

Imaginario Social Religioso: una forma simbólica de apropiación territorial

Patricia Moctezuma Yano¹

Resumen

El presente avance de investigación analiza dos casos de apropiación territorial a través de la delimitación simbólica de lo sagrado en dos santuarios del estado de Morelos. Se recopilaron testimonios de feligreses y visitantes sobre experiencia devocional destacando las de los danzantes y peregrinos durante la conmemoración del santuario. Desde una mirada de la creatividad cultural, analizamos aquí la gestión territorial de los actores para apropiarse en un sentido simbólico de un vasto territorio. Se trata de una región devocional que se sustenta en un complejo imaginario social religioso en el cual convergen códigos culturales comunes a los distintos feligreses asistentes. Dichos códigos se manifiestan entre otras formas a través de prácticas culturales, como las danzas y las peregrinaciones, mismas que fungen como hitos simbólicos en la recreación de la experiencia religiosa, en este caso sincrética donde convergen elementos propios del catolicismo popular junto con creencias cosmogónicas de sesgo prehispánico, mismas que coadyuvan para favorecer el orden social.

Conceptos clave: 1. Imaginario social religioso. 2. Región Devocional. 3. Santuario y 4. Peregrinaciones.

Introducción

La presente aportación sobre la gestión territorial parte de la idea de que el espacio es construido por actores internos quienes a través de sus redes de relaciones sociales, sustentadas en actividades socioeconómicas agropecuarias, hacen converger sus diferencias durante la celebración del santuario, dirimiendo así los inevitables conflictos por recursos naturales y humanos para solidarizarse y formar una región bien integrada; integración sustentada en el imaginario social religioso que guardan los uno y recrean durante la celebración del Santuario que da sentido al mito fundacional de su lugar de origen..

El concepto Imaginario Social ciertamente es de origen muy diverso en las Humanidades. Se sabe que no se acuñó recientemente sino que fue una hibridación conceptual desde su inicio y que aún hay diversas formas de conceptualizarlo según el enfoque epistemológico (estético, filosófico, histórico, antropológico, entre otros). Y recientemente ha cobrado auge en los estudios relativos a identidades y pertenencias sociales como a la investigación sobre la memoria social.

Sin agotar aquí la mejor definición, entendemos por imaginario social aquel sistema organizador de imágenes que confiere profundidad a los hechos sociales, se encarga de regular las representaciones simbólicas que hacen los actores en torno algún aspecto de la sociedad y los símbolos y significados que constituyen el imaginario son interpretados por los actores (Solaris, 2006: 133)

¹ Doctora. Antropóloga, Profesor-Investigador en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, moctezumapaty@hotmail.com

De igual manera el imaginario social ha sido especialmente útil en los estudios mnemónicos de múltiples acontecimientos en el devenir histórico de la sociedad y el género humano. Y, en el presente análisis, nos ayudó a detectar los significados que los actores eligen como relevantes en la apropiación territorial de la región devocional que irradia el santuario de su pueblo original.

En el presente análisis dicho imaginario se dimensiona en torno a lo sagrado, esto es en relación al fervor de los feligreses hacia el culto de cierta imagen religiosa que encabeza un santuario y cuya celebración significa para los feligreses una forma de reiterar la demarcación territorial de la región devocional que irradia. Una de las funciones del imaginario social es poner orden y estructurar sentidos sociales para los actores en su diario acontecer (op.cit) y en este caso ilustraremos esta búsqueda de orden desde la perspectiva de lo sagrado para lo cual elegimos dos santuarios del estado de Morelos, a saber: el del Jesús de Nazareno en Tepalzingo y el de la Virgen de Tránsito en Tlayacapan.

Así, desde una mirada antropológica, presentamos una etnografía comparativa de dos maneras de entender el sentido simbólico de delimitar simbólicamente un territorio desde el imaginario social religioso. Para lograrlo fue necesario recabar información sobre las interpretaciones de los actores respecto a sus emociones y sentidos simbólicos en torno a lo sagrado para lo cual utilizamos técnicas de recopilación de información como las entrevistas generales y las entrevistas dirigidas a personas claves.

En ambos casos aplicamos también la técnica de la observación participante para completar la información que nos permitiera conocer los sentidos simbólicos respecto a la pertenencia e identidad social a la que aluden los creyentes respecto al aura devocional que experimentan durante la conmemoración del santuario. Si bien nos enfocamos para este estudio nos enfocamos en los aspectos religiosos también prestamos atención a cuestiones económicas, como la activación de las economías locales por efecto de la celebración del santuario, así como también observamos con detenimiento todos los procesos organizativos paralelos que los actores llevan a cabo en torno a la festividad, como los grupos sociales organizados por criterio de parentesco u oficio, que organizan danzas, rezos, arreglos de arcos, ofrendas, procesiones, etc.

Entenderemos aquí por santuario aquel ámbito polifacético en el que el consumo, el entretenimiento y la observación de prácticas culturales como religiosas a través de las cuales las personas expresan su fe (González, 2015: 239; Aulet, 2011). El santuario no es solo un centro devocional sino que desempeña otras funciones socioculturales, como sitio de intercambio comercial y entretenimiento, en donde se recrea un sentido estético que su vez retroalimenta principios identitarios la personas de un relativo común estrato socioeconómico, perfil religioso, identidad étnica -nahua, popoloca, amuzgo, mixteco, purépecha, tlahuica- y status ocupacional, sobresaliendo en este caso los siguientes: campesino, ganadero y artesano.

