



Transformación del “Paseo de San Isidro Labrador” como expresión de la reproducción cultural de Metepec, Estado de México

TE S I S

que para obtener el grado de

**maestra en Ciencias Sociales
con especialidad en Desarrollo Municipal**

presenta

Sonia González Velázquez

Asesor: Dra. Luz María Salazar Cruz

Septiembre, 2021

Comité

Presidente

Vocal

Secretario

Dedicatoria

A ti que con tu sonrisa de niña
y tus palabras tiernas
iluminas cada día mi vida,
con amor para ti
mi pequeña Melibea

Índice

INTRODUCCIÓN	1
JUSTIFICACIÓN	3
PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	4
OBJETIVOS	10
HIPÓTESIS	11
DELIMITACIÓN ESPACIAL Y TEMPORAL	12
MARCO TEÓRICO	13
METODOLOGÍA	16
CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO	18
1. El concepto de cultura en la práctica cultural de la festividad.....	18
1.1. El concepto de cultura en los enfoques teóricos	19
1.2. El concepto simbólico de cultura.....	20
1.3. El habitus como generador de prácticas culturales	23
1.4. La interpretación de la cultura	24
2. Identidad	26
2.1. Identidad e ideología	26
2.2. La identidad como proceso cultural	28
2.3. Identidad colectiva.....	29
2.4. Memoria colectiva.....	29
2.5. Identidad cultural, territorio y sentido de pertenencia	30
2.6. El dinamismo de la identidad cultural.....	32
2.6.1. Transformación cultural	33
2.6.1.1. Sincretismo	34
3. El sistema religioso y la práctica del Paseo de San Isidro Labrador	37
3.1. La dialéctica entre lo sagrado y lo profano	38
3.2. El concepto de religión	39
3.3. Símbolos religiosos	40
3.4. El mito como modelo arquetípico	41
3.5. Prácticas rituales	42
3.5.1. Ritualidad agrícola.....	44

3.5.2. Fiesta religiosa.....	44
4. El Paseo de San Isidro Labrador en la investigación	46
Capítulo II. Contexto histórico de Metepec	48
1. Metepec en la época prehispánica	48
1.1. Habitantes de la región: grupos étnicos establecidos	49
1.2. El dominio mexica: la conquista de Axayácatl	51
1.3. Cosmogonía prehispánica.....	53
2. La conquista de los señoríos prehispánicos y la construcción de la sociedad novohispana	54
2.1. Conquista y colonización de Metepec.....	55
2.2. Las congregaciones	58
2.3. Conquista espiritual	60
2.3.1. El choque de dos cosmovisiones	63
2.3.2. La apropiación de imágenes cristianas	65
2.3.3. La construcción del imaginario novohispano: de dioses a santos.....	67
2.3.4. Las cofradías.....	69
3. La sociedad mexicana y el proceso de secularización en el siglo XIX	70
4. Metepec contemporáneo	73
4.1. Caracterización socioespacial de Metepec.....	74
4.1.1. Caracterización física del municipio	74
4.1.2. Aspectos demográficos de Metepec	76
4.1.3. Aspectos económicos.....	79
4.2. Crecimiento y urbanización de Metepec.....	80
4.3. Patrimonio cultural de Metepec.....	84
4.3.1. Ciudad Típica de Metepec.....	85
4.3.2. Metepec Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto.....	88
4.3.3. El Paseo de San Isidro Labrador en la agenda pública.....	91
Capítulo III. De los antecedentes de la fiesta de San Isidro Labrador en Metepec a la práctica ritual actual.....	92
1. San Isidro Labrador: festejos al santo patrón de la agricultura.....	93
1.1. San Isidro Labrador: vida y milagros del santo.....	93
1.2. San Isidro Labrador en Metepec	96
1.3. Organización de la fiesta de San Isidro Labrador	99

1.4. Fiesta de San Isidro Labrador	102
1.5. Feria de San Isidro.....	104
2. Paseo de San Isidro Labrador	106
2.1. Cuadrillas en honor a San Isidro Labrador	106
2.1.1. Personajes de las cuadrillas.....	111
2.1.1.1. Mayordomos.....	111
2.1.1.2. Mojiganga.....	112
2.2. Desarrollo del Paseo de San Isidro Labrador	116
2.2.1. Pedir semilla.....	116
2.2.2. Día del Paseo de San Isidro.....	118
2.2.3. Retablos, yuntas y carros alegóricos	122
2.2.3. Entrega de santos.....	126
2.3. Paseos foráneos.....	127
2.4. Cambios en el Paseo de San Isidro Labrador	130
3. Significado e importancia del Paseo de San Isidro Labrador: identidad y sentido de pertenencia a Metepec.....	135
3.1. Sentido religioso	136
3.2. Memoria colectiva: tradición heredada	137
3.3. Identidad y sentido de pertenencia	139
4. Celebración de San Isidro Labrador en la pandemia por COVID-19: reproducción cultural y conservación de la memoria colectiva en ámbitos virtuales	142
REFLEXIONES FINALES.....	148
BIBLIOGRAFÍA	157

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT que a través del Programa Nacional de Posgrados de Calidad otorgó el apoyo económico que solventó mi formación en esta maestría y la realización de esta investigación.

Al Colegio Mexiquense AC por haberme aceptado en este programa de maestría lo que me dio la oportunidad de continuar con mi formación académica y mi desarrollo profesional, lo que me ha permitido alcanzar una meta más en mi proyecto de vida. Así como también a mis profesores que durante estos dos años compartieron su conocimiento, lo que abono a este trabajo.

Asimismo, agradecer a mis lectores y directora de tesis, quienes han enriquecido este trabajo de investigación con sus aportaciones y sugerencias, gracias por su tiempo y dedicación al mismo.

A las personas participantes en el Paseo de San Isidro Labrador que mostraron interés en la investigación y me brindaron su tiempo para la realización de las entrevistas.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de investigación que aquí se presenta tiene por objeto de estudio una de las tradiciones más importantes y antiguas del municipio de Metepec, el Paseo de San Isidro Labrador o Paseo de la Agricultura, el cual forma parte de los festejos a este santo español que inician en el mes de mayo.

El objetivo principal de este trabajo es analizar el proceso de transformación simbólica que ha sufrido el Paseo de San Isidro Labrador, al ser ésta una práctica asociada a la súplica de lluvia para tener buenas cosechas en una sociedad agrícola como lo fue Metepec desde la época prehispánica y la cual se ha modificado ante el contexto urbano actual en el que sólo en 1% de su población se dedica a esta práctica. En tal sentido, se plantea que esta práctica cultural se ha sostenido en el tiempo, formando parte de la memoria colectiva de los pobladores oriundos de Metepec, como una práctica de identidad cultural que les permite reconocerse frente a la otredad.

De esta forma, esta festividad adquiere importancia más allá del sentido religioso y agrícola, formando parte de la cultura metepequense, es decir, de la estructura simbólica que da sentido a una sociedad y que es esencial para la existencia humana. Asimismo, el compartir un sistema simbólico permite a los individuos identificarse con

un grupo social, desarrollando su sentido de pertenencia y por tanto la cohesión social.

De este modo, lo que se pretende es interpretar los significados que se han reelaborado ante el crecimiento demográfico y urbano, que ha traído como consecuencia cambios en la estructura socioespacial del municipio y que, no obstante, conserva tradiciones ancestrales y una riqueza cultural que le ha permitido obtener el decreto de Ciudad Típica y las denominaciones de Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto, por lo que la fiesta de San Isidro cobra importancia también dentro de la agenda pública, ya que se ha convertido en un atractivo turístico que trae consigo una derrama económica para el municipio.

JUSTIFICACIÓN

La dinámica cultural construye una diversidad de identidades en la actualidad que demandan investigaciones que analicen los distintos procesos que las transforman, en una sociedad que se caracteriza por el constante intercambio de capitales simbólicos entre culturas.

