 9 a 12. Cosificación Publicaciones de Facebook Recuperado de <https://www.facebook.com/semanasantacadereytaqro/> y https://www.facebook.com/pg/pcadereytaqro/photos/?ref=page_internal

Fotografías 14 a 17. Jueves Santo en Cadereyta 2. La Procesión de Los Cristos en la década de los años ochenta. Fotografías tomadas por Antonia Bautista Salgado.

Por otra parte, desde una posición *Intermedia* las personas que integraron el comité se valieron de la *Presunción* para asumir funciones o roles sociales que no les correspondían o de los que no eran responsables del modo acostumbrado, es decir, por el grado o posición que cada uno tiene en su grupo familiar y en su barrio, actuando inmediatamente con una autoridad superior a la que tenían antes de los cambios a los usos y costumbres.

- Para situarse por encima de su anterior posición los integrantes del nuevo comité comenzaron a desempeñar una serie de acciones actuando como una autoridad distinta de los *principales*.

“Se les llama ahora los comités, que hay comités en las comunidades entonces ellos ahí encargados y se les dice sabes qué avisen en su comunidad que ya no va a haber esto que ya no vengan, y así se empieza a regar la voz” (45 años).

“Lo primero que se hizo [...] para que no se le echara la gente encima al sacerdote [...] fue: que cada una de las comunidades que venían verdad tuviera su semana santa [...] cada quien en su iglesia en su comunidad” (62 años).

Desde la posición anterior se dispuso *devaluar* no a la autoridad eclesiástica sino a la autoridad local de los *principales* y de las costumbres, posicionándose por encima de estos dos últimos.

- Para que los integrantes del comité pudieran situarse por encima de los *principales* primero tuvieron que devaluar los símbolos tradicionales para después sustituirlas valiéndose de símbolos católicamente aprobados basándose en los parámetros dictados por el sacerdote.

“Hubo reuniones a principios de año donde acudieron personas que ni siquiera nos echaban la mano y estas personas en conjunto determinaron que [...] el argumento del señor cura era de que Jesús no había muerto el jueves y ya lo andábamos paseando en la cruz, que se vino a cambiar la peregrinación de Cristos al día viernes” (30 años).

“Nos pidieron como hacernos a un lugar más discreto, como que no estuviéramos ahí con nuestro Cristo” (60 años).

Desde una posición de poder *subordinada* las personas pudieron ver pocas posibilidades como solución a la modificación del ritual y la interrupción de la continuidad de las prácticas religiosas heredadas, y una interpretación así puede estar representada por una *Resignación respetuosa* por medio de la cual –en un plano simbólico- se acepta a la autoridad sacerdotal como superior al propio individuo y sus deseos e incluso superior quizá a la voluntad de la población y su historia, por lo tanto con derecho de disponer de ellos y de sus voluntades a través de su fervor religioso.

- Lo anterior puede complementar las motivaciones de los *principales* u otras personas que decidieron no continuar una confrontación y/o que dejaron la organización e incluso se distanciaron de las prácticas religiosas.

“Están en desacuerdo, yo conozco a mucha gente que dijo que mal que mal que mal, y les dije vamos a ver al padre, ah no, no, no, el padre, el que come padre está con sataná, o al que come padre le va a ir mal, entonces mejor [...] hay que darle los viernes ya que chingaos” (30 años).

“No tenemos la autoridad, y no somos quién para opinar, y no vamos a ser escuchados, en la historia de la humanidad mandan las mayorías y las minorías tienen que obedecer” (61 años).

Sin embargo, y en oposición a una resignación respetuosa, una fracción de los interesados en hacer respetar los usos y costumbres encontró motivación para una acción distinta en el *Rechazo* de los designios emitidos desde la parroquia en su nueva evangelización, rechazo que implica un desprecio y un desafío que desde las relaciones de poder pudiera ridiculizar a la autoridad parroquial y a una iglesia católica dominantes, revalorando paralelamente su patrimonio y producción cultural así como su proceso histórico, revelando con esto los términos de la relación entre iglesia y población, entre sacerdotes y feligreses, mostrando también la asimetría de esa relación en términos de poder.

- Puede ser el caso de los desobedientes que vieron en sus propias formas simbólicas elementos suficientes para rechazar las modificaciones a la Procesión de Los Cristos y en su caso continuar sus prácticas sociales de tipo religioso según sus costumbres a pesar del mandato sacerdotal (ver fotografías 18 a 21).



Fotografía 18



Fotografía 19



Fotografía 20



Fotografía 21

Fotografías 18 a 21. Jueves Santo 2. Fotografías tomadas por Efraín y Emanuel Villagrán, 2016.

“Bueno yo creo que finalmente es erróneo, para mí eso es malo [...] nosotros tenemos uso razones y costumbres, y por eso estamos aquí, no nos parece justo que nos quiten nuestros usos costumbres o tradiciones [...] finalmente la diócesis de Querétaro dice que estamos mal que finalmente la procesión debe de ser el viernes santo, después que crucifican a Jesucristo, y nosotros decimos que nuestra tradición usos y costumbres sería el jueves [...] no puede ser yo creo que eso no [...] no tiene [...] la capacidad o el don para excomulgarte, yo quiero que hablemos de un papa [...] a nivel católico, a nivel nacional y mundial [...] ¡lo dijo! Pero no tiene bases para excomulgarte, ¿cómo crees? O ¿Dónde está tu fe entonces? Tu fé se acabó nada más porque dice él, y nuestras tradiciones usos y costumbres ¿dónde están? Yo así creo” (56 años).

“La tradición de un pueblo no tiene absolutamente nada que ver con el sentir de un padre, ni [...] muchas veces ni con el catolicismo como tal, porque la tradición es aparte, bueno yo decía en un momento yo vi mal yo estuve en desacuerdo, yo conozco mucha gente mucha gente eh que también está o estuvo en desacuerdo con eso pero no fueron capaces de desobedecer al señor cura y sacar su Cristo el jueves [...] como me dijo en un momento dado mi abuelita verdad mi abuelo, yo mi Cristo lo saco el día jueves [...] porque estoy en desacuerdo nunca estuve de acuerdo con lo que hizo el padre Ray [...] con esto considero yo que muestro mi descontento hacia quien nos quitó esa bonita tradición que teníamos.” (30 años).

Con la anterior clasificación de las formas de evaluación simbólica pude observar y confirmar que la autoridad del sacerdote fue estratégicamente fortalecida a partir de sí misma valiéndose -siguiendo a Thompson (1998)- de la *Diferenciación* al ignorar al otro, distanciándose de él y con eso cancelando, al obstaculizar y negar, cualquier forma de interlocución que no acepte sus designios, es decir, negándose al diálogo y directamente imponiendo un criterio unilateral; por otro lado también encuentro una diferenciación con ambiciones

históricas, construida con elementos gráficos, y literarios, plasmada en el “documento simbólico” en el que solo aparecen dos nombres de dos autoridades eclesiásticas de diferentes tiempos, documento que relaciona de manera descontextualizada y ahistórica las obras de uno con las de otro, justificando las acciones y las formas así como los recursos utilizados por uno con los utilizados por el otro, fortaleciendo la autoridad parroquial al punto de compararse con los personajes históricos, incluso superándolos al sugerirse continuador de su obra inconclusa o acaso fallida, pues según lo expresado en el documento simbólico, se hace necesaria una re-evangelización de los “indios chichimecos” y/o sus equivalentes, que pareciera referir a sus descendientes y herederos que acaso lograran hacer llegar sus características sociales así como su herencia cultural - negada sistemáticamente- hasta el siglo XXI.

Así mismo la *burla* consolida la diferenciación menospreciando las formas y los argumentos del otro sobajando su producción cultural así como su historia, en este caso la producción cultural de los *principales* y la gente del común que se atrevieron a interpelar o posteriormente desobedecer al sacerdote, quienes no solo interpusieron argumentos racionales sino que sus planteamientos también eran religiosos y sociales, mismos que dejaban ver rasgos de la estructura simbólica de los cadereytenses, preocupados por su herencia cultural y el futuro de sus “usos y costumbres” una vez siendo ignorada su propia historia, pero sobre todo la facultad de continuar sus prácticas sociales de tipo religioso, las cuales tienen una importancia cultural privilegiada en la vida de los cadereytenses; las tienen en muy alta estima pues están relacionadas con el origen de los propios habitantes actuales, y estuvieron hasta hace algunos años, estrechamente vinculadas la reproducción de las condiciones sociales para la vida al fortalecer lazos y relaciones sociales entre los habitantes de los diferentes barrios como entre las distintas generaciones de cada barrio o comunidad, y de estos a su vez con su propio entorno.

Lo que observo en anteriores descripciones del Jueves Santo así como en valoraciones económicas expresadas en los testimonios, representando otra ámbito de valoración fuera de lo simbólico y religioso, cuya mención me habla de la trascendencia de este periodo del año y de los diferentes efectos que provocaban las prácticas sociales tradicionales de Semana Santa como p.ej., La Procesión de Los Cristos; además de que dichas valoraciones confirman el vínculo social o la cara social de la religiosidad cadereytense, que a pesar de ser Semana Santa y de participar del culto católico no desaparecía de sus mentes la relación que había entre la procesión ritual y la derrama económica de esa época del año, misma que probablemente pudo ser la más importante desde el punto de vista cultural y turístico.

“Aquí en Cadereyta había una procesión de santos donde todo mundo venía, aquí había turismo [...] venía gente de fuera, extranjera, los subía yo por aquí por la puerta y a donde estaba el órgano, sacaban fotografías grababan todo, algo importantísimo, no por los dólares que me daban, pero venía gente de fuera” (56 años).

“Comenté que gracias al padre Cadereyta había dejado, en el momento que quitó esa tradición, había dejado de percibir miles de pesos, miles inclusive de dólares que te digo que en aquel tiempo venían gringos, fotografiaban a las imágenes, comían ahí en el jardín cada año verdad que ponen puestos de comida entonces, todos ganaban todos ganaban todo se terminaba [...] inclusive a la misma iglesia le iba súper bien en la cuestión de las limosnas no? y aparte pues era una tradición muy viva que iba creciendo cada año más y más por los miles de curiosos que venían de otras partes para ver a todas la imágenes este de antaño verdad, todas las imágenes de qué material estaban hechas todo ese detalle o sea muchos muchos curiosos, y básicamente eso fue lo que nos tiene [...] cómo era posible que este mucha gente de aquí de Cadereyta hubiese preferido hacerle caso al señor cura

que mantener una tradición que nos daba de comer a muchos Cadereytenses” (30 años).

“Había turismo mucho y había mucha entrada si tú lo quieres ver por ese lado y éramos si tú quieres famosos por la procesión, se acabó [...] vete el viernes al viacrusis, no hay gente no hay atención” (62 años).