Habría que destacar que el sentido estético y su respectivo consumo ha ido cambiando en las últimas dos décadas ya que cada vez hay más turistas interesados en visitar los santuarios que gustan de mirar a las peregrinaciones y danzas como espectáculos de entretenimiento y se ven atraídos por la venta de artesanías y comida típica a lo que se suman las posibles diversiones: baile, rifas, gallos, juegos mecánicos, etc.

Todo santuario en términos devocionales irradia una región en torno a la devoción de una imagen, de ahí el concepto región devocional, que alude un espacio simbólicamente apropiado, el cual mediante los significados que los actores le asignen se convierte en escenario de experiencias rituales, como por ejemplo las peregrinaciones hacia un punto central que suele ser un santuario (Villalobos, 2015:258). Un santuario se sustenta en un mito fundacional que alude a un milagro que narra la aparición de cierta imagen sagrada y puede tener diversas versiones e interpretaciones de los personajes protagonistas en la ocurrencia del milagro, entendido este como un evento fuera de lo ordinario (Eliade, 2000).

El mito como concepto tiene también muchas definiciones según la perspectiva analítica y aquí nos vamos a referir por aquel grupo de creencias religiosas y relatos místicos que brindan orden y coherencia así como cohesión social a un grupo humano en un determinado momento. El mito tiene fuerza coercitiva para mantener el orden de manera cíclica y se identifica emblemáticamente por sus creyentes por su alegoría simbólica explicativa sobre cuestiones ontológicas relevantes para un pueblo, como su territorio y distinción étnica (Apipilhuasco, 2015: 61-62).

Un mito va cambiando sus significados a lo largo de la historia de acuerdo a la idiosincrasia y principios éticos de un pueblo. Los mitos refieren a sistemas de representación del mundo que se manifiestan a través de prácticas culturales, como la celebración de un santuario, que recuerdan a los actores el sentido hermenéutico de su cosmogonía, esto es su interpretación sobre la relación del hombre y su cosmos (universo) desde su particular devenir histórico.

El mito fundacional es el cuerpo de creencias que da sentido a la fundación y preservación de un santuario; templo que se distingue por el milagro de una aparición y acoge múltiples comunidades que trascienden los límites geográficos formales, cuya existencia depende de la memoria devocional de sus feligreses quienes precisan reiterar su fe a través de la conmemoración de su edificación.

Un santuario se caracteriza por la delimitación territorial simbólica que hacen sus feligreses a través de prácticas culturales, como las peregrinaciones, que remarcan el aura de su región devocional. El santuario forma un entramado complejo de pertenencias sociales en el que toman lugar procesos de interacción social en diferentes direcciones, al interior de la comunidad y hacia afuera, así como a nivel inter e intra étnico (Barabas, 2003: 51-54).

Las peregrinaciones y procesiones son ofrendas que brindan los creyentes a la divinidad, la imagen principal de un santuario, pero hay otras ofrendas también como: danzas, cantos, rezos, arcos decorativos, otras particulares de cada santuario como veremos pero todas tienen el objetivo de reiterar simbólicamente la apropiación simbólica de un territorio desde la perspectiva de la fe de la gente.

De todas estas ofrendas, en el caso de los santuarios aquí analizados, sobre salen las peregrinaciones y las distinguimos en dos grupos. Aquellas organizadas al margen de la normatividad de la iglesia católica y que de manera auto-gestiva conforman un grupo; el cual bajo criterios corporativistas o /y mutualistas promueven la reciprocidad entre los peregrinos y feligreses que los acompañan y que de manera corporativa y voluntaria se comprometen a la celebración del santuario; así por ejemplo, hay grupo de taxistas, o grupo

de albañiles, y cada uno lleva su estandarte que alude a su identificación gremial y viajan al santuario para entregar alguna ofrenda, ya sea regalar un arco u ofrendar ciertos cantos.

El otro tipo de peregrinos se identifica porque se organiza por medio de cofradías siguiendo la normatividad de la iglesia. Conforman un grupo en el que sus integrantes movidos por una lógica de reciprocidad y corporatividad, muchas veces además emparentados entre sí, cumplen con la realización de ciertas prácticas devocionales como: procesiones, cuidar imágenes, participar en el cambio de mayordomías, etc.

Los miembros de una cofradía se distinguen entre sí por su empeño en el cumplimiento de ciertas encomiendas relativas a la celebración de imágenes y santuarios y la posición de un individuo en la cofradía puede ser heredada de una a otra generación; así por ejemplo, el encargado de portar el estandarte que los identifica como cofradía puede abarcar a más de una generación. Las cofradías tienen relativa libertad en su proceder y son importantes en el intercambio y la comunicación entre templo y santuarios de diferentes regiones. Cuando las cofradías o grupos de peregrinos salen de procesión suelen llevar alguna imagen o la réplica de la del altar principal de su pueblo y la llevan a visitar a la imagen festejada; así por ejemplo, en el santuario de Tepalcingo confluyen hasta más de cincuenta imágenes del Jesús de Nazareno, algunas por cierto de gran belleza, piezas de arte sacro que por su antigüedad es posible dimensionar la temporalidad de la cofradía en su participación para la celebración del santuario.