Esta investigación pretende contribuir al estudio de las identidades culturales en México, analizando una sociedad que ha sufrido un proceso de transformación acelerado que la ha hecho pasar de una sociedad preminentemente rural a una urbana, el municipio de Metepec, cuya población pareciera estar dividida entre los que conservan sus tradiciones y los que sin tener raíces metepequenses no responden a estas representaciones rituales.

La importancia de la identidad cultural en el desarrollo de los grupos sociales radica en el sentido de pertenencia de los individuos de reconocerse, visibilizarse y diferenciarse de los otros, de formar parte de un grupo social con el que comparte su idiosincrasia, lo que contribuye a la cohesión social de una comunidad.

El aporte metodológico de este trabajo reside en estudiar el proceso de transformación de la dinámica de las identidades culturales a través de una de las tradiciones más significativa para el municipio de Metepec, analizando la relevancia que tiene para los participantes en el rito mantener una práctica que dé muestra de su identidad y de su pertenencia a esta comunidad.

PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

La celebración de San Isidro Labrador se documenta como una festividad agrícola religiosa y se mantiene hasta hoy como un rasgo de identidad cultural con transformaciones en su significado, celebración y participación de las comunidades pertenecientes al municipio de Metepec. Este problema de investigación indaga sobre el sentido de identidad cultural que representa la celebración contemporánea de la festividad de San Isidro Labrador, enfocándose al evento con que concluye, que es el denominado localmente como *Paseo de San Isidro Labrador, Paseo de la Agricultura o Paseo de los “locos”*, toda vez que el contenido agrícola fundacional e histórico de dicha conmemoración, ha desaparecido ante los cambios laborales y económicos en la zona. Es decir, que las prácticas agrícolas que sustentaban la celebración como parte del ciclo agrícola han desaparecido en la zona hasta el hecho de que solo el 1% de la población se dedica a esta actividad.

A partir de ello, planteo un conjunto de preguntas que guiarán la investigación: ¿Cómo se ha transformado el significado de la celebración del Paseo de San Isidro Labrador? O ¿Se mantiene su significado, aunque no la práctica basada en las actividades agrícolas? ¿Esto quiere decir que se ha desplazado su contenido religioso a otro contenido? ¿A cuál si fuera el caso? O ¿Quiere decir que se conserva la celebración

con nuevos contenidos no religiosos? En caso de que así sea, podemos decir entonces que ¿Estos nuevos contenidos son nuevas prácticas de identidad cultural local con rezagos religiosos? A partir del cambio en la práctica laboral y económica de agricultores que fundamentaba la devoción y las actividades de la festividad a San Isidro ¿Cómo se mantiene la práctica de la festividad con sentido aparentemente religioso (Paseo de San Isidro Labrador), pero sin la práctica que la sostiene? El hecho de que el paseo se incorporara a la agenda pública ¿modificó el sentido y significación de la forma en que se celebra? Las acciones que realiza el ayuntamiento ¿Cómo contribuyen a la conservación de la tradición y a la participación de los pobladores?

A fin de argumentar el problema planteado, presento a continuación el contexto histórico y el contexto local de la festividad del Paseo de San Isidro.

El municipio de Metepec está integrado por la cabecera municipal (la cual tiene seis barrios antiguos) y once pueblos, algunos de los cuales llevan nombres de origen náhuatl en combinación con nombres de origen español¹. De acuerdo con Jarquín, las condiciones naturales de Metepec hacen de esta ciudad una de las más fértiles del Valle de Toluca, esta riqueza agrícola fue una de las causas de la conquista mexica y asimismo atrajo a los españoles porque la consideraron propicia para la agricultura (1990: 22-23). Esto indica que las prácticas agrícolas –los cultivos principales en la época prehispánica eran maíz y amaranto, más adelante se producen también frijoles, papa, haba y en menor medida algunos otros productos como “chícharo, berro, trébol, cebada, avena, nabo, hinojo, chilacayote, quelites y epazote” (Jarquín, 2004: 17-18)- sobrevivieron desde épocas prehispánicas hasta el siglo XX, cuando en la década de los 70 con el desarrollo del corredor industrial Toluca-Lerma, se acentuó el crecimiento urbano de Metepec, ocupando las tierras que se utilizaban para la agricultura en el desarrollo industrial y urbano; de este modo, se registra una caída de la actividad agrícola, su PEA se ocupaba en 31% en 1970 y para el 2010 decayó a sólo 1% del total de la PEA (Gómez, 2016: 67-82).

¹ Según Carbajal Granados, los seis barrios antiguos son: Coaxustenco, Santa Cruz, Espíritu Santo, Santiaguito, San Mateo y San Miguel; de los once pueblos, ocho conservan el nombre náhuatl a los que se les combina el nombre de un santo católico: San Lorenzo Coacalco, San Francisco Coaxusco, San Jerónimo Chicahualco, Santa María Magdalena Ocotitlán, San Salvador Tizatlalli, San Gaspar Tlahuelilpan, San Bartolomé Tlaltelulco, y San Miguel Totocuitlapilco; los otros tres pueblos fueron fundados posteriormente con nombre español: San Sebastián, San Lucas Tunco, y San Jorge Pueblo Nuevo (2013: 23).

La actividad económica principal de Metepec era la agrícola y artesanal, sin embargo, en las últimas cuatro décadas (1970-2010) como consecuencia de los flujos migratorios principalmente provenientes de la CDMX, incrementó su población en casi 700 por ciento (en el caso de la cabecera municipal en 1500 por ciento) y esto trajo consigo un proceso de urbanización acelerado que a la vez modificó la actividad económica, incrementándose las actividades del sector terciario (prestación de bienes y servicios), desplazando casi por completo las actividades agrícolas (Gómez, 2016: 70).

Actualmente la festividad de San Isidro Labrador es una de las más importantes del municipio, cobró importancia desde la época virreinal, debido a su relación con la agricultura. El santo que se venera, Isidro, es originario de Madrid, España y fue canonizado el 12 de marzo de 1622, se dedicaba a la labranza de la tierra, tenía habilidad para encontrar aguas subterráneas, las cuales tenían fama de curar, fue conocido también por ser un ferviente devoto. Es por estas razones que se le considera Santo de los campesinos y se relaciona con la agricultura, se le pide por las lluvias para que las siembras puedan dar frutos.

En contraste con la tradición católica, los grupos étnicos otomianos (principalmente matlazinca y náhuatl) que habitaron en Metepec tenían sus propios rituales que giraban en torno a los ciclos agrícolas (Jarquín, 2011: 32). El siguiente es un cuadro comparativo de los rituales prehispánico y colonial.

Cuadro 1. Similitudes entre la festividad prehispánica y católica

	Prehispánico	Colonial
	Matlazinca	Católico
Ciclo	Yn Bani se refiere a la época de lluvias asociada con lo femenino y lo húmedo. Festividad correspondiente a los meses mayo, junio, julio.	Festividades: La Santa Cruz, 3 de mayo, San Isidro Labrador, 15 de mayo y San Juan Bautista, 24 de junio, advocaciones asociadas a la propiciación de la lluvia.
	In dehuni o “tostar maíz”, que en el calendario náhuatl se le conoce como Toxcátl o maíz tostado corresponde al quinto mes (mayo). Esta coincidencia permite sugerir que se trata de la misma festividad.	Festividad de San Isidro Labrador. Del 26 de abril al 15 de mayo
Participantes	Asistía todo el pueblo. En el “baile de Toxcátl” participaban señores y gente principal.	Actualmente se mantiene la festividad y se organizan cuadrillas integradas por familias y amistades que se dividen en mayordomos, capitanes y locos.
Elementos similares entre una festividad y otra	Se celebraba con bailes, farsas y representaciones.	Actualmente se celebra el Paseo de la Agricultura donde van bailando los “locos” niños, jóvenes y adultos con máscaras y disfraces, y las “tlacualeras” que son hombres vestidos de mujer.
	Se hacían figuras de la deidad celebrada.	Los devotos tienen imágenes de San Isidro en sus casas.
	Sahumaban las casas y demás objetos dentro de ellas, a cambio recibían mazorcas y otras ofrendas para la fiesta.	Los mayordomos visitan las casas, hacen una oración, recogen dinero u otros objetos para realizar la fiesta y dan a cambio panes de maíz (<i>tlaxcales</i> o tamales).
	Se elaboraban collares de maíz.	Se elaboran collares de haba y pan, aunque en algunos lugares aun usan palomitas de maíz.