Sin embargo la *burla* no solo se introduce de manera verbal sino de manera amplia, trascendiendo a otros aspectos no religiosos de la vida cotidiana de Cadereyta y sus barrios aledaños como precisamente esos elementos y características sociales que los distinguen, ya que finalmente los cambios frente a todas las argumentaciones de los cadereytenses inconformes representan una descalificación de sus prácticas sociales y no solo de las formas de religiosidad comparadas con las expectativas de la iglesia católica con respecto a la población de estas latitudes, lo que a su vez representa el señalamiento de una conducta y unas características sociales expurgadas; lo anterior también es observable en la postura de la iglesia e incluso del comité que continúa ignorando las voces disidentes y toda manifestación o asomo de recuerdo de las prácticas sociales de tipo religioso ancestrales que fueron desconocidas, tanto en el transcurrir de cada Semana Santa a partir de las modificaciones como en la web a través de redes sociales (Ver imagen 12).



Imagen 12. Sin respuesta

Publicaciones de Facebook recuperado de: Publicaciones de Facebook
Recuperado de <https://www.facebook.com/semanasantacaderevtacro/>

En cuanto a las posiciones intermedias representadas por el comité en este juego de poder, puedo decir que son acciones con otro grado de complejidad pues el comité no aspiró en ningún momento a las posiciones no dominantes de los *principales*, sino que más allá de eso y a través de la *Devaluación* se buscó no asumir sino descalificar y desconocer a la autoridad tradicional por la cual se veían regidos hasta entonces los propios integrantes del actual comité –como todos los demás habitantes- para la organización local y regional de La Procesión de Los Cristos, desconocimiento apoyado y justificado por el mandato de la autoridad eclesiástica; para una vez desconocida la autoridad de los *principales* poder asumir roles y funciones con legitimidad institucional. De esta manera vendría a sustituir formas heredadas y resguardadas por los *principales* y la mayoría de familias cadereytenses, formas que representaban un reducto invaluable por medio del cual se manifestaban las prácticas locales de tipo religioso desde hace siglos.

Enseguida se materializó la *presunción* una vez desconocida la autoridad de los *principales* y censurada la inconformidad a través de la diferenciación proveniente de la autoridad sacerdotal, es decir, cuando el comité comienza sus funciones, ya que lo hace presentándose como una nueva autoridad con la misión de vigilar el cumplimiento del mandato, lo que a su vez fortalece la autoridad eclesiástica y la del propio comité como la de sus integrantes, sustituyendo las formas de organización según las costumbres por las nuevas formas de realizar el culto religioso dictadas por el sacerdote; y para llevar a cabo dicha sustitución recorren los barrios llevando el imperativo del párroco de manera personal a los lugares donde no se hubiese corrido la voz del cambio, fortaleciendo nuevamente la autoridad sacerdotal en aquellos barrios, y no ofreciendo más argumento del cambio que el mandato, mismo que se difunde imperativamente.

Por último, tengo las valoraciones de la población inconforme y desobediente. Comenzando con la población inconforme pero no desobediente puedo decir que las determinaciones que tomaron así como la argumentación de

su accionar posterior a la indicación de cambio muestran una *Resignación respetuosa* con respecto a las decisiones tomadas desde la parroquia, y aunque en dichas personas pudiera existir enojo, desacuerdo, inconformidad o confusión, reconocen que la investidura sacerdotal, su autoridad y su influencia son suficientes para respetar y obedecer, incluso más que sus propios usos y costumbres y las prácticas familiares.

Por otro lado la población inconforme y desobediente muestra una evaluación y valoración simbólicas distintas y opuestas a la *resignación respetuosa* ya que esta población presenta una convicción firme sobre el sentido que ha intentado eliminarse, y es de donde provienen todas sus argumentaciones sobre el accionar del sacerdote, argumentaciones que ilustran el *Rechazo* cuando estos habitantes presentan las características que otorgan la legitimidad cadereyense y de las cuales carece de manera irremediable el sacerdote que introduce los cambios; la más contundente de todas esas características es el origen, pues según los testimonios un argumento que proviene de alguien que no es originario del lugar no puede tener la misma validez que la de un originario, sin embargo nuevamente la manera estratégica y premeditada con la que se introdujeron los cambios lo hicieron posible, aprovechando la intensa e histórica religiosidad local en contra de sus propios dueños: conjugando la implementación de recursos estructurales asignados y atribuidos, formas disciplinarias, estrategias de operación ideológica, así como valoraciones simbólicas diversas de tal manera que la población no tuviese ni encontrara elementos para impedir el cambio social, valiéndose de una parte de la población para inhibir y desactivar la capacidad de respuesta del grueso de la población frente a una autoridad sacerdotal fortalecida y enaltecida continuamente, afectando la vinculación entre las prácticas sociales de tipo religioso y la idea que el individuo tiene de sí mismo, así como del lugar que en su propia constitución y construcción social ocupan dichas prácticas, truncando la continuidad de esas prácticas que han hecho de este pueblo lo que es, pero sobre todo truncando un ejercicio de

autodeterminación que representaba siglos de organización ancestral, más no eliminando esa capacidad de autodefinirse en el uso de sus propios recursos sociales los cuales les vienen y les pertenecen por herencia cultural, o como quizá dirían los propios cadereytenses, por el hecho de haber nacido y -la mayoría- haber vivido toda su vida ahí.

Así pues, el efecto de carecer de aquella característica básica del origen se extiende a otros ámbitos de la vida social y en este caso son la base para rechazar y minimizar las declaraciones y las acciones del sacerdote, y aunque los cambios y las formas utilizadas hagan parecer irreversible o inalterable el desequilibrio en este juego de poderes, puedo decir que si bien la autoridad del sacerdote fue fortalecida para algunos habitantes también fue debilitada por otros, aquellos que rechazaron con sus propias valoraciones simbólicas y producción cultural las modificaciones a sus prácticas sociales, los recursos interpuestos, las disciplinas utilizadas, y las valoraciones manifestadas, priorizando y colocando la herencia cultural por encima de la autoridad sacerdotal.

Es a partir de recursos y formas estructurales propias que se delimita la autoridad del sacerdote ya no solo rechazando las acciones premeditadas por las cuales se introdujeron los cambios sino desconociendo directamente la posibilidad del cumplimiento de distintas amenazas en virtud del desconocimiento de la legitimidad impuesta y construida en la intransigencia y el autoritarismo que le permitió al sacerdote modificar la prácticas sociales cadereytenses amenazando con la excomunión, la expulsión del templo, etc.; delineando y haciendo visibles, con la postura desobediente, los límites de la autoridad sacerdotal sobre una población y sobre el individuo, lo que se observa en el rechazo explícito y directo del encauzamiento de la conducta representada por la serie de acciones planificadas que efectuaron los cambios y a través de los cuales se manipula la estructura social.

Aquella manipulación es identificada y rechazada por la población inconforme y desobediente como una compleja amenaza sobre su

autodeterminación, identificación que a su vez hace visible la conciencia que los cadereytenses desobedientes tienen de sí mismos, lo que posteriormente revela el verdadero poder de la autoridad eclesiástica en sus vidas y en la sociedad cadereytense, mismo que por propia voz de los pobladores no alcanza a decidir el sentido de la religiosidad individual ni local, tampoco alcanza a redefinir en estas personas la forma de vivir el fenómeno religioso, mismo que en Cadereyta y sus alrededores nunca dependió de la iglesia católica ni de ninguna de sus autoridades, ni antes ni después de la llamada evangelización, por lo que puedo considerar que la religiosidad de los habitantes de esta región está más cercana a elementos sociales locales, como aquellas prácticas de “raíz más profunda”, de carácter prehispánico.

Lo anterior justifica y consuma la manifestación de autodeterminación que declara la negación de la obediencia ciega y confiesa el relativo y poco riguroso seguimiento de los preceptos católicos tan solo en la forma ya que en el fondo la religiosidad cadereytense se encuentra históricamente más cercana y relacionada con la composición social de la región y sus recursos sociales y simbólicos ancestrales, los cuales se hacen observables en los testimonios que dan fe de la existencia de imágenes itinerantes que no son propiedad de la iglesia católica sino de particulares, por lo que su uso y el sentido que las rodea les es directamente adjudicado, definido y regulado por la población que las venera; no están sujetas a las leyes católicas ni a la autoridad de sacerdote alguno, ni a cualquier otra autoridad eclesiástica mayor.

“Él pensaba quitar también, trató de quitar eso [...] traen un santo de ahí de San Pablo [...] El Divino Salvador es una imagen también en una cruz, muy antigua, que esa todo el tiempo anda peregrinando y aquí viene normalmente cada año verdad, está como un mes, y pues según esto junta mucho dinero y se lo lleva verdad porque [...] viene esa imagen y pues hasta donde yo sé verdad, para que lleven esa imagen a tu casa, este se requiere de solicitarla y no sé verdad, tiene que dar uno [...] cierta limosna verdad

[para que] vayan a tu casa, entonces todo eso decía el padre que él ya no iba a permitir hacer eso verdad, ¿por qué?” (62 años).

Sin embargo esto no es lo único que he encontrado en cuanto a las valoraciones simbólicas que con respecto al cambio social hacen cada uno de los agentes para interpretar las acciones de los otros así como las propias dentro del marco de este conflicto, es decir que, las valoraciones alrededor del cambio social no son las únicas derivadas de las modificaciones a las prácticas sociales de tipo religioso sino que se dieron otro tipo de valoraciones o evaluaciones simbólicas a partir de la división introducida en la población basada en la diferencias de opinión y de postura ante el mandato sacerdotal y las modificaciones, más allá de la confrontación o conflicto entre los *principales* y el sacerdote, o entre los principales y el comité; esta última circunstancia no se ha agudizado como sucedió en el primer caso de los *principales* y el sacerdote, tampoco se ha agudizado la división entre la población, sin embargo esta existe donde antes no, así los habitantes de los diferentes barrios hacen sus evaluaciones y juzgan, toman distintas posturas con respecto a sus vecinos en relación a la obediencia o desobediencia del mandato sacerdotal, lo que se expresa de manera directa o indirecta. Como es de esperarse existen distintos tipos de desaprobación e igualmente formas de justificar su postura.

7.3 Análisis de la desobediencia

Enseguida presento las manifestaciones de obediencia como de desobediencia en palabras de los propios entrevistados a través de sus testimonios, incluso opinando unos de otros, pero todos y todas, originarios y herederos de la cultura cadereytense.

7.3.1 Obediencia y desobediencia

“Una de las primeras condiciones en la fe es creer, y creer más allá de lo que te conviene, de lo que te gusta, de lo que tú aceptas, de lo que te beneficia, si?, primero: crecer en la fe es crecer en la expectativa de que las

cosas, como tú me mencionabas hace un rato, tienen que cambiar, se van modificando, van evolucionando y esperemos que siempre sea para bien, verdad?, entonces yo creo que muchos aceptaron por esa obediencia” (61 años).