La visita de imágenes expresa también convenios y prevé de conflictos intercomunitarios que se desprenden en muchas cuestiones relativas al territorio y el control de los recursos naturales, pero también se utilizan para remarcar en términos devocionales los circuitos procesionales, algunos de muchos años atrás, tal es el caso de las peregrinaciones en el santuario de la Virgen de Tránsito.

Las peregrinaciones sirven a la religión institucionalizada, la Iglesia Católica, a representar feligresías locales y tienen cierta libertad para llevar a cabo su trayecto; en el cual suelen realizar ofrendas –cantos, danzas, velas, etc- frente a cierto recurso natural (geo símbolo) –cueva, montaña o río- o bien objeto -cruz o capilla- que identifican como importante en la demarcación del circuito territorial que abarca la región devocional de su santuario. Cabe destacar que muchas de las ofrendas la brindan para recibir la buena aventura, como lluvias y buenas cosechas, en general para venerar la interrelación entre sociedad y naturaleza (Durkheim, 1993).

Así, las peregrinaciones y procesiones, son trayectos espaciales remarcados por un precepto de la divinidad y a lo largo de su caminar los rezos y cantos aluden a relatos fundadores y normativos como los mitos (Barabas 2011: 27). Ambas prácticas son procesos rituales de pasaje que ponen en acción valores y símbolos dominantes de la sociedad a través de los cuales las personas logran traspasar a un estado psicosocial delimitado por un espacio-tiempo progresivamente hacia lo sagrado y terapéutico que los lleva a una nueva condición individual y social (Turner, 1978).

Las peregrinaciones ayudan a centrar la atención de los distintos pueblos que abarca la región devocional y su carácter de traslación es centrífugo o sea hacia afuera de la comunidad; en cambio, las procesiones son trayectorias espaciales que se recorren para remarcar los límites del pueblo, esto es son de carácter centrípeto, y sirve favorecen el

diálogo entre los barrios en donde hay cruces o capillas que recuerdan la importancia de delimitar espacialmente a la comunidad.

El peregrino se distingue de los demás visitantes -turistas y creyentes- porque suele repetir este acto devocional anualmente y busca acompañarse de parientes y amigos que comparten su fe. Es usual que realicen algún acto de sacrificio corporal como muestra de su fe, arrepentimiento o petición para lo cual, por ejemplo, caminan largas trayectorias sin tomar ni comer nada, o andan descalzos para lastimarse los pies a propósito, o van cargando algo muy pesado que les lastime el cuerpo (Aulet, 2011; Barabas, 2003: 25-27).

Cuando los peregrinos llegan al santuario son muy bien acogidos y suelen integrarse a las procesiones locales y pasan a formar parte de la comunidad religiosa local, se les brinda alimento y hospedaje. Y se mantiene vivo el compromiso de la reciprocidad para cuando en el pueblo origen de los peregrinos lleguen otros de afuera están voluntariamente obligados ayudarlos-

Los trayectos que marcan circuitos de peregrinación son los límites de la región devocional que abarca el santuario; se trata de un espacio simbólicamente apropiado mediante los significados que los actores le asignan desde una mirada devocional. Y por lo tanto la experiencia de la ritualidad es la manifestación simbólica más importante enfatizando su relevancia vivencial en torno a la fe. La región devocional es una área más o menos delimitada en la que los creyentes externalizan sus sentimientos de veneración y fervor religioso (Velasco en Villalobos, 2015: 258). Vayamos entonces a mirar los santuarios del presente análisis comparativo.

Caso 1. El Santuario de Jesús de Nazareno de Tepalzingo, Morelos

La cabecera municipal de Tepalzingo se localiza al sureste del estado de Morelos, colinda al oeste con Tlalquiltenango y el estado de Puebla, y al este con el municipio de Axochiapan. La conmemoración del santuario se lleva a cabo el tercer viernes de la Semana Santa dedicado a la imagen del Jesús de Nazareno. Desde dos viernes antes el pueblo se transforma en un centro de peregrinaje y actividad económica a donde confluyen lugareños, vecinos de otras cabeceras municipales y de los estados vecinos que circundan y configuran la región devocional que rebasa los límites geográficos formales.

Peregrinos, turistas devotos y curiosos de la fe de los otros o aquellos interesados en el consumo de bienes propios del sector campesino interregional, llámese platillos regionales, artesanías diversas (enseres de barro, canastos, petates, jícaras, molcajetes, muebles y herramientas artesanales sobretodo de jarcería) dulces y panes regionales, mercancías sacras, queso, cecina, pulque miel entre otros bienes de producción regional y entre las actividades de recreación sobresalen: los bailes, el jaripeo, los conjuntos musicales, y los bailes folklóricos.