Fuente: elaboración propia con datos tomados del libro “Los Santos del corazón de Metepec” de María Teresa Jarquín Ortega (2011).

Según la información del cuadro la festividad estaba presente en las sociedades prehispánicas que habitaban en Metepec (matlazinca y náhuatl) y también en la agenda católica. En función del paralelismo en ambos escenarios culturales (Jarquín, 2011: 28), algunos autores nominan esta incorporación como sincretismos religiosos. De acuerdo con Madsen, a pesar del largo proceso que implicó el evangelizar a los naturales durante el virreinato y convertirlos al cristianismo, finalmente la fusión

religiosa se logró gracias a la guía paternalista de los franciscanos y se consolidó con la aparición de la Virgen de Guadalupe; asimismo, los franciscanos de algún modo permitieron que ciertos elementos de la religión prehispánica se incorporaran a los rituales católicos, por ejemplo, en el caso de las festividades originarias, los naturales veneraban a sus dioses con danzas, que en el catolicismo eran prácticas paganas en el escenario religioso; sobrevivieron las danzas en las festividades católicas como un remanente de esta práctica en los rituales que se fusionaron por su similitud (La Virgen de Guadalupe fue asociada tempranamente a Tonatzin una deidad Mexica que representaba a través de su maternidad el linaje de los dioses). La combinación de los rituales católicos y mexicas fue una vía próspera para la conversión e incremento de feligreses al cristianismo (Madsen, 1982).

Los aztecas debieron adoptar la religión católica por el coercitivo proceso de evangelización y éste tuvo una vía fértil en la coincidencia entre los santos católicos y la religión politeísta náhuatl, ambas reconocían íconos venerables que representaban poderes sobrenaturales; tanto los dioses como los santos eran fuente de beneficios, por ejemplo, el agua para sus cosechas (Madsen, 1982: 167-168).

En este caso, al ser Metepec un pueblo que dependía principalmente de la agricultura resultaba fundamental rendir culto en correspondencia con el ciclo de lluvias, es por ello por lo que la celebración a San Isidro cobra importancia, ya que la festividad en honor a este santo español marcaba el fin de la temporada de secas y el inicio de la temporada de lluvias (Jarquín, 2011). De acuerdo con el presidente de la “Unión de Cuadrillas y Familias en Veneración a San Isidro Labrador”, el Sr. Guillermo Maya González, el primer Paseo de San Isidro fue en el año de 1903 “cuando por una gran sequía en el Valle de Toluca se realizó una procesión en el atrio de la Parroquia de San Juan Bautista con 4 yuntas, un burro y una vaca” (Metepec, 2019), consecutivamente se fueron agregando a este paseo varios ranchos de la zona y fue así como se llevó a las calles precedido de una misa. Asimismo, se documenta en el año de 1913 el primer concurso de yuntas, cuyos premios se relacionaban con las actividades propias del campo y procedían de donaciones realizadas por los ranchos (Metepec, 2019). Sin embargo, el hecho de desaparecer la actividad agrícola como fuente principal de subsistencia de los pueblos de Metepec, no significó la desaparición de la celebración del Paseo de San Isidro, entonces ¿cómo se explica

su preservación? Se podría decir que se conserva actualmente como parte de la identidad cultural de la población, más allá de su correspondencia con la celebración religiosa y la representación de los agricultores.

En este sentido, el H. Ayuntamiento de Metepec incorpora a su política pública el reconocimiento del Paseo de San Isidro como patrimonio intangible del municipio, remarcando la importancia de su fortalecimiento como parte de la identidad de los metepequenses y de sus tradiciones populares. El municipio promueve desde el año 2013 la participación de los pobladores en el Paseo de San Isidro a través del concurso de “Yuntas y retablos”, otorgando incentivos económicos, premiando la originalidad de los elementos utilizados para su elaboración con apego a lo tradicional (Gaceta Municipal de Metepec, 2013: 35). De este modo, la conservación de sus tradiciones y de su patrimonio cultural dieron a Metepec la denominación de Pueblo con Encanto en noviembre de 2009 y de Pueblo Mágico en el año 2012, lo cual resalta la importancia del Paseo de San Isidro para la agenda pública del municipio (Gaceta Municipal de Metepec, 2010: 166 y 2012: 178).

OBJETIVOS

Objetivo general

- Explicar el proceso de transformación de significación cultural del Paseo de San Isidro Labrador como parte de la festividad a San Isidro y su conservación como práctica de identidad cultural de la población de Metepec.

Objetivos Específicos

- Analizar los cambios que han transformado la celebración del Paseo de San Isidro Labrador, la articulación de los nuevos contenidos y la apropiación e incorporación de éstos a la identidad cultural de los pobladores del municipio de Metepec.
- Interpretar el significado e importancia que tiene para los pobladores la celebración y preparación del Paseo de San Isidro Labrador, incorporando en este análisis la descripción de los elementos que constituyen este evento, como son: los carros alegóricos, las yuntas, los retablos, la vestimenta de los participantes y su forma de organización.
- Realizar una descripción de la organización y desarrollo del Paseo de San Isidro Labrador, con base en los trabajos que se han realizado sobre el tema, entrevistas aplicadas a participantes en el paseo y con información hemerográfica de consulta a las crónicas y relatos escritos sobre la festividad.
- Establecer la relación que existe entre el Paseo de San Isidro Labrador y su incorporación a la agenda pública como fomento a la identidad cultural y patrimonio intangible del municipio de Metepec.

HIPÓTESIS

La celebración tradicional de la fiesta en honor a San Isidro Labrador (de mayo a junio), no corresponde actualmente a la práctica laboral económica de agricultores a que estaba asociada hasta mediados del siglo XX. Ha cambiado toda vez que la población que participaba en las actividades agrícolas (31% en 1970) se ha reducido significativamente (1% en 2010), por lo tanto, la festividad no representa actualmente en estricto sentido, el culto a San Isidro y los beneficios destinados a comunidades agrícolas. El sentido religioso con el que se conmemoraba la festividad deja de ser el único motivo de su celebración. Así, la conservación de la festividad se mantiene como parte de la agenda de las fiestas religiosas y como parte de la identidad cultural de la población del Municipio. A su vez, el Paseo de San Isidro se mantiene y actualmente es impulsado también por la agenda pública de Pueblo Mágico que es Metepec desde 2012; lo que ha contribuido a reforzar su carácter secular. El paseo se incorpora recientemente a la política pública de Pueblo Mágico como parte del fortalecimiento de la identidad cultural y del patrimonio intangible que tiene Metepec en sus tradiciones populares.

DELIMITACIÓN ESPACIAL Y TEMPORAL

Este trabajo de investigación se desarrolló de agosto de 2019 a junio de 2021. La investigación empírica se realizó con la población del municipio de Metepec que ha participado en la celebración del Paseo de San Isidro Labrador, en el período contemplado de 2012, considerando que es el año en el que Metepec es denominado como Pueblo Mágico (denominación en la que la conservación de esta celebración cobra importancia para la agenda pública) al año 2019, que es el último año en el que se llevó a cabo el paseo al momento de realizar esta investigación.