“...Para mí son sumisos, ¿sí? Porque no tienen el valor de encarar...” (45 años).

“Si es lo que pasa que eh pensándolo digo algunas personas que pensaron y que dijeron: no pues ya lo quitaron del jueves lo dejaron pal viernes ya no vamos, se acabó todo ahí por el simple hecho del cambio, pero si, si lo ve uno del modo que se debe de continuar y que sí pues es exacto lo que debe ser para el viernes y pues entonces hay que seguir nosotros, nomás cambió el día, pero lo demás no se ha cambiado” (67 años).

“Pues digo ya en este caso digo si no se han dado cuenta que sí es, debe de ser el día viernes, digo si no se dan cuenta [...] pues, pues mientras no alteren [...] lo que es sobre la iglesia, digo pues, tienen su idea; pero digo ya, si saben se dan cuenta pues como dicen ya es un capricho son renuentes, dicen: no yo lo saco ora y porque lo saco ora [...] ellos si salen el día jueves con su Cristito y ha de haber dos tres más personas que no creo que nomás ellos, así es [...] digo ya eso si lo hacen por tradición por capricho o renuentes como digo, pues [...] si ya sé que es hasta mañana pero pues yo lo saco ora, digo mientras sigan la tradición y digo no la alteren o no [...] pues sí que digan sobre la imagen o sobre lo eclesiástico, no tienen, pues si dices, ni por qué criticarlos también, eso es [...] Yo los respeto.” (68 años).

“Mira yo mi opinión bueno mi punto de vista personal, yo considero que esas personas están haciendo muy bien, por una simple y sencilla razón: porque están rescatando no dejan morir una tradición muy bonita, cuando la identidad de un pueblo como te comenté al principio, es su tradición, luego entonces, si viene alguna persona y quiere darle en la torre a una tradición que identifica a un pueblo pese a que toda la gente verdad obedece a esta

persona [...] lo más importante en ese momento es de que hay gente que aun quiere conservar las tradiciones, esa gente fuera de conocer las tradiciones está conservando está tratando de que no muera por completo algo que le da identidad a nuestro municipio” (30 años).

La desobediencia del mandato y la continuación de los usos y costumbres de Jueves Santo en Cadereyta implicó que, en ocasiones, algunos habitantes desearan ocultar su identidad, sin embargo pudo ser menor la expectativa de los desobedientes sobre la reacción de los obedientes, que si bien es cierto incluyó asombro, disgusto así como simpatías y/o correcciones al momento de parte de aquellos obedientes, pudieron ser más determinantes las amenazas del sacerdote, sus reiteraciones en el templo antes, durante o después de las misas dominicales lo mismo que en la cotidianidad sin olvidar el apoyo del comité, tan es así que en distintas ocasiones algunas personas solo realizaron la procesión del atrio del templo de San Gaspar al atrio de la parroquia de San Pedro y San Pablo sin entrar a la iglesia mientras otros si lo hicieron, lo que ha ido variando con el paso de los años, es decir, algunos se suman a la procesión o no regresan, algunos no entran al templo y otros sí, esperando afuera quienes decidieron no entrar para adherirse al salir Los Cristos que si entraron al templo (ver fotografías 24 a 29).



Fotografía 22



Fotografía 23



Fotografía 24



Fotografía 25



Fotografía 26



Fotografía 27

Fotografías 22 a 27. Obedientes y desobedientes en jueves santo. Fotografías tomadas por Efraín Villagrán y Emanuel Villagrán, 2016.

7.3.2 Poder y conocimiento

Una vez analizadas las estrategias de operación simbólica introducidas por el sacerdote puedo decir que estas fueron empleadas para “encauzar” ciertas prácticas religiosas (las relacionadas con la Procesion), por otro lado, las diversas valoraciones simbólicas dominantes e intermedias, provenientes del párroco y el comité, desactivaron en un primer momento el potencial de acción de la población reduciendo el valor de algunos sentidos y posicionando otros. En especial, las valoraciones simbólicas me permitieron observar la forma en que cada uno de los diversos agentes del cambio social recibió, interpretó y respondió a las acciones y a las formas simbólicas utilizadas por los otros agentes en el marco de la implementación del conjunto de modificaciones a las prácticas religiosas.

Sin embargo, aun cuando conozco las formas del cambio social desde las relaciones de poder y el rechazo tácito como explícito hacia las modificaciones, todavía no siento respondida cabalmente la cuestión específica sobre la pérdida de la autoridad y de cómo la acción social de las posiciones subordinadas en el juego de poder anula el mandato de una autoridad reconocida por todos, lo que enseguida abordaré apoyándome en Elías (1994) y sus apuntes sobre el poder, que recuerdan que el poder es “un aspecto [...] de cada una de las relaciones humanas” (p. 53), lo que implica que el propio establecimiento de las relaciones de dominación en los juegos de poder no depende solo de la acción del individuo o del grupo más fuerte en el exclusivo ejercicio de sus capacidades y habilidades sociales valiéndose del uso de recursos estructurales y la implementación estratégica de formas simbólicas para poner a su disposición o a su favor los recursos o situaciones que le interesan; como si el juego de poder terminara una vez declarada o aceptada la dominación de unos agentes sobre otros tal como sucedería en un enfrentamiento o competencia deportivos, como algo que cada agente genera por sí mismo en un espacio apartado de los demás y solo

encontrándose con los otros para poner o imponer el desequilibrio de poderes estableciendo la dominación por su propia cuenta sin más interacción previa con los dominados; como si la dominación se consumara y estableciera por decreto o mandato, por el hecho de lograr imponer símbolos católicos y organizaciones católicas a las prácticas religiosas locales.

Por el contrario el establecimiento de la dominación es algo que implica repetición, algo que necesita ser reafirmado una y otra vez entre los actores, entre dominadores y dominados; y la Semana Santa ha resultado ser un momento único en el calendario anual católico utilizado para reafirmar un tipo de relación entre la iglesia católica y los fieles de Cadereyta y sus alrededores, a través de la cual se lleva a cabo lo que el documento simbólico recuerda y expresa diariamente: la evangelización o re/evangelización de los habitantes del actual territorio del Municipio de Cadereyta.

Al respecto Elías (1994) apunta que “El poder tiene que ver con el hecho de que existen grupos o individuos que pueden retener o monopolizar aquello que otros necesitan [...] Y cuanto mayores son las necesidades de estos últimos mayor es la proporción de poder que detentan los primeros. Por otra parte, los grupos o individuos a los que se les niegan los medios para satisfacer sus necesidades poseen algo de lo que carecen, y que a su vez necesitan, los que monopolizan lo que otros necesitan” (pp. 51-54).

Y una vez descrita que la autoridad del sacerdote es indiscutible para la población dentro de un marco católico del culto y los rituales religiosos como por ejemplo en el templo, durante la misa, durante Semana Santa, navidad, etc., me parece que el espacio cultural en el que se centra la dominación que observo en este caso es justamente el del culto religioso, o dicho de otra forma, la iglesia católica intenta ejercer -sistemáticamente- una monopolización dominante más estricta de las fuentes y formas de culto religioso, a través de la subordinación de la población a la autoridad parroquial y la aceptación de su dirección exclusiva en la organización de este aspecto cultural de la vida social cadereytense, a través

de la relación sacerdote-individuo, parroquia-feligresía; lo que equivaldría a colocar o reafirmar al catolicismo como el único sistema y paradigma que el fenómeno religioso tenga para ser manifestado bajo pena de exclusión en caso de disentir.

En este proceso ha tenido resultados favorables a los intereses de la institución católica pues logró objetivos concretos como el fortalecimiento de la autoridad parroquial, la adopción y memorización del argumento racional, parroquial y/o diocesano para modificar el ritual ancestral y alterar la estructura simbólica cadereytense; así como imponer sus formas de culto durante toda la Semana Santa y progresivamente en otras fechas importantes, imposición de formas de culto que, como el “documento simbólico”, recuerda y reafirma continuamente la dominación.

Pero la relevancia social del control sobre las manifestaciones y expresiones religiosas rituales contenidas en los usos y costumbres radica en que estas representan una fuente de conocimiento, un conocimiento social anteriormente accesible para todas las personas y para su inmediata aplicación en la vida cotidiana y que Elías (1994) define como “el significado social de símbolos contruidos por los hombres [y las mujeres] tales como palabras o figuras, dotados con la capacidad para proporcionar [...] medios de orientación”; medios que orientan precisamente la acción social de los individuos y sus grupos, por lo que aquella dominación que controla la religiosidad suprime un espectro de prácticas que representan conocimientos sociales históricos y contextuales que vienen siendo patrimonio cultural de los cadereytenses.

Y es así que considero como medios de orientación, en sí mismos o interrelacionados: palabras (discursos, indicaciones, peticiones, etc.), actividades (rituales, festejos, etc.), criterios (códigos de conducta, normas o procedimientos específicos, etc.), incluso objetos (imágenes religiosas), espacios (el lugar de origen), ideas o interpretaciones de hechos (valores y opiniones); todos o algunos de estos medios utilizados por las posiciones subordinadas en el juego

de poder ya no para rechazar valorando su propia producción cultural, sino para materializar en acciones el rechazo a las imposiciones mismo que desemboca en la desobediencia del mandato sacerdotal de modificar La Procesión de Los Cristos; desobediencia que consecuentemente conlleva la pérdida de autoridad, así como los razonamientos que expresan las motivaciones y códigos que permiten descalificar el mandato y la propia autoridad eclesiástica, así como justificar la desobediencia incluso valiéndose de aspectos no necesariamente religiosos o católicos, delimitando con esta desobediencia el poder del sacerdote.

Sin embargo, en concordancia con la definición de los “medios de orientación” hay que decir que también la autoridad eclesiástica del sacerdote, el culto religioso, los propios símbolos y las formas rituales católicas de Semana Santa y de otras fechas de su calendario, en conjunto y cada uno representan “medios de orientación” a los que una extensa mayoría recurría y consultaba finalmente, conjugando su religiosidad con aquel paradigma en una intensidad considerable.

Es entonces por medio de la acción de los desobedientes que se revela lo que es y lo que no es parte de la estructura social de los cadereytenses, pues una vez monopolizado el criterio de admisión y/o selección para poder integrarse a la comunidad católica y recibir los beneficios de seguir los preceptos de esa religión, aún contó la población con elementos simbólico-sociales propios a los cuales recurrir para manifestar su religiosidad, y aún más para continuar sus usos y costumbres a pesar del mandato y las reacciones del comité como de los demás obedientes; elementos simbólico-sociales que representan las fuentes de conocimiento social de las que se valieron los desobedientes para fundamentar su proceder en un contexto alterado, es decir que una vez modificadas las prácticas sociales de tipo religioso y con eso alterados los sentidos y significados.