A todos estos atractivos se suma la belleza arquitectónica de la fachada principal del templo, tallada en piedra de cantera al estilo barroco en la que se despliegan paisajes alusivos a la Pasión de Cristo, templo registrado por el Instituto Nacional de Antropología como parte del patrimonio cultural del estado y del país. Además Tepalcingo es conocido como importante productor agropecuario y sobre sale la producción de ajo y cebolla así como cría

de ganado vacuno y caprino. Cabe destacar que hereda de su pasado prehispánico su importancia como centro ceremonial y sitio de intercambio comercial porque se extraía el sílex, o pedernal para la confección de objetos punzantes.²

De manera que además de los peregrinos el sitio es conocido por ganaderos y comerciantes agrícolas que se suman a la afluencia de visitantes que llegan desde el segundo viernes de la cuaresma y se retiran hasta el cuarto viernes. Se trata de una población básicamente campesina con cierto consumo cultural de productos regionales que vienen a comprar o a vender a visitantes que gustan de venir a divertirse a los santuarios porque vienen a este y a los vecinos como: los ubicados al norte de Morelos que colinda con el sur del Distrito Federal -Milpa Alta, Xochimilco, Iztapalapa y Topilejo- y del Estado de México: Ocuilan y Chalma.

El encuentro de feligreses, visitantes y peregrinos en un santuario recrea sentidos de pertenencia e identidad social de los actores y aun cuando son diferentes todos estos sectores coinciden en su interés por experimentar la atmosfera devocional y las opciones de consumo que ofrece el santuario de Tepalzingo. El mito fundacional que lo sustenta relata que una niña -símbolo de feminidad, pureza e inocencia-, jugando en el riachuelo donde se asentó el primer templo del pueblo -la capilla de la Santa Cruz- se encontró una figura de bulto: la de Jesús de Nazareth, que alude a la masculinidad y la fuerza espiritual. Sus padres entregaron al párroco quien la colocó en el altar principal y hasta la fecha uno que otro creyente le ofrenda veladoras en esta capilla que data del siglo XVII la cual está en completo abandono pese a su valor arquitectónico.

Después de esa capilla se erigió el gran templo de Tepalzingo junto con otros de la región, Huazulco, Atlatlahucán Mazatepec y Yecapixtla, que datan del siglo XVIII y todos están dedicados a la celebración de la cuaresma, celebración que se asocia a la petición de buenas cosechas; de ahí que hasta hoy en el santuario sus pobladores llevan a cabo rituales donde la figura de bulto del Jesús no puede faltar para la petición de lluvias y buenas cosechas; cantos, rezos, peregrinaciones y arcos hechos a base de semillas de la región (frijoles y maíz de diferentes colores, garbanzo, chícharo, habas) y como flores, son entre muchas otras ofrendas que evidencian la continuidad de una perspectiva cosmogónica animista de sesgo prehispánico en la que ciertas deidades se identificaban como especialistas en el acontecer de los fenómenos relativos a la naturaleza.

De un tiempo a la fecha, los santuarios se han puesto de moda para visitas del turismo y si bien se unen al sentido devocional de la conmemoración y su presencia agiliza la economía local; en otro sentido, su consumo y deseo lúdico también desvirtúan los propósitos devocionales de los creyentes. No obstante son bien recibidos como espectadores de la fe y gustosos de observar las danzas y rezos pero además como son buenos consumidores esto se traduce en ingresos para las familias del pueblo anfitrión.

Uno de los mayores atractivos para el turismo en el caso de Tepalzingo son las danzas, organizadas por comparsas o sea por grupos constituidos de creyentes generalmente

² Su locativo etimológico significa “detrás del cerro donde hay pedernal”, sílex que en el pasado prehispánico jugó un papel estratégico en el intercambio comercial regional y papel preponderante que en parte explica la continuidad de Tepalcingo como centro comercial artesanal.

emparentados entre sí, que anualmente bailan a la imagen en nombre de la feligresía que representan. Estas danzas son expresiones estéticas rituales de un matiz simbólico prehispánico que alude a una visión cosmológica de sesgo mesoamericano y otorga una visión animista a los elementos de la naturaleza.

Es usual que “al danzar” los bailarines usen ciertos instrumentos - caracol utilizado como flauta- están hechos de algún animal - guitarras hechas con la panza de un armadillo- o bien desempeñan ciertos giros con el cuerpo para mostrar el movimiento de algún elemento sideral -el sol- o determinados pasos para por ejemplo marcar los cuatro puntos cardinales. Así, los danzantes al bailar se desplazan de manera conjunta, una vez hacia la izquierda y otra hacia la derecha, simulando con sus movimiento los límites espaciales del universo o cierta orientación astronómica -el ocaso del sol- el objetivo es transmitir al público una demarcación vivencial y energética que conlleve a danzantes, feligreses y visitantes a compartir la atmosfera devocional de la celebración.

Algunas danzas representan alguna hazaña histórica que atañe a un pueblo, como la danza de los Santiagueros (Sto. Santiago es su patrón), la cual alude a la conquista de los cristianos sobre los moros, danza que por analogía representa la conquista de los españoles sobre los indígenas del pasado prehispánico; así por ejemplo, la danza de los Concheros recrea el mito fundacional de los chichimecas procedentes de Aztlán que llegaron para asentarse en el Valle de México. La danza Azteca interpreta la relación Naturaleza- Sociedad en un sentido divino porque se asocia al ciclo agrícola del maíz, alimento básico en la dieta campesina de México desde hace miles de años. Y, la de los Tecuanís, recrea de igual manera esta relación en un sentido sagrado; ya que interpreta un pasaje anecdótico sobre la cacería, actividad que pone de manifiesto la riqueza del hábitat para la subsistencia en la región que circunda Tepalzingo y las tierras bajas del estado de Morelos.