MARCO TEÓRICO

La cultura, en la concepción simbólica de Geertz (2003: 52), es una trama de significaciones, contexto en que se conectan los sistemas de interacción y sus signos interpretables; la concibe como “dispositivos simbólicos” que controlan la conducta a través de “esquemas culturales” (series de símbolos que modelan las relaciones); los “sistemas de significación” serían aquellos contenidos de comunicación, creados históricamente, que sustentan, ordenan y dirigen la vida. Para Giménez (2005b: 81) es importante hacer una distinción entre la forma interiorizada de la cultura, las “formas simbólicas” y las “estructuras mentales”, de las formas objetivadas que contemplan las prácticas rituales, cotidianas, religiosas, etcétera.

En este sentido, las prácticas son para Bourdieu (2007: 91-92) una construcción a partir no sólo de las condiciones sociales presentes y pasadas, sino de las condiciones sociales que han constituido el *habitus* que las origina y de las cuales el actor no es consciente debido a la interiorización que hace de las mismas. Respecto al *habitus*, éste se concibe como producto de la historia, como la ley inmanente que se inscribe en el cuerpo originando prácticas individuales y colectivas que se materializan en la memoria colectiva de una sociedad (Bourdieu, 2007: 86-89).

Con referencia a la religión, de acuerdo con Geertz, es la base principal de creencias, valoraciones, mandatos, esperanzas, en que descansa la relación cultural con el

mundo del más allá que es regido por los dioses (2003: 105). De este modo, el anhelo del hombre de vivir en lo sagrado es lo que lo ha llevado a diseñar técnicas que lo orienten en el espacio, de modo tal que le permita consagrar su mundo, es decir, su cosmización; el territorio desconocido, es decir, el caos se transforma simbólicamente en *cosmos*, cuando el hombre se instala en él y repite el rito de su cosmogonía (Eliade, 1981). De igual forma, el hombre religioso busca consagrar el tiempo, para convertirlo en un tiempo sagrado que se refiere a un pasado mítico y se reactualiza a través de los ritos y fiestas religiosas, esta reactualización periódica es lo que constituye el calendario sagrado (Eliade, 1981: 125).

Por su parte, Giménez ve al rito y la fiesta como una forma de objetivación de la memoria colectiva; la memoria colectiva la define como una “ideación del pasado”, en función de los intereses simbólicos y materiales del presente, se refiere a que los actores sociales solo recuerdan aquello que tiene un significado para ellos, lo que resulta en una selección no objetiva. La memoria colectiva se materializa en las instituciones “en el espacio-tiempo de la comunidad y, en estrecha relación con éste, en la gestualidad festiva y ritual” (2005b: 105), en el espacio, que se puede crear imaginariamente a través de símbolos, en caso de pérdida de territorio y en el tiempo, por ejemplo, los ciclos rituales. La memoria colectiva está conformada a la vez de memorias individuales, éstas suponen la identidad del individuo.

La identidad según Giménez se refiere a la percepción subjetiva del actor social sobre sus fronteras simbólicas con referencia a su ubicación espacio-temporal en una sociedad y en un contexto determinado (1993: 24). La identidad al igual que las prácticas, son el resultado de una construcción histórico temporal, por ello se deben estudiar a partir del contexto que las generó. En el sentido colectivo, la identidad es el resultado de las relaciones y representaciones de los individuos que la conforman. La identidad social se liga a las celebraciones ya que es una forma de “mostrar” su realidad simbólica y su idiosincrasia, para hacerse presente ante otros grupos sociales que se nieguen a reconocerla (Giménez, 2005b).

Al ser la identidad cultural un proceso dinámico que se construye socialmente puede derivar en diversos tipos de transformaciones que transcurren gradualmente a lo largo de un período de tiempo y como una forma de adaptación. En este sentido, es

importante identificar qué elementos culturales fueron los que cambiaron o si ha cambiado la cultura en su totalidad (2005b: 114).

Un cambio cultural es el sincretismo, que Giménez (2005) identifica como una recombinação de signos precedentes con nuevos significados. Sin embargo, en el debate actual, el concepto de sincretismo es considerado por Lupo como de “escaso valor heurístico y analítico” (1996: 20), ya que conlleva una valoración por parte del observador, además de la “universalidad” del concepto. En este sentido, Lupo (1996) y Báez-Jorge (2013), retoman el aporte de Bartolomé y Barabas (1982), que proponen utilizar el concepto de “reinterpretación simbólica” que permite analizar las estrategias utilizadas por las sociedades prehispánicas ante la evangelización para adaptarse a las nuevas creencias que el catolicismo les imponía.

En el capítulo 1 se abordarán a profundidad estas categorías que son la base del análisis de esta investigación.

METODOLOGÍA

La estrategia metodológica se centra en investigar empíricamente las transformaciones que ha tenido el Paseo de San Isidro Labrador en cuanto al cambio simbólico, de significación, formas de participación y actores que lo promueven.

Para ello se trabajará con

1. Técnica de observación, se observó material audiovisual disponible en redes sociales de las cuadrillas participantes en el Paseo de San Isidro, ya que a causa de la emergencia sanitaria por Covid-19 el paseo fue cancelado durante la realización de esta investigación; cabe agregar que el paseo ha sido observado por la investigadora años anteriores a este trabajo, siendo el último observado el realizado en 2019.
2. Información cualitativa de técnicas etnográficas de trabajo de campo: entrevistas semiestructuradas. Las entrevistas se realizaron por medio virtual, ya que el impedimento sanitario le impide a la ciudadanía la realización de entrevistas directas que pongan en riesgo la salud de los informantes y del entrevistador, de este modo, se consideró que el medio virtual permite una entrevista en tiempo real que facilita la comunicación directa haciendo posible involucrar metodológicamente otras preguntas, aclarar dudas y profundizar en el tema. Las entrevistas se realizaron a:

2.1. **Mayordomos de la festividad.** Los mayordomos son aquellos vecinos de Metepec que se encargan de organizar las tareas del paseo, distribuyen y supervisan las tareas, y recaudan el dinero.

2.2. **Población participante en el paseo.** Se eligió a personas que hayan participado devocionariamente en el recorrido del paseo.

Además de las entrevistas realizadas también se recopilaron entrevistas disponibles en redes sociales de las cuadrillas y medios de comunicación, de este modo, se obtuvieron entrevistas a participantes del paseo, dueños de cuadrillas y al párroco de la Parroquia de San Juan Bautista.

3. La información cualitativa se complementó con la información hemerográfica de consulta a las crónicas y relatos escritos sobre la festividad y el paseo. Esto con el fin de corroborar algunos cambios o transformaciones que no se registren en las entrevistas.

CAPÍTULO I: MARCO TEÓRICO

En este capítulo se presenta el marco teórico sobre el que se sustenta el análisis del Paseo de San Isidro Labrador como práctica cultural de los pobladores del municipio de Metepec. Para este fin, el desarrollo de este apartado se divide en tres tópicos centrales: primero, se expone la teoría cultural y su interpretación, perfilando así el enfoque con el que se trabajará; segundo, se analiza la identidad cultural, en la que se enmarca la dinámica de la cultura, para analizar las transformaciones de los procesos culturales; tercero, se presenta un análisis de la teoría religiosa, que sirve de base para interpretar el sentido religioso de la fiesta; y, por último, se expone una síntesis de los trabajos de investigación que se han llevado a cabo sobre la fiesta en honor a San Isidro Labrador.

1. El concepto de cultura en la práctica cultural de la festividad

El Paseo de San Isidro Labrador es una práctica ritual que se ha llevado a cabo a lo largo de más de un siglo en el municipio de Metepec, dado su enraizamiento resulta una fiesta representativa para sus habitantes, quienes año tras año preparan con entusiasmo el paseo en honor a este santo, cuyo esmero da muestra del grado de importancia que tiene para ellos. Esta tradición, que podría considerarse de

contextura densa² dada su complejidad, puede contribuir a alcanzar conclusiones que contribuyan a comprender el papel que juega la cultura en la “construcción de la vida colectiva” (Geertz, 2003: 38). En este sentido, dada la polivalencia del término cultura, es necesario comprender el concepto de cultura para así llegar al enfoque teórico que será la base para el análisis e interpretación de esta investigación.