La propia autoridad eclesiástica y todos los elementos sociales son revalorados y reafirmados, puestos en su lugar nuevamente al recordar, consultar y comparar lo que guarda la memoria sobre las “prácticas sociales de raíz más

profunda”; así mismo la valorización de las acciones del otro agente –el sacerdote- y el empleo de otro tipo de medios de orientación disponibles, representa el acercamiento a un cúmulo de conocimientos experimentados y heredados, mismos que están profundamente relacionados con la imagen que el individuo tiene de sí mismo, de su origen y de su trayectoria; lo que consecuentemente provoca la acción que en respuesta delimita el poder de la autoridad sacerdotal, acción materializada en la deslegitimación de su imposición y la continuación del ejercicio de los usos y costumbres sobre los que el sacerdote poca injerencia tiene, según los testimonios y la observación participante.

Aquellos elementos simbólicos, esos medios de orientación de tipo social y no religioso utilizados en reemplazo de una autoridad eclesiástica -su simbología y sus preceptos- que no reconoce las prácticas ancestrales que por siglos se practicaron y respetaron, vienen siendo en la actualidad medios de orientación desviados. Una vez que los individuos en el uso de sus medios de orientación desviados encuentran y/o crean sentidos emergentes o alternos encuentran también la correspondiente legitimación de la acción desobediente, es también el momento justo en el que –me parece- el sacerdote católico pierde autoridad.

Sin embargo, lo anterior no representa el climax de la desobediencia como si lo es la salida de Cristos en Jueves Santo desde el barrio de San Gaspar que en procesión llegan al templo de la parroquia de San Pedro y San Pablo a pesar de la imposición y amenazas sacerdotales, la vigilancia jerárquica del comité y de la obediencia de la mayoría. Para comprender mejor el origen, la constitución y el alcance simbólico de esta acción desobediente en el juego de poder es conveniente recordar nuevamente a Elías (1994) quien afirma que: “El acceso a un conocimiento más amplio, a mayores y más comprensivos medios de orientación, incrementa el poder potencial de los grupos humanos” [de un lugar determinado] “como la capacidad efectiva para organizarse por sí mismos-” (p. 57). Por lo tanto La Procesión de Los Cristos no es un todo sino parte de un todo, es decir, una expresión condensada y representativa de las prácticas

estructurales de tipo religioso, así como del cúmulo de elementos y conocimientos simbólico-sociales locales que como un sistema inter-societario mantienen y fortalecen el vínculo entre sociedad e individuo de hoy y de ayer, esto es lo que está detrás de la desobediencia: la defensa y continuidad de ese vínculo inter-societario materializado por el Cristo familiar, una forma de socialización y aseguramiento de continuidad del grupo familiar.

Encuentro los dos tipos de medios de orientación, para observar mejor en donde se encuentran los aprecios más profundos de los cadereyenses. Los medios de orientación representados por la autoridad sacerdotal, la doctrina y las formas de culto católicas, etc., están comprendidos en los Medios de orientación alterados ya que, según las personas entrevistadas, todos aquellos elementos católicos que representaron medios de orientación tan recurrentes que llegaron a mezclarse con la propia religiosidad local y regional -que ciertamente adoptó y adaptó durante siglos su religiosidad y sus formas de culto con las formas de culto y la doctrina católicas- fueron modificados en su sentido y su función dentro de la religiosidad cadereyense en esta re-evangelización, no sin consecuencias importantes.

8.3.3 Medios de orientación alterados

Los testimonios que vienen a continuación reflejan consecuencias entre la desorientación y la inconformidad que provocó el cambio unilateral infligido a los usos y costumbres, incluso muestran el esfuerzo reflexivo de algunos inconformes por darse alguna explicación que no les fue proporcionada por la autoridad eclesiástica.

“Sacerdotes anteriores también lo pensaron, pero la gente esgrimió eso: no señor cura ¿cómo nos va a quitar La Procesión de Los Cristos?, y luego el Cristo cómo va a esta bendito para la representación de mañana” [...] “...Sí hay [o había] un grupo en Cadereyta de organización, de los rituales de Semana Santa en Cadereyta, a ellos se dirigió el sacerdote anterior, que era

el padre Gregorio Reyes Velazco, a quien ellos le dijeron no, no puede cambiar la procesión de jueves a viernes, no se puede por esto por esto y por esto, él comprendió y lo dejó así, llegó entonces el padre Raymundo Frausto, y él volvió a insistir: no esto no está bien por esto y por esto, pero señor cura...será, pero no! y él no fue condescendiente, él impuso su decisión, impuso su decisión” (61 años).

“Ora te sacan ahí que a cantar que a bailar que a hacer dinámicas, le digo, yo desde que me acuerdo [...] no era como ahorita [...] antes te compraban tu catecismo y te aprendías los rezos ibas y los entregabas a la iglesia y te daban tu pase para hacer primeras comuniones si tú quieres, ahora no ora tienes que hacer un gran show para que te den tu pase [...] testigos de Jehová, ellos cantan, bailan brincan, aquí en la religión nunca se hacía eso entonces como aquellos empezaron a ganar más gente con eso, estos ya están haciendo lo mismo ya cantan bailan brincan y más de una gente les dice oigan pues realmente ya somos testigos de Jehová” (45 años).

“Yo si soy de atender a la circunstancia religiosa si soy también de atender lo que el cura dice, también eso nos enseñaron nuestros papás, mi mamá sobre todo mi mamá, pero en estos casos hasta inconscientemente dice uno: eso no está bien, vamos con lo que creemos que está bien” (Sr. Román Villagrán).

7.3.3 Medios desviados de orientación

Los devotos de los Cristos familiares venerados por generaciones en Jueves Santo citaron de manera tácita, al aportar sus testimonios, los recursos sociales que han empleado hasta antes de las modificaciones como medios de orientación mismos que al ser cambiada la normatividad católica y descalificados por la autoridad eclesiástica se convierten en medios desviados de orientación.

“Porque así es usos y costumbres de hace sesenta setenta, ochenta años [...] no nos puedes quitar nuestros usos y costumbres” (56 años).

“Hay algunas personas que, pues nos encargaron, verdad, nos encargaron los Cristitos de que nunca dejemos de sacarlos los días jueves, como es el caso de tu servidor, ¿sí? mi Cristito lo tenía mi abuelita y siempre lo llevábamos en jueves, mi abuelita desgraciadamente falleció, nos encargó, nunca fuéramos a dejar de y siempre llevamos el Cristo a misa los días jueves” (30 años).

“Pues te digo nosotros, si tú quieres, somos católicos a medias, ¿sí? [...] cada quien tiene su motivo o como lo quieras tomar; nosotros como te digo nuestro motivo es mis papás y lo que nos dejaron siempre y lo que nos platicaron siempre: este santito viene de tanto tiempo, tus abuelos se esforzaron fueron y hicieron esto y esto porque ellos creen ajá, y entonces dice: el día que no estemos ¡ustedes échenle!; mi hermano mayor ahorita él nos pone las pilas a todos: ya saben a tales horas ahí nos vemos, órale pues [...] es algo que se quedó así [...] para nosotros es una herencia, ¿sí? o sea ya no están nuestros papás [...] Nosotros somos de aquí, él no es de aquí” (45 años).

“Son otros tiempos pero los tiempos de mis hermanos incluidos los fallecidos eran de una solemnidad muy muy muy alta eh, el Jueves Santo y la procesión de los Cristitos era de una solemnidad tan fuerte que se podía casi tocar, era una tradición religiosa que nos inculcaron de esa manera, así nos dijeron que era, así me dijo mi mamá que era y así lo vi de mis hermanos mayores, yo soy el menor de los 10; entonces así vi de todos mis hermanos mayores que era, entonces eso es lo que hemos seguido haciendo” (60 años). Ver fotografía 28



Fotografía 28. Medios desviados de orientación. Fotografía tomada por Efraín Villagrán, 2016.

El desconcierto, confusión y alejamiento que provocaron las modificaciones a los sentidos comprendidos en las prácticas sociales de tipo religioso y el control de las formas de culto, motivó a su vez el acercamiento a otro tipo de recursos no necesariamente católicos pero sí religiosamente conectados con los principios estructurales de la sociedad cadereytense, así como con la estructura simbólica de los individuos y las valoraciones de su propia producción cultural; cuando diferentes sacerdotes comenzaron a manifestar su desacuerdo con La Procesión de Los Cristos, cambiando posteriormente las funciones sociales del párroco en Cadereyta con respecto a este ritual específico y sus formas de organización; así mismo las formas de culto también fueron alteradas al igual que los símbolos de los altares al cambiar incluso los nombres de algunos rituales o actividades, a lo que también correspondió una manifestación de descontento, pues el ambiente solemne y casi permanentemente fúnebre que solía percibirse en los templos como en todas las actividades religiosas, formas simbólicas transportadas hasta el siglo XXI por sistemas inter-societarios, fue tornado en un espacio en el que se llevan a cabo formas de culto semejantes al de otras religiones a juicio de los

cadereytenses; pero probablemente la mayor afectación podría estar localizada en las relaciones sociales intrafamiliares cuya renovación dependía en gran medida de los rituales de Semana Santa y, más específicamente para algunos casos, de aquella congregación anual.

Por otro lado los medios desviados de orientación de tipo social empleados en un marco religioso revelan la importancia de las relaciones sociales inter-barrios que unían a las poblaciones y sus habitantes y aún más la importancia de las relaciones familiares como transmisoras del conocimiento ancestral a través de los grados heredados y cómo generadoras de integración social, grados que en sí mismos son formas de autoridad o recursos atribuidos que generan jerarquía, también puedo observar la trascendencia del origen para los propios cadereytenses, y la relevancia de una fuerte pertenencia mostrada hacia las prácticas sociales y su producción cultural constituyendo todos estos elementos – hasta antes de la modificación impuesta- parte de la estructura socio-simbólica de los de los distintos barrios aledaños a la cabecera municipal. Es después de este abordaje del cambio social a partir de las relaciones de poder que cuento con la identificación de un poder disciplinario y la implementación de sus instrumentos de control a partir de los cuales se encauzó un buen número de conductas estandarizando las formas de culto religioso; así como de la presencia de estrategias ideológicas y diferentes valoraciones simbólicas empleadas en el establecimiento de relaciones de dominación desde las cuales se impuso una serie de modificaciones correctivas a las formas de culto religioso locales; y el uso de medios desviados de orientación ante la monopolización católica de las formas de culto religioso en Cadereyta desde los cuales se encuentran o reencuentran representaciones y significados profundos que restablecen el vínculo roto de manera externa y a través de la dominación entre las prácticas de raíz más profunda de esta región y los habitantes de los distintos barrios herederos de los usos y costumbres locales, restableciendo así la continuidad de las prácticas sociales históricas de tipo religioso justificando y legitimando la desobediencia.