Cada pueblo interpreta de cierta manera las especificidades simbólicas de cada danza, pero todas las interpretaciones coinciden en la búsqueda por enaltecer la relación entre naturaleza y sociedad desde la mirada de lo sagrado. Las interpretaciones simbólicas de las danzas son resultado de un sincretismo de creencias religiosas de vertiente animista mesoamericana que se funde con elementos normativos propios del catolicismo popular; es decir; es decir condensan diferentes intereses interpretativos de los actores respecto a lo sagrado pero todos confluyen en la adscripción momentánea de formar parte de esa atmosfera devocional (Morayta, 2011:52).

Las danzas como las peregrinaciones son ofrendas que buscan la transición para acercarse a lo sagrado y ambas son demarcadoras de territorio con cierta elasticidad estética y temporal. Ambas recrean el aura devocional de región que irradia el santuario y su objetivo es remarcar fronteras socioculturales e históricas, como las étnicas, porque los creyentes a esta celebración son campesinos indo-mestizos de orígenes diversos- náhuatl de Guerrero, Puebla y Morelos son distintos, están los popoloca, los amusco, los mixtecos, entre otros; así por ejemplo, el templo de Tepalzingo guarda estrecha relación con otros santuarios cristológicos dedicados al pasaje bíblico de la Pasión de Cristo. El primer viernes inicia la cuaresma el santuario de Ameca Meca, el segundo viernes el Señor de Chalma en el Estado de México, el tercer viernes que corresponde a Tepalcingo, y el cuarto a Mazatepec y el quinto al de Atlatlahucán.

Digamos que lo más representativo de la región devocional del santuario de Tepalcingo es que recrea un circuito devocional en un sentido intraestatal e interestatal, sin pasar por alto que al interior del pueblo las procesiones demarcan el circuito devocional de manera centrípeta, abarcando varios templos y capillas de los barrios que conforma esta cabecera municipal.

Caso 2. El Santuario de la Virgen de Tránsito de Tlayacapan, Morelos

Un sentido devocional muy distinto es el que caracteriza al santuario de la Virgen de Tránsito, ubicado en la cabecera municipal de Tlayacapan, pueblo vecino de Tepoztlán y esta imagen es un punto de intersección simbólica del paso y presente entre ambos que han compartido desde tiempos inmemoriales una larga cordillera; en la que se ubican veneros y manantiales y otros recursos naturales, como el bosque, que comparten y se disputan desde tiempos prehispánicos.

El recurso del agua ha sido fuente de encuentros y desencuentros, unos más serios que otros, y precisamente la conmemoración del santuario de la Virgen de Tránsito alude a la importancia de dicho recurso natural, un apantle, que suministra a la población desde y se ubica justo al lado donde se edificó el templo del santuario; en parte para conmemorar que se mantenga vigente el suministro pero también porque el agua, según testimonios, alude a la pureza de la Virgen y a su facultad procreadora.³

La celebración del santuario tiene dos festividades al año. El 4ºviernes de la cuaresma la imagen se integra a la procesión para acompañar otro séquito de santos que representan la Pasión de Cristo pero la fiesta principal es la del 13 de Agosto que alude al pasaje bíblico de la Dormición de María. Para ambas fiestas los feligreses se organizan en grupos sociales que se constituyen bajo diversos criterios - género, la edad, parentesco, oficio o adscripción a una cofradía, etc.- grupos que llevan a cabo distintas tareas -limpiar el templo, lavar floreros, preparar alimentos, repartir ofrendas, rezar, preparar alimentos para los peregrinos, etc.- y otros prefieren colaborar con dinero cubrir gastos como: víveres, cuetes, bandas, ceras, regalos a la Virgen, arreglos florares, etc.

El templo del santuario al lado del apantle es el punto de encuentro de los feligreses de Tlayacapan y sus vecinos los tepoztecos; dado que el mito fundacional refiere el traslado de la imagen Tepoztlán a Tlayacapan, de ahí el nombre de la Virgen de Tránsito porque *transita*, porque se quemó y hubo que traerla a restaurar con un afamado tlayacapense artesano.

Sin embargo, no fue necesario hacerle nada porque la imagen se auto curó y ese fue su primer milagro. El traslado lo llevaron a cabo un grupo de hombres, los “caballeros”, quienes como hombres además de su fuerza para cargar la imagen por “ser varones” se les consideraba responsables de la integridad de la Virgen por ser mujer y santa. De hecho la imagen se traslada a su templo solo el mes de agosto que dura la celebración del santuario y el resto del año la llevan a la capilla de San Martín Caballero, santo que en su calidad de caballero, varón, la “resguarda”. Siguiendo el pasaje del mito fundacional, al principio del traslado los tepoztecos regresaron por su imagen más esta se puso tan pesada que los

³ Apantle, del náhuatl “atl” que significa agua y “pantli” hilera

feligreses comprendieron que era la voluntad de la Virgen quedarse en Tlayacapan, evidenciándose así la auto-adscripción de la imagen a su territorio y que mejor aprovechar este acto para bendecir el nacimiento de agua más importante de su pueblo, el manantial de Apilihuaya, motivo por el que su templo se edificó junto al apantle.