1.1. El concepto de cultura en los enfoques teóricos

El concepto de cultura adoptado en algunos países de la Europa del siglo XVIII hacía referencia a su significado etimológico, es decir, orientado al cultivo o tendencia a cultivarse; de este modo, se creía que solo las personas que cultivaban su pensamiento, su espíritu y su estética eran poseedores de cultura, por el contrario, las personas que vivían en ignorancia no eran capaces de poseerla (Williams, 1990). Como resultado de esta concepción limitativa de cultura se consideró por mucho tiempo que las civilizaciones prehispánicas de América eran incivilizadas, a pesar de tener un sistema de creencias, costumbres, normas y modo de vida que los diferenciaba de otros grupos sociales.

En este marco, son los antropólogos los que rompen con esa concepción eurocéntrica, siendo Tylor, el primero en introducir la concepción “totalizadora” de la cultura en 1871, en la cual se incluyeron las costumbres, hábitos, creencias y comportamientos adquiridos por el hombre en tanto miembro de la sociedad (Giménez, 2005b: 41). Este enfoque pertenece a una corriente evolucionista, cuyo supuesto concibe que todas las sociedades han pasado por un proceso evolutivo unilateral, que las ha hecho pasar de lo primitivo a lo civilizado (Tylor, 1975: 29-46).

Una crítica a esta teoría fue la realizada por Boas, Lowie y Kroeber, en la cual se afirma que el análisis de la cultura debe hacerse con base en su particularismo histórico; es así como Boas, introduce el concepto de relativismo cultural, el cual sustenta que se debe dar paso a una objetividad relativa, que debe basarse en las particularidades de cada cultura (Giménez, 2005b: 43). Lo cual implica que no se puede analizar una cultura de la misma manera que otra, ya que cada cultura tiene un contexto histórico particular que la diferencia.

² En el sentido de la descripción densa de Geertz (2003).

El paradigma culturalista parece limitar el concepto de cultura al comportamiento del individuo como parte de una sociedad particular, con valores característicos que comparten sus miembros, omitiendo de este modo que la cultura también contribuye a comprender la dinámica cultural, es decir, las causas endógenas que resultan del contacto con otras culturas y la aculturación (Giménez, 2005b: 44). Teniendo en cuenta el contexto en el que vivimos actualmente, un estudio limitativo de la cultura sin la comprensión de la dinámica que la ha constituido resultaría superfluo, pues el contacto con otras culturas ha transformado muchas prácticas culturales, en este caso, el Paseo de San Isidro actual es el resultado de la dinámica que lo ha ido reconfigurando con influencia de otras culturas.

El siguiente enfoque es el funcionalista, desarrollado ampliamente por Malinowski, el cual sustenta que la cultura debe ser analizada con relación a su función en la satisfacción de necesidades (Tejera, 2002); en este sentido, todos los rasgos culturales existen con base en su funcionalidad (Giménez, 2005b: 43). Para Malinowski, la satisfacción de necesidades implica una institución, cuya función solo puede ser entendida con relación a las demás instituciones con las que se interrelaciona (Tejera, 2002).

Por su parte, el enfoque estructuralista concibe la realidad como organizada por una estructura social dentro de la cual el individuo ocupa una posición específica y las instituciones son las que modelan y controlan el sistema de valores, normas y deberes (Radcliffe-Brown, 1974).

Para Lévi-Strauss, representante del estructuralismo francés, la cultura es un sistema de reglas, por ello, todo lo que está sujeto a las reglas es de orden cultural (Giménez, 2005b: 46). Este enfoque teórico, resulta fundamental ya que fue uno de los primeros en vincular la cultura a los sistemas simbólicos, por lo que se le considera uno de los precursores de la concepción simbólica de la cultura (Giménez, 2005b: 47).

1.2. El concepto simbólico de cultura

Los enfoques hasta aquí expuestos son el antecedente y sustento de la teoría cultural, por ello destaca su importancia en la comprensión de cualquier análisis de este tipo, pues cada uno ha ido aportando elementos necesarios que ayudan a la interpretación de las culturas, desde Tylor hasta Lévi-Strauss, llegando con este último a la

concepción simbólica de la cultura. El enfoque semiótico de la cultura, desarrollado ampliamente por Clifford Geertz en 1973, es un referente indispensable para el análisis del Paseo de San Isidro Labrador de Metepec, dado el complejo sistema simbólico que implica su práctica.

En el enfoque teórico de Geertz, la cultura se compone de estructuras de significación que han sido establecidas socialmente y que pueden ser interpretadas por aquellos individuos pertenecientes a una misma cultura. Según el autor, el concepto semiótico de la cultura se entiende como “sistemas de interacción de signos interpretables” (2003: 27), concibiendo por signos, los símbolos. A diferencia de los supuestos teóricos que, como ya se vio, entienden la cultura como los comportamientos, las reglas o las instituciones, Geertz (2003: 27) concibe a la cultura no como una entidad, sino como un contexto en el que pueden describirse esos fenómenos de forma comprensible; de este modo, para interpretar una cultura es necesario reconocer su carácter normal sin que esto implique una reducción de sus particularidades.

De acuerdo con Geertz, las estructuras culturales -entendidas como “sistemas organizados de símbolos significativos” (2003: 52)- son las que dirigen la conducta del individuo, ya que sin estas estructuras el hombre sería un ser prácticamente ingobernable, pues sus actos y emociones estallarían de tal suerte que todo sería un caos; es así como la cultura, al componerse de esa totalidad de estructuras, resulta esencial para la existencia humana.

Estos sistemas simbólicos que controlan la conducta humana son “fuentes extrasomáticas de información” a partir de las cuales el hombre llega a ser individuo conducido por sistemas de significación específicos, creados y transmitidos históricamente, desde los cuales ordena, sustenta y dirige su vida (Geertz, 2003: 57). De este modo, los esquemas culturales, proporcionan los programas que instituyen los procesos sociales y psicológicos que modelan la acción humana, es por ello por lo que son concebidos como “modelos”. En este sentido, se reconocen dos acepciones de “modelo”, la que connota el *modelo “de”* y el *modelo “para”*; en el primero, es “un modelo de la realidad”, en este caso, las estructuras simbólicas entran paralelamente a las no simbólicas, las cuales ya están preestablecidas; el segundo, es “un modelo para la realidad”, que hace referencia a los sistemas no simbólicos que

atienden las relaciones que manifiestan los simbólicos, de este modo es una guía para ordenar las relaciones (Geertz, 2003: 92).

En suma, en la concepción simbólica de Geertz, la cultura está conformada por estructuras de significación, es decir, por sistemas de símbolos interpretables, que ordenan y dirigen al hombre y que son esenciales para su existencia. Es así como la cultura denota un contexto a través del cual pueden interpretarse los comportamientos, las instituciones y las normas. Estas estructuras no son generalizadas, se crean y transmiten históricamente, lo que permite al hombre perpetuar sus conocimientos, por lo que sirven como *modelos “de” y “para”* la realidad. Por su parte, Giménez, retomando el aporte teórico de Geertz y complementándolo con la concepción de Thompson, explica que la cultura “es la organización social del sentido, interiorizado por los sujetos (individuales o colectivos) y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (2005b: 85). Para el autor es importante retomar la distinción entre la forma interiorizada y la objetivada de la cultura que expone Bourdieu, siendo las primeras las “formas simbólicas” y “estructuras mentales interiorizadas”, y las segundas, los “símbolos objetivados” en las prácticas. En este sentido, Giménez comprende los “*modelos de*”, como la incorporación subjetiva de dispositivos simbólicos y los “*modelos para*”, como patrones de acción expresados en las prácticas (2005b: 80). Tanto los *modelos de* como los *modelos para*, conforman una plataforma a través de la cual se incorporan sistemas simbólicos y de significación que particularizan los desarrollos y creaciones culturales, que se desplazan sobre los sistemas económicos, políticos, domésticos, afectivos y sexuales, reproductivos, religiosos, etcétera.