7.3.4 Identidad Social y ritual

Una vez concluido el análisis desde las diferentes perspectivas del poder y entendido el proceso y los procedimientos para el establecimiento de las relaciones de dominación que controlan las formas del culto católico, mismas que son utilizadas para desplazar los sentidos y significados ancestrales de la religiosidad cadereytense, es necesario entender la identidad social desde esta religiosidad cuya continuación y defensa motiva el empleo de “formas simbólicas” diversas que vienen siendo parte de la producción cultural de esta población, formas simbólicas como “representaciones sociales materializadas en formas sensibles [...] que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos...” (Giménez 2007 p. 32).

Esta necesidad proviene de lo observado en el apartado anterior sobre poder y conocimiento, ya que entre los medios desviados de orientación identificados -que en sí mismos representan un conjunto de conocimientos- existen elementos simbólico-sociales que son elaborados dentro del mismo individuo, dentro de la concepción que tiene de sí mismo y de su construcción social, elementos y formas simbólicas que provienen de él y de fuentes externas no más allá del círculo familiar inmediato; esto es lo que justifica la inclusión de este apartado sobre identidades sociales dado que observo una relación entre los medios desviados de orientación utilizados para justificar y legitimar la desobediencia y algunos aspectos de la identidad social de los cadereytenses; entendiendo la identidad según Giménez como “la representación que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (Giménez, 2007, p, 42).

La identidad se construye frente a los demás y por cierto no siempre en condiciones armónicas pues la convivencia o coexistencia de dichas construcciones identitarias implica la posibilidad de una diversidad de afinidades e intereses sobre los mismos elementos o formas simbólicas, por lo que el conflicto

puede generarse cuando dos o más actores sociales buscan definir su identidad a partir de una o algunas formas simbólicas únicas sobre las que otros individuos y/o grupos sociales tienen interés, pueden ser elementos con similitudes en la intencionalidad práctica o simbólica con respecto a los grupos o individuos sin que importe demasiado las características sociales de dichos individuos o grupos, y sin que eso signifique que tengan la intención de definirse como iguales culturalmente aun teniendo características sociales similares o con el mismo origen.

A esto se agrega el hecho de que la propia identidad o alguno de sus elementos pudo constituir un medio de orientación desviado en sí mismo para uno de los actores sociales: los desobedientes, por medio del cual se encuentran motivaciones y certidumbres suficientes para definir o redefinir el entorno social ante las acciones descontextualizadas que abrieron paso a una nueva imposición, una redefinición de parte del individuo a partir de sí mismo, a partir de su constitución y construcción histórica y contextualizada, del individuo originario, a partir de la memoria y el reconocimiento del propio ser y su historicidad arraigada al territorio y al medio ambiente local y regional cadereyense; constitución que está íntimamente relacionada con las prácticas sociales no solo religiosas sino de diverso tipo social: económica, educativa, política, etc.; de esta manera dicha identidad adquiere las características que menciona Jodelet (en Giménez, 2007) con respecto a las “formas simbólicas” que componen las identidades sociales ya que pueden ser “una forma de conocimiento socialmente elaborada, compartida con intencionalidad práctica que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Giménez, 2007 p. 46); intencionalidad práctica que fundamenta la desobediencia para el restablecimiento semántico y simbólico del espacio social alterado, conjunto social representado por los desobedientes y todo aquel que satisfaga en aquella desobediencia la necesidad de refundarse o redefinirse en base a las prácticas sociales de raíz más profunda en los barrios aledaños a la cabecera municipal de Cadereyta, que en diferentes casos

particulares resultan ser la herencia cultural condensados a través del tiempo en La Proceión de Los Cristos de Jueves Santo. Lo anterior pudiera interpretarlo como un conocimiento de sí mismo que crea un eje gravitacional alrededor del individuo primero y de sus grupos sociales después, en medio de un contexto social alterado de manera externa en sus sentidos y significados, eje que una vez creado, recreado o redescubierto es restablecido, gracias a lo cual los demás elementos sociales recuperan su lugar, recuperan su función proporcionando nuevamente sentidos y significados históricamente construidos.

Tener lo anterior en consideración es determinante para acabar de comprender donde se encuentra la fuente de empoderamiento, de certidumbre, de motivación y de seguridad que hacen capaces a los individuos de pasar los límites que en otras circunstancias quizá no se atreverían a desafiar; y para ese propósito enlisto las características de la identidad social cadereyense identificadas a partir de los medios desviados de orientación empleados para definir la acción que desobedece el mandato sacerdotal.

7.3.5 Formas simbólicas de la identidad social cadereyense.

- Entre las más sobresalientes están las prácticas reproducidas en los grupos familiares de Cadereyta durante generaciones.

“Porque así es usos y costumbres de hace sesenta, setenta, ochenta años” (56 años).

- Compromisos adquiridos por peticiones y a su vez aceptadas voluntariamente.

“Mi abuelita desgraciadamente falleció, nos encargó, nunca fuéramos a dejar de y siempre llevamos el Cristo a misa los días jueves” (30 años)

“Son tradiciones que se heredan” (56 años).

- También son maneras de transmitir un grado de responsabilidad dentro de un grupo social sin necesidad de autoridad institucional alguna que puede comprender o abarcar distintos roles o funciones sociales.

“Me dice un día mi papá, dice: fíjate que esta cosa de la semana santa, yo necesito que uno de ustedes, porque pues esa es mi devoción, dice, y necesito que me ayuden; si, le digo, no te preocupes” (62 años).

- Así mismo se encuentra el sentimiento de pertenencia hacia la cultura local.

“Nuestros usos y costumbres” (56 años).

- Referencias al origen referidas para delimitar la jurisdicción del sacerdote sobre lo que no le pertenece.

“Nosotros somos de aquí, él no es de aquí” (45 años).

“La Procesión de Cristos debe de ser aunada a lo que dicen los cadereyenses. usos, costumbres y tradiciones” (56 años).

- Manifestaciones del enlace entre la voluntad individual y las formas de reproducción del grupo social familiar.

“Es como una manda” (30 años).

“Nos permite platicar, nos permite reunirnos” (60 años).

- La veneración de las prácticas culturales ancestrales y de los propios ancestros.

“Cada quien tiene su motivo [...] nosotros como te digo nuestro motivo es mis papás y lo que nos dejaron” (45 años).

“Esto es revivir o mantener vivo la memoria en este caso de mi papá, mi mamá” (60 años).

- La devoción al Cristo como reliquia familiar que preserva la conciencia del origen de los grupos familiares y el vínculo generacional.

“Venían de alguna manera como a adorar esa imagen” (62 años).

“Nosotros venimos a saludar a nuestro Cristo, al santito le decimos”

- La religiosidad como una característica cultural local construida en conjunto, pero no dependiente de la normatividad y la acción eclesiásticas.

“Una tradición unos usos y costumbres en el cual estábamos todos arraigados, y con la fe, ¡tenemos la fe! La fe no se ha acabado ¡eh! La fe la tengo de mi casita” (56 años).

- La unidad de los grupos familiares no solo como un valor sino como característica social.

“Hermanos, tíos y todo eso se juntaban aquí y venían de alguna manera como a adorar esa imagen, era como una especie cómo de de cómo te diré, que en lugar de desunir una familia se juntaban toda la familia, ¡eh!” (62 años).

“Es como si nos uniera pues que fue lo que nos dejó nuestro papá porque siempre nos quería tener así juntitos” (45 años).

A partir de los testimonios puedo confirmar que la identidad cadereyense tiene una relación cercana con su estructura social histórica -pasada y presente- que muestra a la herencia cultural, la pertenencia y el origen como los recursos, los elementos, las formas más recurrentes, más referenciadas de las acciones; le siguen la memoria y las peticiones y promesas contenidas en los cargos familiares, estas últimas como la forma de transmisión de la herencia cultural que a fin de cuentas es lo que se juzga en riesgo de manera implícita y lo que anima, moviliza y enfatiza las formas simbólicas, los recursos, las valoraciones, los sistemas inter-societarios y por supuesto los sentidos así como los significados históricamente construidos y transmitidos de generación en generación hasta antes de las modificaciones.

Se trata de una identidad social cuyo sistema de relaciones y representaciones es aprendido en la interacción social, principalmente a través de una “socialización primaria (v.g. inculcación familiar) y [una] socialización secundaria (v.g. los vecinos del barrio, la educación escolar, influencia de los camaradas de generación)” misma que puede darse en “agencias formales [...] de socialización (padres, maestros, autoridades) y agencias difusas (celebraciones conmemorativas...)” (Giménez, 2007, p. 71).

Después de todo lo tratado anteriormente cuento con elementos suficientes para tratar la continuidad de una costumbre y las prácticas sociales que representa La Procesión de Los Cristos dentro de la religiosidad cadereytense tomando en cuenta su historia, así que siguiendo a Turner (1988) considero la continuidad este ritual representativo de las prácticas religiosas y sociales como “aquella conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica” (p.21), en este caso la rutina tecnológica del poder eclesiástico.

Así pues, cabe destacar que como otros rituales La Procesión de Los Cristos pone “de manifiesto los valores en su nivel más profundo [pues] en el ritual los hombres [y las mujeres] expresan lo que más les conmueve [...] son los valores del grupo los que en ellos se pone de manifiesto.” (Turner, 1988, p.18), y dichos valores están contenidos en los anteriores testimonios que exponen las acciones, los sentidos, las formas simbólicas y las prácticas de raíz más profunda de la población originaria de Cadereyta de Montes, a saber: la familia, la renovación de los lazos familiares y sociales inter-barrios, la veneración a los ancestros, la devoción al Cristo familiar que en sí mismo es una representación social materializada, un sistema inter-societario que vincula a las generaciones cadereytenses presentes con las generaciones pasadas y así preserva las “relaciones reproducidas entre actores o colectividades, organizadas como prácticas sociales regulares” (p. 61) como son sus propias relaciones familiares y sociales interbarrales; así mismo representa y materializa un borde espacio temporal al conectar, a través de la memoria y la continuación de los usos y costumbres diferentes generaciones de cadereytenses.

En términos de identidad social su trascendencia se materializa a través de la veneración y devoción al Cristo familiar, que en realidad contiene el respeto, la memoria y la presencia de los ancestros que viene a manifestarse y hacerse presente al poseer y poder tocar el mismo objeto que ellos y ellas adoraban.