Al principio los tepoztecos miraron con recelo que la imagen no la pudieran conservar pero llegaron a un acuerdo y solicitaron se les reconociera su parte proporcional de apropiación de la imagen; y para ratificar dicha apropiación recrean el traslado de la imagen un grupo de caballeros que parte de Topoztlán cruzando por el bosque para llegar a Tlayacapan, ruta en la que paran en ciertos sitios –cueva, manantial, cruz, entre otros- geo símbolos que reconoce porque son marcadores delimitadores del territorio y ahí ofrendan velas, rezos, cantos y otros ritos. Cabe destacar que este recorrido es el más ágil para llegar de un pueblo a otro y varias leyendas iconográficas de los cerros son compartidas por los habitantes de ambos pueblo lo que muestra un sentido de unicidad territorial, mismo que en la celebración del Santuario se conmemora.

As, año con año representan los caballeros el traslado de la imagen para recrear la memoria de los habitantes de uno y otro pueblo de originalmente perteneció a Tepoztlán pero por voluntad de la virgen se quedó en Tlayacapan. El mito fundacional del santuario alude precisamente a esta intersección de apropiación territorial en la que los caballeros son los personajes protagónicos del evento; quienes como varones, desde un sentido hermenéutico, son responsables de cuidar la imagen por tratarse de “una mujer”, “una santa”, “una madre”. Los caballeros, de hecho varios de ellos van a caballo representan una figura insigne del varón que en estos contextos socioeconómicos representa el papel de los hombres en sus actividades agropecuarias, “los arrieros”, personajes masculinos que conservan su importancia porque la memoria colectiva recuerda su legendario rol como campesinos, ganaderos, comerciantes, mensajeros además de trasladar enfermos o presos, en un pasado sin transporte vehicular.

Estos caballeros que trasladan a la imagen el mero día de la fiesta son recibidos por los caballeros de Tlayacapan y se da una gran comida, se bebe pulque y ellos reparten en el templo a los feligreses: palomas de papel con las que decoran todo el templo, flores y manzanas; las palomas representan al Espíritu Santo, siempre protector de la Virgen, y porque volaban palomas en la casa de Tepoztlán donde se hayo la imagen en completo abandono y fueron estas aves que avisaron a los pobladores de su existencia y así fue como la rescataron. Flores que representan lo femenino y la maternidad y manzanas que aluden a la inmortalidad porque se supone la Virgen nunca murió sino que solo se durmió como señala el pasaje bíblico de la Dormición de María.

Esta gran procesión que recrea el traslado de la imagen y conmemora la delimitación territorial entre Tepoztlán y Tlayacapan, pueblos que por ser vecinos comparten necesariamente un tramo de territorio, para atenuar posibles discordias y conflictos por el mismo el imaginario social religioso al que alude esta apropiación mutua del territorio es el pasaje central que conmemora el Santuario de la Virgen de Tránsito. Se trata de una región devocional, un espacio multidimensional y dinámico que incluye un pasado cultural, político

y económico, que no es uniforme ni tiene fronteras pero si tiene una estructura propia y provee una identidad social (Villalobos, 2015: 255)⁴.

El mito fundacional destaca esta figura de los arrieros pero también resalta la aparición de la virgen en la piedra junto al apantle donde reconocen los feligreses las huellas de sus huaraches y ahí en esa piedra se reza y ofrenden velas y flores con el objeto de que nunca se acabe el recurso del agua que ahí nace porque el agua representa vida y la Virgen, en su calidad de madre, es “dadora de vida”. Y, para reiterar el atributo genérico de la imagen como mujer, se eligen mujeres jóvenes y vírgenes para asear, cuidar y cambiar de ropa a la imagen, atributo de significación que se complementa genéricamente con la masculinidad de los caballeros.

La llegada de la peregrinación encabezada por los caballeros es una de las más acogidas por los creyentes y la celebración se extiende hasta tres días después y muchos feligreses procedentes de pueblos vecinos, sobre todo de los Altos de Morelos donde se ubican estas comunidades, llegan acampar para compartir esta atmosfera devocional sin pasar por alto la oportunidad de comprar objetos cerámicos porque Tlayacapan destaca como pueblo alfarero y de paso muchos comerciantes llegan a surtirse para revender enseres en sus comunidades.

Conclusiones

El dominio del imaginario está constituido el conjunto de representaciones que desbordan el límite establecido por experiencia, en este caso la experiencia vivencial de los actores en la recreación de un espacio desde la perspectiva de lo sagrado. Las celebraciones de los santuarios aquí analizados son expresiones representativas de la religión desde una dimensión vivencial que distingue a la religiosidad popular de la religión institucional.

De estas experiencias en torno a lo sagrado y la delimitación territorial destaca la dimensión vivencial que alude a las interpretaciones y representaciones de los actores sobre el mito fundacional de cada santuario. En Tepalzingo se manifiesta en el interés de sus habitantes por recrear el reconocimiento de la importancia de su pueblo como centro ceremonial y centro de intercambio comercial que tuvo en el pasado prehispánico gracias a las minas de sílex que se ubican justo atrás del templo ahora este papel como gestor territorial parte ya no del sílex sino de actividades agropecuarias, destacando la producción de ajo y cebolla, así como ganado caprino.