En resumen, el concepto semiótico de la cultura tiene como base el sistema simbólico que compone las estructuras de significación, constituyendo así *modelos* para la conducta humana; estos sistemas simbólicos son transmitidos generacionalmente, de este modo el hombre comunica, comparte y perpetúa su cultura, es decir, sus conocimientos, experiencias, creencias, prácticas y tradiciones, por ello, el Paseo de San Isidro resulta un objeto de estudio de contextura densa para el análisis de la cultura de Metepec.

1.3. El *habitus* como generador de prácticas culturales

El desarrollo teórico del concepto de *habitus* de Bourdieu, complementa el análisis interpretativo de los sistemas simbólicos de la práctica del Paseo de San Isidro, ya que de acuerdo con Giménez (2005b: 80-81), la cultura es *habitus*.

Bourdieu, concibe el *habitus* como esa “ley inmanente” que se inscribe en el cuerpo originando prácticas individuales y colectivas que se materializan en la memoria colectiva de una sociedad, reproduciendo prácticas transferidas de antecesores a sucesores y que se reiteran permanentemente persistiendo así en el tiempo, por ello es producto de la historia (2007: 96). Asimismo, el *habitus* se refiere a los “sistemas de disposiciones” de “estructuras estructurantes” que generan y organizan las prácticas y representaciones, las cuales son estructuradas a la vez que estructurantes. Las prácticas que se construyen a partir de estas estructuras no son interiorizadas por el individuo de manera consiente; de acuerdo con el autor, los actores nacen y están insertos en un campo social dentro del cual siguen reglas establecidas (tanto formales como informales), que son reproducidas e interiorizadas incesantemente. Las prácticas que construyen los “sistemas de estructuras cognitivas” se pueden manifestar como necesarias al ser aprendidas en el principio de los “esquemas de percepción.” Es así como, el *habitus* tiene la capacidad de crear prácticas libremente dentro de los límites que le imponen su construcción social e histórica (Bourdieu, 2007: 86-89).

El concepto de *habitus* contribuye a entender aquello que origina la práctica del Paseo de San Isidro, es posible que al ser una práctica que ha persistido a lo largo del tiempo, la razón de su reproducción no sea consiente; el hecho de que se ha transferido de una generación a otra ha generado la historia que da vida a la memoria colectiva de Metepec. Esto no quiere decir en todo caso que las personas no tengan la elección de participar o no, su participación es voluntaria, sin embargo, no necesariamente los participantes son conscientes del objetivo de su participación, pues la reproducción del *habitus* es inconsciente, esto implica el olvido de la historia, la cual ha sido naturalizada e incorporada a éste, confiriéndole de este modo una “independencia relativa” del presente inmediato (Bourdieu, 2007: 91-92). Esto podría explicar por una parte el hecho de que sea una práctica que se repite año con año sin que necesariamente responda a la necesidad que le dio vida, es decir, la reproducción

de esta celebración ya no responde únicamente a la práctica agrícola que le dio origen y, no obstante, los elementos que la integran hacen referencia a sus orígenes fundacionales.

De este modo, el *habitus* forma parte de la cultura interiorizada, al configurar las estructuras mentales que constituyen los esquemas de la percepción y que se objetivan en las prácticas cotidianas y rituales.

1.4. La interpretación de la cultura

Cualquier análisis de la cultura requiere necesariamente un trabajo de interpretación, pues se deben descifrar los códigos particulares de la cultura que se analiza, así como reconstruir los significados de sus manifestaciones y leer sus “textos”³, reconociendo sus símbolos vigentes (Giménez, 2005b: 139); en este sentido, se podría entender la práctica del Paseo de San Isidro como un texto cultural que da pie a la interpretación de una parte de la cultura de Metepec, ya que de acuerdo con Giménez, no se puede experimentar simultáneamente la totalidad del sistema simbólico que constituye una cultura sino sólo a través de fragmentos limitados del mismo.

De este modo, el análisis reside en “desentrañar las estructuras de significación”, determinando su campo social y el alcance de éste; esto implica “conjeturar significaciones” para alcanzar “conclusiones explicativas” (Geertz, 2003: 24-32). De acuerdo con Geertz, la teoría cultural suministra un lenguaje que contribuye a expresar lo que la acción simbólica manifiesta “sobre sí misma”, es así como se puede comprender el papel que juega la cultura en la vida del hombre (2003: 37-38).

En este análisis interpretativo se considera necesario retomar el aporte metodológico de Thompson inspirado en la “hermenéutica profunda” de Ricoeur, en el que se reconocen tres fases para el análisis cultural (Giménez, 2005):

- Primera fase. Se refiere al análisis histórico-social, que tiene como finalidad reconstruir las condiciones en que se produjeron y circularon los sistemas simbólicos, es decir, el contexto.

³ Con referencia a “texto cultural”, que es “un conjunto limitado de signos o símbolos relacionados entre sí en virtud de que todos sus significados contribuyen a producir los mismos efectos o tienden a desempeñar las mismas funciones” (Giménez, 2005: 76).

- Segunda fase. Ésta es analítica, ya que se hace el análisis de la estructura interna de los sistemas simbólicos.
- Tercera fase. A ésta corresponde la interpretación y reinterpretación, se refiere a la construcción creativa del sentido global del hecho estudiado, es decir, en esta etapa se reconstruye la dimensión referencial de la forma simbólica con base a las fases anteriores.

Estos estadios están conectados entre sí, pues no se puede hacer una interpretación de los símbolos que constituyen la práctica del Paseo de San Isidro sino se conoce el contexto que les dio origen, como lo afirma también Bourdieu, es necesario conocer las condiciones que originaron el *habitus* que generó la práctica.

Ahora bien, también es preciso señalar que la interpretación que se hace de los hechos analizados es de segundo y tercer grado, porque los actores que son nuestro objeto de estudio ya tienen una interpretación de las formas simbólicas de su cultura, el investigador en este caso reinterpreta estos símbolos con base en la información aportada por el observado y el análisis del contexto en que se inscribe; sin embargo, es necesario tener en cuenta que la visión del participante en un rito se limita a la posición que ocupa, tanto en la estructura social, como en el ritual que se analiza, por ello es probable que sus acciones estén condicionadas por intereses o sentimientos que pueden dificultar la comprensión del ritual en su totalidad, es decir, al participar en un ritual el actor puede “considerar como axiomáticos y primarios los ideales, los valores, las normas abiertamente expresados o simbolizados en el ritual” (Bourdieu, 2007: 60). En este caso, el actor puede percibir como insignificante aquello que puede ser de importancia para un investigador que analiza la totalidad del ritual. Los participantes en el Paseo de San Isidro no necesariamente alcanzan a percibir la estructura del rito o el significado de las prácticas que realizan en éste, pues no tienen una visión objetiva del rol que juegan en esta celebración, por ello la observación de la estructura del rito complementa nuestro análisis interpretativo.

En síntesis, el concepto simbólico de cultura resulta la base teórica fundamental del análisis interpretativo de la práctica ritual del Paseo de San Isidro, pues es necesario comprender la estructura simbólica que da origen al *habitus* que genera esta representación cultural que forma parte importante de la identidad de los metepecuenses, cuyos símbolos representados en el paseo les dan sentido de

pertenencia, tanto a su territorio como al grupo social del que forman parte conservando las tradiciones del pueblo de Metepec ante el Metepec urbano y moderno.