La Procesión de Los Cristos es parte de la historia local que recoge elementos de la cultura originaria, las formas de vida, las formas de ser y en suma

la identidad de la población originaria del territorio que hoy es el Municipio de Cadereyta de Montes, remontándonos a las etnias que sobrevivieron a la conquista española, después de más de cincuenta años de guerra y más de tres siglos de rebeldía; jonaces, pames, ximpeces, guamares y otomíes quienes quizá como los habitantes actuales se hicieron católicos a medias, para acceder a una posibilidad de permanecer y extender su cultura a través del tiempo en medio de un cataclismo social; identidad y rebeldía que en el pasado como en el presente fue despiadadamente combatida borrada u ocultada física y bibliográficamente por distintas milicias y autoridades civiles como eclesiásticas fundadas en la desigualdad en la injusticia y la imposición. Por lo tanto, la modificación a La Procesión de Los Cristos como a los símbolos locales representa un atentado a la religiosidad local y un intento despojo cultural lamentable, aunque no sorprendente por parte de la iglesia católica; institución encargada antiguamente de “reducir” a la población originaria de la región. Los siglos han pasado, formas de gobierno, guerras internas, cambios sociales importantes, etc., a todo eso sobrevivió La Procesión de Los Cristos, incluso a la propia iglesia católica, hasta el siglo XXI cuando, después del análisis, detecto el rastro de un plan institucional resuelto a terminar la conquista espiritual de la población del territorio que hoy es Cadereyta, inconclusa gracias a la perseverancia de la rebeldía originaria, o dicho de modo académico, gracias al uso continuo de recursos simbólicos históricos y socialmente estructurados como los medios desviados de orientación contenidos en la identidad local, cuyas manifestaciones aún se pueden apreciar y observar los Jueves Santos en el barrio de San Gaspar de los Reyes. Con las modificaciones infligidas a los usos y costumbres religiosos se ha afectado de manera importante a la actual sociedad cadereytense al negarle de sus propios recursos sociales, al negarle la posibilidad de recrear sus formas simbólicas y los elementos estructurales históricos que sostuvieron a las sociedades de los barrios circundantes y hasta los más alejados de la actual cabecera municipal por siglos, a partir de los cuales se forjó la identidad social regional.

Conclusiones

Con respecto a mis cuestionamientos iniciales, que apuntaban hacia la modificación y lo que hay detrás de La Procesión de Los Cristos, encontré una diversidad de elementos sociales así como religiosos y no sólo eclesiásticos o católicos que forman parte de la estructura simbólica de la sociedad cadereytense; es decir que, los pueblos del semidesierto queretano lograron imprimir sentidos propios a los elementos religiosos impuestos, de tal modo que al ser transmitidos los ritos católicos, aún bajo la vigilancia clerical, se reprodujeron otras formas de entender y de ser, resultando de esto una herencia cultural representada en La Procesión de Los Cristos y otras prácticas más, principalmente prácticas religiosas que aun con apariencia católica (venerando santos, orando, etc.) esquivan o escapan hoy en día a la rectoría, la administración y la dominación de la iglesia católica.

Desde una perspectiva amplia puedo decir que el ritual de La Procesión de Los Cristos representaba una forma de socialización y de reafirmación de los vínculos sociales internos de la sociedad cadereytense, de las relaciones sociales entre personas, familias, barrios, comunidades, etc. Es el caso de los reencuentros familiares, ya que la población de Cadereyta ha vivido el fenómeno de la migración y el desplazamiento de sus habitantes por distintos motivos aunque principalmente económicos, situación no reciente que pudo poner en riesgo la permanencia de los grupos familiares, riesgo contenido y desactivado por el ritual que llamaba a todos los cadereytenses a congregarse en Jueves Santo con los suyos y en su lugar de origen; es de esta manera que los vínculos de los grupos familiares se renovaban por encima de un sinfín de situaciones que pudieran posibilitar la desintegración o disolución de los grupos familiares y con ello de relaciones sociales de otro tipo, como políticas y económicas.

Este ritual generaba un momento, un tiempo en el que se refrendaban los grados y los lazos que cada individuo hombre o mujer, niño o niña, anciano o anciana tiene en relación con los actos rituales de renovación simbólica de los

grupos familiares, lo que llega a extenderse a otros grupos sociales en los que se mueve el individuo, así como a sus otras relaciones sociales; sin embargo, esto no implica una jerarquización rigurosa o explícitamente normativa en otros ámbitos de la vida cotidiana, en los cuales el individuo así como cada grupo familiar nuclear o extenso conserva su autodeterminación: la dinámica de los grados provenía de y proveía la experiencia compartida de las prácticas aprendidas con otras personas mayores o menores en el día a día desde la infancia. Esto es lo que he observado en referencia a las formas de organización locales, las cuales no necesariamente tienen un reconocimiento civil ni eclesiástico, no lo buscan y tampoco manifiestan dependencia de aquello para su realización.

De manera particular el origen resulta ser un elemento y un recurso muy estimado entre las características de la población, esto es muestra de que entre el territorio y el individuo existe una relación que proporciona un sentido de seguridad a las personas, resulta también un centro desde el cual el individuo se posiciona en el terreno social, político, educativo, etc., es desde la argumentación del origen que los pobladores hablan de la pertenencia del ritual, en el sentido de que es un bien cultural, un bien inmaterial e histórico que pertenece a la población originaria del pasado, del presente y del futuro. Así para los herederos de La Procesión de Los Cristos el ritual debe ser como es porque siempre ha sido así, es decir, en Jueves Santo y con todos los barrios y comunidades invitadas que asistían a aquel evento en el que se reforzaban y se tendían lazos o vínculos entre personas, familias, barrios e incluso comunidades.

Así mismo la noción que las personas tienen de lo vivido con otras personas presentes o ausentes, la conciencia de su finitud en el tiempo y el espacio, la posibilidad de trascender en ambos a través de prácticas sociales realizadas religiosamente de generación en generación, revelan al tiempo dentro de las valoraciones de quienes expresaron su testimonio. En relación con esa misma temporalidad pude ver el elemento que conecta al espacio con el tiempo,

como con todo lo antes descrito: El Cristo Familiar, ese objeto simbólico heredado por los ancestros y adorado entre las familias cadereytenses como un objeto que les permite sentir a los antepasados al grado de casi poder tocarlos; contiene y materializa la memoria colectiva, en este caso familiar.

En cuanto a los usos y costumbres locales que en algunos casos aún se niegan a ceder o a perder autodeterminación, son prácticas ancestrales religiosas con relevancia social y política cuya transmisión se extendió durante mucho tiempo en Cadereyta, muestra de esto son las atenciones y los cuidados que se dedican a los propios Cristos Familiares preservados y en casos restaurados con afán por las familias que aún les brindan un espacio exclusivo en el hogar; así la participación de sus antepasados como la propia en dichas prácticas rituales es lo que otorga la pertenencia a los nativos en dos formas: por ser herederos directos del Cristo Familiar y por ser originarios o nacidos en Cadereyta, de tal forma que las costumbres llegan a ser definidas en la descripción verbal con una certeza contundente, al tipo de: somos lo que hacemos, esto es lo que nos enseñaron y lo que les enseñaron a nuestros ancestros, es lo que hemos hecho siempre, y siempre lo hemos hecho así; todo esto lleva implícita la legitimación no solo de las prácticas sino de los espacios sociales de los cadereytenses como son los hogares hasta los cuales no llega la presencia de autoridades eclesiásticas coercitivas que los guíen o los acorralen, donde dicha autoridad siempre se verá disminuida o susceptible de debilitamiento al no encontrarse en sus exclusivos aposentos.

En suma, el reconocimiento de la propia población dentro de su propio espacio señala una relación entre las formas de proceder y la identidad, es decir que, la participación en esas prácticas rituales aprendidas, reproducidas y transmitidas deja su marca o una huella en la concepción que el individuo tiene de sí mismo.

Ahora, en cuanto a las modificaciones provenientes de la iglesia católica y el impacto que tuvieron en la estructura simbólica cadereytense, las

consecuencias que pude identificar con mayor nitidez son de tipo religioso a nivel católico y de tipo social a nivel comunitario. Del lado religioso el propio catolicismo vio perjudicada su presencia y su difusión en Cadereyta así como su capacidad de convocatoria de manera visible a partir de las modificaciones a La Procesión de Los Cristos, pero no a causa de este caso en particular sino por la más reciente etapa evangelizadora emprendida por la iglesia católica en esta localidad del semidesierto, misma que ha comprendido una diversidad de estrategias y de acciones planificadas y coordinadas de parte de la institución católica que han dado como resultado esta situación; parte y muestra de esto es la pérdida de la solemnidad que apuntan los testimonios, la ausencia de esa atmósfera religiosa y de sacralidad que se vivía en los hogares y en las calles durante la Semana Santa en Cadereyta; sin embargo lo anterior no quiere decir que las personas hayan dejado de creer o que hayan perdido la fe, aun cuando su fe haya sido puesta en duda como consecuencia de la disidencia o el descuerdo. En este sentido aquella reciente evangelización emprendida hace menos de 10 años vino a representar en este conflicto, a través de su autoridad, el criterio que desplaza la historia local estableciendo jerarquías; por lo que hoy se observa un ritual raquíptico y ya no multitudinario como en antaño durante la Semana Santa.

Las formas de relación se han modificado y con ello las formas de interacción, cooperación e interrelación entre habitantes de distintas localidades, entre habitantes de distintos barrios e incluso al interior de algunas familias, esto es señalado directamente en los testimonios que expresan pérdida de relaciones, alejamiento, por ejemplo, entre compadres o parientes que han emigrado, es decir, al provocar la desconcentración se interrumpieron las comunicaciones, los reencuentros, las visitas y en algunos casos la concordia. La desconcentración aparentemente fue uno de los principales objetivos de las modificaciones hechas a la estructura simbólica local alterando tiempos, espacios e incluso el desplazamiento de las personas dentro del territorio cadereytense, todo esto ha representado una negación y una cancelación de los espacios y momentos para

la disponibilidad, para la cercanía, la interacción y la colaboración, que quizá en otro momento del año no se daba de igual forma, como un momento de regeneración del tejido social y renovación de los lazos de amistad, de hermandad, de compadrazgo, etc. Aparentemente las formas implementadas a manera de corrección pudieron resultar desconcertantes y extrañas para algunos pobladores que incluso rechazan algunas de estas formas católicas ya que se asemejan a las prácticas de otras religiones que han llegado a Cadereyta y han conseguido adeptos al ofrecer otro tipo de perspectivas y maneras de expresar la religiosidad.

La presencia de otras religiones pudo motivar las acciones implementadas por la iglesia católica a través de su autoridad local o parroquial. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar que todas las modificaciones y correcciones hechas a las formas de religiosidad local no hubieran sido posibles sin la aceptación de parte de la población o feligresía.