La conmemoración del Santuario de Tepalcingo como en el de Tlayacapan nos muestran formas de fortalecer territorialidades con base en lazos de identidad y cooperación para proteger, valorar y capitalizar lo que un territorio tiene de patrimonio intangible como tangible (Urtebey cita a Albagli, año: 39). Sólo que Tepalcingo su región devocional tiene un sentido ms cenrtipeto, o sea hacia el Santuario mismo, para resaltar su importancia frente a los lazos interestatales que se tejen por la presencia de las cofradías y

⁴ Cfr. Villalobos retoma algunas aportaciones sobre la definición de espacio devocional de la obra de Vivian Brachet, *La población de los estados mexicanos en el siglo XIX*, México, INAH; y de Pedro Pérez Herrero, *Región e historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora(UAM-I, pp. 2007)

feligreses de los estados vecinos a Morelos que en el pasado formaron una región socioeconómica y devocional.

En cambio, respecto al Santuario de Tlayacapan, su apropiación territorial es de carácter intercomunitario en la que los actores recrean los límites de sus fronteras naturales y socioculturales pero a su vez comparten ciertos territorios y rasgos por su pasado histórico en el que estuvo Tlayacapan fuertemente ligado a Tepoztlán. Los habitantes de una y otra comunidad están emocional y socialmente muy unidas por su historia pasada y presente, comparten muchas fiestas y enlaces matrimoniales, recrean sus creencias animistas religiosas, manifiestas en prácticas culturales como las danzas de sesgo prehispánico y ahora también con la celebración del santuario de la Virgen de Tránsito a cargo de la figura de los caballeros en el traslado de la imagen venerada, hecho que condensa de manera simbólica el hito fundacional de su intersección territorial.

En uno y otro santuario se busca fortalecer territorialidades sustentadas en identidades sociales y lazos de cooperación para proteger, valorizar y capitalizar lo que se tiene en el territorio (Urtubey cita a Albagli, 2018: 39) Se trata de una valoración interna del territorio sin embargo existe también gestión territorial en la que se involucran actores e intereses externos, interesados en capitalizar el patrimonio cultural –tangible e intangible– para mercantilizar todo lo posible.

El Proyecto de Pueblos mágicos que inicio hacia 2011 ha propiciado una relación vertical entre las comunidades dando a Tepoztlán una mayor atención por parte de instancias gubernamentales diversas, como Secretaría de Turismo, para el desarrollo turístico en el cual Tlayacapan observa más dificultades de infraestructura y presupuesto para brindar servicios al turismo. Ante este hecho, la intersección simbólica territorial entre estas comunidades se está viendo afectada por procesos de gestión territorial en manos de actores externos; una de la más recientes ha sido el conflicto por la ampliación de la carretera de la ciudad de México a Tepoztlán, la cual sin duda traerá consigo consecuencias y ambigüedades en torno a los sentidos simbólicos de identidad y pertenencia social territorial.

No obstante tanto en el santuario de Tlayacapan como el de Tepalcingo los actores internos están muy presentes en la actualización simbólica del sentido territorial que reiteran un orden cosmogónico y mitológico que impone certidumbre y carácter trascendente de los actos y creencias de sus habitantes (Barabas, 2003:89). Esta forma sociocultural de conocer y compartir lo sagrado de manera conjunta nutre a su vez sentidos identitarios en torno a la fe y el fervor compartido capitaliza una sensación de pertenencia a una región devocional delimitada en términos de lo sagrado, confirmando un sentido de adhesión momentáneo y colectivo que refiere a la corporatividad y reciprocidad vivencial devocional (ibídem).

En ambos santuarios llegan cofradías visitantes a compartir su fe y recrearse como creyentes en esa atmosfera devocional. Unas de ellas vienen anualmente trayendo consigo ofrendas y también una réplica o la imagen original de su templo; así por ejemplo, a Tepalcingo llegan a confluir hasta cincuenta imágenes del Jesús de Nazareno, algunas de ellas de gran belleza, piezas de arte sacro que por su antigüedad es factible calcular la temporalidad existencial de una cofradía.

Las cofradías visitantes suelen heredar su compromiso de visitar al santuario de manera intergeneracional y fungen un papel importante en invitar a más feligreses para acrecentar el radio de fe que abarca la región devocional. Tienen relativa libertad en su proceder y son importantes en el intercambio y la comunicación entre santuarios de diferentes regiones y suelen tomar parte en los cambios de mayordomías de la imagen principal. Son muy bien acogidas y se les brinda hospedaje y alimentación y desde luego el compromiso recíproco acudir a la celebración del templo que representan.

En cada santuario se registra la importancia de las experiencias tanto vivenciales como de significación y entre ellas resalta la pervivencia de creencias religiosas de sesgo animista, como conferirles vida y sentimientos a las imágenes de bulto, desde una mirada cosmogónica prehispánica para resaltar la relación naturaleza-sociedad, y desde una vertiente católica para conferirle a las imágenes la concesión de ciertas peticiones.