2. Identidad

Desde muy temprana edad, el individuo comienza a construir su identidad a través de la identificación y reconocimiento de uno mismo frente al otro, buscando comprender de este modo, quién es. Dado que somos seres sociales, y nacemos insertos en una cultura, construimos nuestra identidad a partir de aquellos elementos simbólicos existentes en el campo social donde nacemos; sin embargo, esto no quiere decir, por un lado, que todos los miembros de una cultura tengan una misma identidad, ya que cada individuo elige los elementos que le resulten esenciales para su propia identidad y desecha aquellos con los que no se identifica; y, por otro lado, tampoco significa, que una vez que nos hemos reconocido dentro de una identidad cultural y seleccionado aquellos elementos que nos son útiles, demos por finalizado este proceso de construcción, por el contrario, este es un proceso en constante movimiento, pues todo el tiempo estamos reconociendo nuevos elementos que nos apropiamos, esto es lo que implica la dinámica cultural.

Como ya se dijo, el Paseo de San Isidro es una práctica con la que los metepequenses se identifican y reconocen como parte de una cultura, por ello resulta significativo entender la teoría de la identidad.

2.1. Identidad e ideología

De acuerdo con Aguado (2019: 165), la identidad de una persona nace con su capacidad de identificación, ya que con esta capacidad el ser humano puede imitar a otros y al pasar el tiempo esta conducta parecería natural e inherente a nosotros, lo que vendría a ser para Bourdieu, las creencias.

En este sentido, la creencia, es constitutiva de los campos sociales, los cuales son como juegos en los que se nace y dentro de los cuales se inscribe el *illusio*, que es la condición de su funcionamiento. La creencia, de acuerdo con Bourdieu, es un estado del cuerpo, no del alma, no se nace creyendo en algo, se aprende a creer en algo, se imita lo que el otro hace, de esta forma, el cuerpo funciona como una memoria que

guarda estos aprendizajes vueltos naturaleza a través de “esquemas motrices y automatismos corporales”, es por ello que las prácticas se enmarcan en el sentido común, los actores no son conscientes de lo que hacen, imitan las acciones del otro (2007: 111). A estos preconceptos, que se anclan en el cuerpo es lo que Aguado (2019: 173) llama corporeidad.⁴

Con referencia a la identificación, ésta supone convertirse en el otro, de ahí la dialéctica “yo-otro” sobre la cual se construye el sujeto. Es de estas prácticas sociales de identificación que parte la identidad que sustenta a la cultura, a la vez que constituye las acciones de reconocimiento que forman una ideología. De esta forma, se reconoce a la identidad como un proceso ideológico, ya que se sostiene en “evidencias ideológicas” que se reproducen en las prácticas sociales de identificación (Aguado, 2019: 167-169).

Esto no quiere decir que todos los integrantes de una cultura sean iguales, sino que de su universo cultural cada sujeto decide de que formas simbólicas apropiarse para constituir su identidad individual. Por lo cual, aquellas prácticas de reproducción simbólica que comparte con el otro son “prácticas de reconocimiento” y de identificación, que están relacionadas en muchas ocasiones con las prácticas rituales (Aguado, 2019: 170).

Para Aguado, la identidad es entonces “el proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo (y al sujeto) y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (2019: 170).

Las identificaciones serían aquellos “mecanismos psíquicos y sociales” que permiten al hombre, reconocerse en un contexto histórico y cultural; estos mecanismos se apoyan en evidencias ideológicas (Aguado, 2019: 172).

Con referencia al concepto de ideología, en su función de identidad, se refiere al lenguaje simbólico que sostiene el sentido de la acción a través de las evidencias ideológicas, lo que incide en la integración de los grupos sociales (Aguado, 2019: 177).

⁴ “La corporeidad es la estructura que, producto de la cultura, permite su reproducción en cada sujeto”. “Es la estructura simbólica del cuerpo”. (Aguado, 2019: 183 y 187).

En este último sentido, se reconoce que la identidad tiene una doble función, la práctica, referente a la acción humana y la simbólica que se refiere al auto y hetero-reconocimiento.

En su primera función, se establece que la acción humana tiene una estructura simbólica sostenida en las evidencias ideológicas o preconceptos, que funcionan como estructuras estructurantes, es decir, *habitus* (Aguado, 2019: 177). Por consiguiente, la teoría de la identidad, según Giménez (2000), permite entender la acción e interacción social, considera que esta teoría es una profundización de la teoría de la acción, en el sentido de que es a partir de la identidad que los actores ordenan sus preferencias y escogen, por tanto, sus alternativas de acción (citado en Aguado, 2019: 176).

Con referencia a la segunda función, la simbólica, se relaciona directamente con la identidad como proceso cultural que es lo que se conceptualiza como identidad cultural y que se explica más detalladamente en el siguiente apartado.

En suma, la relación que existe entre la identidad y la ideología es una relación necesaria, ya que la identidad está compuesta por un conjunto de evidencias ideológicas que la sustentan y que son recreadas en las prácticas de la vida diaria, así como en aquellas prácticas rituales que la reafirman.

2.2. La identidad como proceso cultural

La identidad como proceso cultural, es ese conjunto de preconceptos referidos al sí mismo, entendiendo el sí mismo (colectivo e individual) como, ese proceso en el que se apropian determinadas evidencias ideológicas, que les dan sentido como unidad; estas evidencias se recrean, pero también cuestionan cada acción social (Aguado, 2019: 178).

Por ello, la ideología se fundamenta en la necesidad de la identidad cultural por mantener una realidad determinada, lo que permita a los sujetos de una cultura, el no cuestionarse sobre sí mismo y sobre sus acciones, es decir, le permite justificar su actuar conforme a la construcción de esa realidad, la que constituye su identidad cultural (Aguado, 2019: 180).

Esta tesis se complementa con el concepto de Giménez, ya que dice que la identidad supone “el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus

fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social” (1993: 24).

En este sentido, la identidad cultural está constituida por ese conjunto de evidencias ideológicas, apropiadas por el sujeto y/o colectividad, que les dan sentido como unidad, identificando sus fronteras simbólicas a partir de una realidad construida subjetivamente y que le permiten no cuestionarse sobre sí mismo.

2.3. Identidad colectiva

Aunado a lo anterior, al referir la identidad como unidad, puede ser connotada en un doble sentido, desde el individuo, el sujeto como unidad, y desde la colectividad, en el sentido de un grupo social que comparte una misma cultura, de forma tal que podemos hablar de una identidad colectiva.

Es así como la identidad colectiva es esa auto-hetero percepción de un grupo social como conjunto, “un “nosotros” relativamente homogéneo y estabilizado en el tiempo”, en oposición a los otros, el cual implica un auto-hetero reconocimiento, en el que se comparte una memoria colectiva (Giménez, 2005b: 90). Es por ello por lo que la realidad de una identidad es principalmente esa realidad que la representa y la reconoce en la dialéctica del “yo-otro”.

Esta identidad colectiva es aprendida y reaprendida incesantemente en las prácticas cotidianas y ritualizadas que son propias de un grupo social determinado; se le vincula con las celebraciones, porque a través de éstas, las culturas pueden mostrar su realidad simbólica y su cosmovisión, para hacerse presente, ante otros grupos sociales que se niegan a reconocerla. Estas identidades son el resultado de una construcción histórico-temporal, de las relaciones y representaciones de los individuos que la conforman (Giménez, 2005b: 94).

2.4. Memoria colectiva

Decía Gabriel García Márquez, que la vida no es la que hemos vivido, sino la que recordamos y cómo la recordamos para contarla; en tal sentido, es a partir de los recuerdos que el sujeto y la colectividad construyen la realidad simbólica que sustenta su identidad. Junto con esta idea retomamos lo que dice Darío Sztajnszrajber (2016) sobre la identidad, con referencia a que ésta no puede ser explicada ni por la ciencia,

ni por la metafísica, sino por el arte y se refiere precisamente a esta interpretación de la identidad desde el narrativismo, es decir, desde las narraciones subjetivas que constituyen la memoria colectiva.