Son dos los principales actores o agentes de este cambio social: población desobediente, y el sacerdote, quien conociendo la historia -a diferencia de los originarios actuales quienes ya desearían el acceso a los archivos parroquiales a los que por lo general tienen acceso solo académicos u otros actores de reconocido prestigio- pudo orientar sus objetivos en la religiosidad cadereytense, sin tomarla en cuenta más que para contextualizar sus deseos y ampliar las posibilidades de éxito de aspiraciones personales, mandatos jerárquicos o ambos, por ejemplo, aprovechando la histórica autoridad evangelizadora de la época colonial conjugándola con la autoridad parroquial actual. Las destituciones y los nombramientos fueron para conseguir el objetivo de corregir el desorden y reacomodar los sentidos, reacomodo que implica la descalificación de la cultura local, la afirmación de otra historia y otra forma de religiosidad.

Por su parte las personas desobedientes o en desacuerdo con la falta de respeto hacia las costumbres cadereytenses, además de perder algunos de sus recursos sociales anteriormente utilizados con libertad, también echaron mano de

otros recursos sociales para enfrentar el asalto a los usos y costumbres de Cadereyta que llevó a cabo la iglesia católica, algunos de los recursos perdidos que pude percibir con más claridad fueron, por ejemplo, la concentración de la gente del común que se llevaba a cabo en el barrio de San Gaspar desde hace siglos, concentración que acercaba a los individuos unos con otros sin necesidad de la coerción autoritaria, conglomeración que aliviaba a una población agobiada por distintas vicisitudes de la vida en el semidesierto y que justamente al acercarse se hacía consciente de la condición general de la gente del común en Cadereyta: la pobreza, condición de desventaja que aquella concentración, radicalmente y casi de manera espontánea, tornaba en poder político sin formas complejas de organización, sin líder, más aun sin coerción; concentración que proveía de seguridad y empoderaba a la población común, de esta manera se podía observar la disolución social de la normatividad dominante. En concordancia con esto, el hecho de que no haya una mayordomía en la realización del ritual confería mayor flexibilidad lo que favorecía el interés y la participación. Era, me parece, un momento de la población como ningún otro, de empoderamiento, de un encumbramiento fugaz.

El hecho de ser testigo y practicante del ritual desde una edad temprana hace al individuo conocedor y portador de esas estructuras y formas simbólicas, de las que puede o no ser consciente, y en el caso de numerosas familias cadereytenses cuentan aún con la presencia del Cristo Familiar por medio del cual muchas y muchos cadereytenses asimilaban la santidad, haciéndose huéspedes y hasta beneficiarios de ella, a través de los hogares que resguardaban y acogían a los Cristos y a sus familias y con ellos su cultura.

La imagen (objeto simbólico) heredada por generaciones es un recurso social con múltiples funciones que aún conservan las familias originarias, quizá una de las más importantes es la de generar empatía y cohesión dentro de los propios grupos familiares, otra es la de vincular religiosamente la pertenencia al lugar de origen al ser transmitidas las prácticas sociales haciéndolas de esa

manera experiencias compartidas con seres queridos o cercanos, lo que fortalece la valoración de dichas prácticas y experiencias que son parte de su socialización, misma que comienza con la familia en el hogar antes que en el templo, y anteriormente al adoctrinamiento católico.

Pero así como la iglesia católica supo aprovechar las creencias, es decir los recursos sociales de las y los cadereytenses en su contra, como por ejemplo la religiosidad ancestral y el uso de símbolos para evangelizar y colonizar a los indígenas, algunos cadereytenses hicieron lo propio con los recursos y las acciones de la autoridad parroquial, es decir, hay una observación, conocimiento y señalamiento de cuestiones y acciones de diversa índole que deslegitiman la autoridad eclesiástica ya que son prácticas que no se esperan de dicha autoridad, son de distintos tipos y grados, y se utilizan como argumento para no obedecer a la autoridad, lo que disminuye directamente su poder, muestra de esto son los señalamientos y críticas acerca de la ya tradicional vida privilegiada que buscan llevar los sacerdotes así como toda la jerarquía católica, a esto se suma la ausencia de esas autoridades en momentos recientes de crisis humanitaria, todas estas y otras acciones son reprobadas por algunos individuos que abonan el descrédito de la autoridad eclesiástica y de la institución religiosa; esto me dice que dicha autoridad puede tener el poder gracias a lo que representa para la gente, pero cuando deja de cumplir su papel y además perjudica o compromete la estabilidad social cotidiana, puede perder autoridad y poder, pierde el control social.

Por último, es la propia religiosidad de los cadereytenses, como potencial cultural, uno de los recursos o elementos culturales de la región, potencial que encuentra los caminos para continuar refrendando y reafirmando tanto la religiosidad expresada de múltiples formas a través de la identidad social regional, por ejemplo las formas de religiosidad materializadas en la devoción vigente hacia las imágenes de santos u otros crucifijos que no son propiedad de la parroquia ni están en los templos católicos, que estarían peregrinando en la región y

obteniendo donaciones monetarias; imágenes que son veneradas en muchos lugares sin necesidad de ser patronos de un templo o parroquia; estas imágenes bien pudieran ser propiedad de particulares como muchos otros Cristos que sin ser parte del santoral católico sí están en la devoción de la población quien, en casos como este, estaría nuevamente actuando de manera paralela a la autoridad eclesiástica, a favor de sus propias formas de entender y vivir el fenómeno religioso no siempre de la forma correcta desde el punto de vista católico.

No hay que olvidar que entre otras cosas la iglesia católica no permite, e incluso prohíbe, este tipo de religiosidades que conllevan aportaciones monetarias que escapan de sus arcas; de esta manera el barrio de San Gaspar fue despojado de la reliquia de la Virgen de Belén, misma que fue extraída del hogar del originario José Gudiño donde se apareció y era adorada por las y los originarios recibiendo aportaciones monetarias, para colocarla en el templo de San Gaspar en beneficio de la iglesia católica.

El abordaje sobre el eje del poder me permitió dimensionar con mayor profundidad las acciones, las palabras y otros recursos que fueron empleados con la intención de modificar un estado de cosas de forma coercitiva y unilateral.

Aquí expuse algunas características del ejercicio de la autoridad eclesiástica y las formas de proceder que utilizó el sacerdote, por ejemplo, no solo ignorar las razones que el otro aduce en relación con los símbolos y sentidos locales sino interrumpir la forma de interacción -entre símbolos católicos y sentidos cadereytenses así como- entre autoridad eclesiástica y grupos familiares y/o barriales; a esto hay que agregar el recordatorio exacerbado y explícito del monopolio de las decisiones en la interpretación de los ritos católicos y la dirección de la organización social de tipo religioso que como autoridad eclesiástica reclama la iglesia católica, minimizando tanto a los individuos como a los grupos y las prácticas históricas de aquellos, la cultura local; sin embargo este comportamiento no es ni extraño ni atípico, lo que no significa que sus acciones deban ser minimizadas o invisibilizadas y aceptadas en silencio.

Pude identificar en general la dirección o el enfoque de las acciones provenientes de la parroquia de San Pedro y San Pablo hacia dos tipos de ámbitos en los que se ejecutó predominantemente el repertorio autoritario de acción católica: el ámbito simbólico de signos y sentidos católicos conocido, adoptado y adaptado por los cadereytenses a través de su historia; y, por otro lado el ámbito de las relaciones entre la feligresía y el sacerdote.

En cuanto a lo simbólico, la argumentación o interpretación del sacerdote deja fuera la historia así como las funciones de socialización y renovación del tejido social que tenía el ritual en Cadereyta, solo considera la historia y la perspectiva religiosa católica encumbrándola, en lo que parece una limpieza religiosa; los tiempos rituales locales y las prácticas que coordinaban fueron suprimidas, cuando la historia del origen y el tiempo tuvieron gran relevancia para los cadereytenses ya que fueron el vehículo y vínculo entre prácticas del pasado, presente y futuro, de esta manera se suprimieron diversos códigos que mantuvieron las relaciones sociales y la cohesión de muchas familias a pesar de los procesos de cambio social externos que fueron modificando la apariencia de Cadereyta y sus habitantes con el correr del tiempo y los acontecimientos políticos. Se intentó hacer asimilable el cambio por medio de una perspectiva ortodoxa, apegada con rigor a la doctrina y lógica católicas legitimándose la autoridad sacerdotal a través de demostraciones de su autoridad y poder, es decir, amedrentando e intimidando, consiguiendo que los individuos prevean de manera inducida el éxito de la autoridad desactivando ellas y ellos mismos su potencial de acción social, política, etc. El poder institucional y eclesiástico suprimiendo al individuo y sus capacidades, como la de dar sentido a su propio proceder.

En cuanto a las relaciones entre sacerdote y la población, el primero utilizó abierta y públicamente algunas medidas disciplinarias, en particular la amenaza del castigo, con lo que se abre paso ante la oposición o la negativa a obedecer, sin mediar palabra para lograr su objetivo a pesar de la voluntad o la disposición

del otro para dialogar. El castigo se materializa con la descalificación y reprobación de las personas que no acatan su orden, exhibiéndolos en un espacio público como la iglesia, frente a otros. La actitud despectiva y discriminatoria hacia algunos, es otra forma de castigo con el que la autoridad margina o segrega a quienes se atreven a desafiarlo, que aunado a lo anterior se podría pensar en un abuso de autoridad puesto que las personas “desobedientes” se encuentra en total desventaja frente a la autoridad completamente en ventaja dentro de su templo.

Asimismo las relaciones entre los habitantes fueron afectadas al introducir un elemento disruptivo y divisor: el mandato sacerdotal opuesto a los usos y costumbres provenientes de las familias con mayor arraigo en Cadereyta, así hubo diferencias de opinión y de acción donde no las había. Por el lado de quien reprobó las acciones del sacerdote se especifica a partir del criterio personal, mismo que conlleva una valoración simbólica, que no solo las acciones del sacerdote son desafortunadas y reprobables sino que representan una agresión hacia los cadereytenses; pero además del disenso existe la incompreensión de permitir la pérdida de un espacio y tiempo únicos y rituales para mucha gente, lo que me parece revelador en cuanto a las características de la estructura simbólica. Este es un punto débil o de quiebre.

Por su parte, quienes obedecieron las órdenes del sacerdote manifiestan una postura adoptada misma que es incluso defendida, justificando el liderazgo y la autoridad de la iglesia por encima de los principales locales, lo que me parece un ejemplo de la actitud obediente como una conducta aprendida que consiste en reconocer la superioridad de la validez del criterio de la autoridad por encima del criterio del propio individuo común, aun con que la persona pueda reconocer que la autoridad se equivoca o aun cuando no esté de acuerdo con el criterio de la autoridad, al grado de una defensa férrea de la autoridad sacerdotal y eclesiástica.