Asimismo las peregrinaciones y procesiones son revitalizadores de la región devocional y nutren el imaginario social religiosos que los sustenta de forma espontánea, sin una estructura rígida sujeta a los cánones de la religión institucional -la católica- por lo pasan a ser formas de experiencia religiosa con elasticidad cognitiva, temporal y organizativa; cuya utilidad es remarcar anualmente el aura de sacralidad por medio de la condensación de relatos fundadores y normativos, como el mito, dando seguimiento a continuidades socio históricas de los pueblos (Barabas, 2004:27): Tepalcingo como centro ceremonial y comercial y Tlayacapan-Tepoztlán conformando un nodo territorial indivisible.

En ambos santuarios la imagen protectora funge como elemento de significación en la construcción de la identidad social de los habitantes porque el fervor hacia la misma justifica la identidad presente y su destino (Giménez, 1978). Las procesiones en particular enfatizan más este hecho; ya que al demarcar espacialmente el circuito devocional hacia el interior de la comunidad, articulan de paso la interrelación social entre barrios así como también de la comunidad hacia afuera.

Dicha articulación se complementa con aquellas peregrinaciones hacia el exterior de la comunidad enfatizando sea de paso las fronteras socioculturales en un sentido territorial simbólico a diferentes grados de complejidad; así por ejemplo, Tlayacapan y Tepoztlán representan la región de los Altos de Morelos y sus acuerdos giran en torno a cuestiones de conservación y administración de los recursos naturales – agostaderos de pastura, parcelas de cultivos, flujo de jornaleros procedentes de estados vecinos para los cultivos comerciales como las hortalizas y el cacahuate así como acuerdos en torno a proyectos de desarrollo.

En cambio, la gestión territorial en manos de los actores internos en el caso de Tepalcingo si bien no está exenta de conflictos ni de actores externos estos no tienen la misma fuerza dado que esta cabecera municipal carece de encantos suficientes para fomentar el turismo como opción de generar ingresos. Y, como geográficamente su característica no es estar cerca de la ciudad de México sino más bien ser un centro de comercio y redistribución de muchos productos agropecuarios y de ganado caprino. Y en un sentido interestatal el santuario de Tepalcingo funge como un importante eslabón en el circuito devocional intra estatal e interestatal en el cual el santuario del Señor de Chalma del estado de México funge ser el más importante.

Referencias

- Apipilhuasco Miranda, María Fernanda**, 2015 “El concepto de mito en la sociología de la religión de Emile Durkheim”, en: Carlos Garma Y M. Rosario Ramírez (coord.) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*. México, UAM, Juan Pablos Editor, pp:61-75
- Aulet, Silvia**, 2001, “Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya”, España, Revista Iberoamericana de turismo, RITUR., vol.1, núm pp. 63-82. <http://www.seer.ufal.br./index.php/ritur>.
- Barabas, Alicia**, 2003 “Una Mirada Etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en: *Diálogos con el territorio: simbolización sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, Vol. I, pp. 15-34.
- De la Torre René y Cristina Gutiérrez**, 2005 “Mercado y Religión”, México, Revista Desacatos # 18, CIESAS, pp. 53-70.
- Durkheim, Emile**, 2001, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán Sociológica.
- Eliade, Mircea**, 1967 *Lo profano y lo sagrado*, Barcelona, Paídos.
- Estrada Díaz, Antonio**, 2008, “Antropología, Cultura y Religión”, Barcelona, Revista Convivium #21, pp. 99-120.
- Giménez, Gilberto**, 2009, *Identidades Sociales*, México, CONACULTA.
- González Yólotl**, 2015, “¿Es la peregrinación a los lugares sagrados una expresión universal popular?” en: Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coord.) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, UAM, Juan Pablos Editor, pp. 255-278.
- Molina, José Luis y Hugo Valenzuela**, 2007, “Antropología y consumo” en: *Invitación a la Antropología Económica*, Barcelona España, Ediciones Bellaterra, pp.226-243
- Morayta, Luis Miguel** 2011, “Los tejidos regionales de los pueblos” en: Luis Miguel Morayta, (coord.) *Los pueblos nahuas de Morelos, Atlas etnográfico*, México, INAH, pp.63-79.
- Moctezuma Patricia y Juan Carlos Ruiz Guadalajara** 2003, “Migración y devoción: El culto al Jesús de Nazareno de Patamban, Michoacán”, en: J. Luis Sefoó y Luis Ramírez (editores) *Estudios Michoacanos XI*, México, El Colegio de Michoacán, pp.147-214.
- Solaris, Blanca**, 2006, “Aproximaciones a la noción del imaginario”, México, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLVIII, núm. 198, pp.129-141.
- Villalobos Sampayo, Leticia**, 2015, “La región devocional del santuario de Tlacotepec y el dinamismo cristológico local: una expresión de religión popular”, en: Carlos Garma y María del Rosario Ramírez (coord.) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*, México, UAM, Juan Pablos Editor, pp. 255-278.

Urtubey, Federico Eduardo, 2018, "Territorio, prácticas culturales y producción social del espacio", Colombia, Revista Bitácora Urbano Territorial, pp.55-68. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v28n3.62805>

Flores Murillo, 2007, "La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sustentable", Colombia, Revista Opera, número 7, pp. 35-54. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67500703>