A pesar de la legitimidad de la desobediencia los líderes o autoridades de la iglesia en Cadereyta podrían considerar que perderían aún más control, legitimidad o autoridad al respetar los usos y costumbres, al grado de menospreciar y contravenir documentos eclesiásticos oficiales y los acuerdos o compromisos asumidos –por lo menos de palabra; documentos que incluso parecen comprensivos y conocedores de la religiosidad de diferentes culturas, misma que llaman “catolicismo popular”. Es un tanto sorprendente y contradictorio encontrarse con que la iglesia católica tiene conocimiento de las diversas formas de religiosidad católica desarrolladas por los pueblos conquistados. Cabe destacar que dichos documentos abordan entre otras cosas el tema central de la actividad del misionero, además de que en conferencias anteriores sobre la “Nueva Evangelización” o la “evangelización en el presente”, plantean las religiosidades locales en términos distintos a las acciones y el discurso del sacerdote que modificó los usos y costumbres en Cadereyta.

Las propias personas que estuvieron a favor del cambio e incluso defendieron la autoridad sacerdotal dan testimonio de los efectos del cambio en sus propias familias, algunas de las cuales vieron rápidamente la dispersión de sus miembros y la falta de empatía o motivos para acercarse e incluso para visitarse, pues hacen referencia al poco o nulo interés de las nuevas generaciones en las costumbres de sus familiares y ancestros, así como a la discordia que se generó entre algunos miembros al no tener acceso al Cristo Familiar como era costumbre, gracias al ritual ahora suprimido, ocasión que les daba oportunidad a todos de acceder a la sacralidad del Cristo visitándolo, haciéndole promesas, peticiones, etc., obteniendo la tranquilidad, la seguridad, o la conformidad de una promesa o de un deber cumplido. Sin embargo, dichos efectos no son relacionados por quien acató el mandato como efecto de la acción de la autoridad religiosa y las modificaciones que pudieron provocar confusión y hasta ruptura o interrupción de la participación de no pocas personas, dejando a las nuevas generaciones sin esa transmisión de saberes y responsabilidades.

En esta forma de abordar el conflicto, recurriendo a la memoria, la familia surge como espacio de consulta, debate, deliberación, tomando medidas a partir de las acciones provenientes de la parroquia. Esto se repitió en no pocos hogares con distintos resultados, según la configuración de las familias en su toma de decisiones; este abordaje que implica el cuestionamiento de la autoridad y del mandato culmina en el desconocimiento de las modificaciones y los mandatos, en consecuencia, el poder de la figura de autoridad se devalúa y la indicación es anulada por lo que procede la desobediencia. De esta manera se perjudica la dominación, cuando el individuo encuentra en sí, por sí o a través de otros, nuevos medios de orientación que le representan la posibilidad de reconstruir, replantear, reinventar etc., las justificaciones de su actuar. La desobediencia representa posibilidades de continuar ejerciendo la voluntad propia, es este caso contenida en las costumbres defendidas, que aunque son parte del fenómeno religioso de Cadereyta en el que la iglesia católica tiene un papel importante, esta última no llega a tener control de las prácticas, los símbolos y las formas de valoración locales.

Sin embargo, puede haber distintos niveles de desobediencia, según las circunstancias y las consecuencias. El grado más alto de desobediencia es el de salir en procesión con los Cristos el Jueves Santo y entrar en la parroquia contraviniendo las indicaciones y la difusión oficial por distintos medios (radio, medios electrónicos e impresos), o simplemente no asistir ni participar más en las celebraciones; esto abre la posibilidad de que parte de esa gente que ya no asiste los días santos (jueves y viernes) haya tomado la determinación de no participar para evitar obedecer la indicación.

Se llega a la desobediencia después de un proceso de valoración simbólica que no resulta simple ya que conlleva un conflicto para el individuo quien debe jerarquizar o priorizar la importancia de los símbolos dentro de su propia estructura, misma que da sentido a su vida y su actuar.

Es tan importante el papel de las familias que las peticiones provenientes de familiares, en uno u otro sentido, de obediencia al mandato sacerdotal o de lealtad a los usos y costumbres, tienen una carga simbólica muy considerable, dado que también proporcionan seguridad al individuo como para ignorar un mandato, con todas las implicaciones que eso conlleva. Las peticiones hechas en estos contextos o bajo esas condiciones adquieren mayor peso o valor simbólico.

La desobediencia implica, en este caso, una declaración de los límites de la autoridad eclesiástica, un reordenamiento simbólico, o en su defecto la revelación de la valoración en relación con la estructura simbólica del individuo, su familia, su barrio y su comunidad, es decir se muestra lo que tiene mayor importancia para el individuo, se comprende dónde queda su lealtad o mejor dicho, qué orienta a los individuos cuando no lo hace la autoridad eclesiástica, civil o cualquier otra. Implica la autodeterminación que el individuo se reserva de sí para sí mismo, en detrimento de la autoridad y poderes externos.

Para que la desobediencia fuese posible se ha echado mano de los elementos de la memoria como las vivencias, los escenarios o espacios donde ocurrieron las vivencias o convivencias, las acciones, las emociones emanadas de las experiencias vividas como: seguridad, regocijo, bienestar, plenitud, etc. De esto, me parece, se desprende la relación entre desobediencia e identidad.

La desobediencia, el origen y las costumbres se revelan como referentes simbólicos a través de los cuales se empoderan a sí mismas las personas. Lo que observé es cómo el razonamiento del individuo es capaz de darse cuenta por sí mismo de la parcialidad o de la falseabilidad del argumento del agente opositor, así como de la efectividad de sus propios recursos, aprovechando esa capacidad en perjuicio de diversas relaciones de dominación. La desobediencia evidencia una continua tensión social en las relaciones de poder.

Bibliografía

Arroyo E. (1998) *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*. Querétaro, México: Gobierno del Estado de Querétaro, Oficialía Mayor, Archivo Histórico.

Blanco J. (1986) *Viajes de Orden Suprema*. México: Ediciones del Gobierno del Estado de Querétaro Colección Documentos de Querétaro.

Collin. L. (1994) *Fiestas de los pueblos indígenas. Ritual y Conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México*. D.F. México: Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social.

Comisión Especial para el Impulso y la Promoción de los Pueblos Mágicos H. Cámara de Diputados (2017) *111 Pueblos Mágicos*. Recuperado de:

<http://www5.diputados.gob.mx/index.php/camara/Comision-Especial-para-el-Impulso-y-Promocion-de-los-Pueblos-Magicos/Guia-de-Pueblos-Magicos>

Consejo Episcopal Latinoamericano (2009) *Documento de Aparecida: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. D.F. México: Editorial Nueva Palabra.

Consejo Nacional de Población (2012) *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos 2010*. Recuperado de: http://www.conapo.gob.mx/swb/CONAPO/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico-Estados_Unidos_2010

Consejo Pontificio de la Cultura (1999) *Para una pastoral de la cultura*. D.F. México: Conferencia del Episcopado Mexicano.

Del Llano y De León (2007) *Cristeros bajo el cielo fiel de Querétaro*. México: Universidad Autónoma de Querétaro y Plaza y Valdés México.

Del Llano y Solís (coord.), *Historia, tradición y modernidad en el estado de Querétaro*. Miguel Ángel Porrúa, 2011

Eliade. M (1998) *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona, España: Paidós

Elías. N (1994) *Conocimiento y poder*. Madrid, España: La Piqueta.

Espíndola y Mendoza (2004) *El pueblo de indios de San Gaspar de los Reyes y el culto a la Virgen de Belén en Cadereyta*. México: Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, Qro., A.C.

Flores y Salinas (2004) *Rebeldes y serranos: la Sierra Gorda queretana en la revolución*. Querétaro, México: Instituto Electoral de Querétaro.

Foucault. M (1976) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Galinier. J (1990) *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Instituto Nacional Indigenista.

Giddens. A (1986) *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Giménez. G (2007) *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Gobierno del Estado de Querétaro (2016-2021) *Cadereyta de Montes*. Querétaro, México: Gobierno del estado de Querétaro. Recuperado de: <http://www.queretaro.gob.mx/municipios.aspx?q=RrRbGx+QAUi38KN8z2eMsA==>

Grimes. R (1981) *Símbolo y Conquista*. D.F. México: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm y Ranger (1983) *La invención de la Tradición*. Barcelona, España: Crítica

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016) *Panorama sociodemográfico de Querétaro 2015 Encuesta intercensal*. Recuperado de:

<https://www.inegi.org.mx/app/buscador/default.html?q=panorama+sociodemogr%C3%A1fico+de+quer%C3%A9taro>

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2017) *Anuario estadístico de Querétaro 2017*. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/app/buscador/default.html?q=panorama+sociodemogr%C3%A1fico+de+quer%C3%A9taro>

Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal (2017) *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México, Estado de Querétaro de Arteaga, Cadereyta de Montes*. México: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal. Recuperado de: <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM22queretaro/municipios/22004a.html>

Korsbaek. L (1996) *Introducción al sistema de cargos: antología*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Maduro. O (1980) *Religión y conflicto social*. México: Centro de Estudios Ecuménicos

Asecho de Gato Montés y Trueno del Mixtón (2015) Matar o morir, Chichimecas de guerra: recordando la resistencia ancestral. *Revista Regresión*. Recuperado de <http://regresando.altervista.org/wp-content/uploads/2016/11/CHICHIMECAS-DE-GUERRA.pdf>

Osorio L. (2013) *Jurica un pueblo que la ciudad alcanzó: la constitución de la pertenencia socioterritorial*. México: M. A. Porrúa, Universidad Autónoma de Querétaro.

Patrimonio Cultural y Turismo (2017) *Camino Real de Tierra Adentro*. México: Patrimonio Cultural y Turismo. Recuperado de: https://patrimonioculturalyturismo.cultura.gob.mx/patrimonio_mundial/cultural/tierra_adentro/

Secretaría de Turismo (2014) *Pueblos mágicos, Cadereyta de Montes, Querétaro*. México: Secretaría de Turismo. Recuperado de: <http://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/cadereyta-de-montes-queretaro/>

Serna A. (2010) Industria y territorio rural: la constitución de un corredor agropecuario e industrial en el estado de Querétaro. *Región y sociedad Vol. XXII* (48) 77-111. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10214692003>

Serrano y Jarillo (2018) *Cofradías de indios y negros: origen, evolución y continuidades*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Thompson J (1998) *Ideología y Cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. D.F. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Turner. V (1988). *El Proceso Ritual*. Madrid, España: Taurus.

Turner. V (1999). *La selva de los Símbolos*. D.F. México: Siglo veintiuno editores.