Si bien, no estudiamos la identidad desde el arte, esta idea contribuye a exponer la relación necesaria que existe entre identidad y memoria colectiva, considerando que esta última, está constituida precisamente por aquellas narraciones que forman parte de la cosmovisión de una cultura, a través de las cuales los sujetos se identifican, reconociendo sus fronteras simbólicas y su persistencia en el tiempo y conformando así la realidad simbólica que les da sentido.

Ahora bien, la memoria colectiva es entonces, en pocas palabras, la “ideación del pasado”. Ideación en el sentido de Durkheim, en el que la memoria de forma activa trabaja selectivamente sobre el pasado, reconstruyendo, transfigurando o idealizando, constantemente en función del presente, con relación a sus intereses tanto materiales como simbólicos, es decir, los actores sociales solo recuerdan aquello que tiene un significado para ellos o un valor material, lo que conlleva necesariamente una selección subjetiva (Giménez, 2005b: 97).

Es entonces el grupo social el que sustenta la memoria colectiva, por lo cual al analizarla se deben considerar las relaciones sociales que se actualizan incesantemente a través de redes de comunicación en las que sus miembros se interconectan y a través de las cuales se hacen posibles (Giménez, 2005b: 99).

En definitiva, la memoria colectiva es el sustento de las identidades colectivas, por ello, resulta tan importante reconocer aquellos sistemas simbólicos que subyacen a las narraciones que una cultura ha decidido transmitir, a través de la ideología, los mitos, ritos, imágenes, valores, normas, costumbres, etcétera, ideando así un pasado que resulta necesario recordar en el presente, para reactualizar su reconocimiento de un nosotros respecto a la otredad.

2.5. Identidad cultural, territorio y sentido de pertenencia

La identidad cultural, individual y colectiva, se relaciona estrechamente con el espacio y el territorio, ya que se vincula con su sentido de pertenencia, no sólo al grupo social, sino también al espacio que han formado simbólicamente y que se han apropiado, de manera tal que, resulta fundamental para su cosmovisión.

De acuerdo con Giménez, el concepto que predomina entre geógrafos franceses y suizos de territorio es “el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (2005a: 9). En este sentido, apropiarse de un espacio se refiere a la delimitación de fronteras, lo que implica una apropiación que podría ser “utilitaria y funcional” o “simbólico cultural”.

Al fijar límites en el espacio, sobreviene una distinción que separa a un territorio de otro, a partir de lo cual, se desarrollan características simbólicas propias que generan identidades de los grupos sociales que los construyen, lo que origina a la vez un sentido de pertenencia que propicia lazos solidarios entre los individuos (Flores, 2007: 37).

Estas características simbólicas, se pueden analizar desde la forma interiorizada y objetivada de la cultura (Giménez, 2005a:17):

- En el caso de su forma objetivada:
 - Se relaciona con el paisaje convirtiéndolo en “geosímbolo⁵”, que contempla el pasado histórico y las características naturales.
 - La segunda se refiere a las instituciones y prácticas que se desarrollan en determinada región, por ejemplo, las prácticas rituales.
- En forma interiorizada, se refiere a la interiorización que los individuos hacen de su territorio integrándolo a su sistema cultural y que incide en su identidad como una forma subjetiva de apropiarse y apegarse al espacio socio-territorial.

La identidad, se relaciona entonces directamente con el sentido de pertenencia de los individuos a un territorio que han incorporado e interiorizado a su sistema cultural los símbolos que diferencian a un territorio de otro. De acuerdo con Pollini (1990: 186), las pertenencias sociales implican la inclusión de las personas que expresan un sentimiento de lealtad hacia la colectividad al compartir sistemas simbólicos-culturales (citado en Giménez 1999: 34). En este sentido, la pertenencia socio-territorial está asociada con un apego al territorio y al complejo simbólico-cultural que caracteriza a un grupo social y a los individuos a sentirse parte de ese grupo y de su

⁵ Un geosímbolo se refiere a “un lugar, un itinerario, una extensión o un accidente geográfico que por razones políticas, religiosas o culturales revisten a los ojos de ciertos pueblos o grupos sociales una dimensión simbólica que alimenta y conforta su identidad” (Bonnernaison, 1981: 256 citado en Giménez, 1999: 33).

territorio. Es así como el Paseo de San Isidro se relaciona directamente con su sentido de pertenencia de los participantes a un territorio, pues claramente este festejo es característico de la construcción socio-territorial y simbólica que se ha hecho del pueblo de Metepec.

2.6. El dinamismo de la identidad cultural

Si bien, las identidades se constituyen a través de la conservación de una memoria colectiva que da sentido y unidad a los sujetos y a las colectividades, no se debe olvidar, que es un proceso dinámico que está en constante cambio; de este modo, para comprender la identidad es necesario entender la dinámica de la cultura que atiende a la dialéctica entre reproducción y transformación. Para ello, Aguado, retoma a Ricoeur (1996), quien establece dos momentos claves que se complementan entre sí y que son: identidad *idem* (mismidad) e identidad *ipse* (ipseidad) (Aguado, 2019: 174).

La mismidad e ipseidad constituyen la identidad de los individuos y responden a procesos vinculados dialécticamente entre el proceso conservador (*idem*) y el proceso de transformación (*ipse*). Es a través de la mismidad que la identidad puede sostenerse en el tiempo, pues se constituye por las identificaciones que han sido apropiadas colectiva e individualmente a lo largo de la historia y que han persistido en el tiempo a partir de prácticas de reproducción cultural; es por ello por lo que, la mismidad depende de las prácticas rituales que son consagradas por determinada cultura. Sin embargo, esto no implica necesariamente que las identidades sobrevivan en el tiempo como un “núcleo duro”, sin sufrir transformaciones, por el contrario, los procesos de reproducción de la cultura requieren ser modificados para mantenerse actualizados, a lo largo del tiempo, conservando una estructura que le dé sentido a la cultura; estos cambios significativos, es a lo que se le denomina “momentos *ipse*”, es la parte que se sostiene ante el cambio respondiendo a los nuevos contextos, es esa transformación que apoya su actualización (Aguado, 2019: 174-175).

De este modo, la “dialéctica *idem-ipse*” responde a dos vertientes de un mismo proceso, ya que por un lado “requiere conservarse en el cambio (con perspectiva de futuro) y [por el otro] cambiar conservando (con perspectiva histórica)” (Aguado, 2019:175).

2.6.1. Transformación cultural

Como ya se ha visto, la identidad es un proceso que integra a los distintos actores que se identifican con una cultura, a través del reconocimiento de un nosotros, respecto a los otros. Esta identidad se encuentra permanentemente en continuo movimiento, lo cual la mantiene en una dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*, es decir, entre la conservación y la transformación.

Este proceso dinámico que se construye socialmente puede derivar en diversos tipos de transformaciones que transcurren gradualmente a lo largo de un período de tiempo y como una forma de adaptación. Robert Wuthnow describe este proceso de transformación en tres fases: en la primera, se generan “variaciones ideológicas”, en la segunda, algunas de las ideologías sobreviven y otras desaparecen, en la tercera, las ideologías sobrevivientes se reconfiguran de tal forma que puedan ser retenidas en el entorno social (Citado en Giménez, 1993: 37).

Horowitz distingue los tipos de transformación que se enmarcan y explican en el siguiente cuadro:

Asimilación		Diferenciación	
Amalgamación	Incorporación	División	Proliferación
$A+B \rightarrow C$ Dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo más amplio.	$A+B \rightarrow A$ Un grupo asume la identidad de otro.	$A \rightarrow B+C$ Un grupo se escinde en dos o más de sus partes componentes.	$A \rightarrow A+B$ $(A+B \rightarrow A+B+C)$ Uno o más grupos (frecuentemente dos) generan un grupo adicional.

Fuente: diseñado por Horowitz citado en Giménez 1993, p. 31.

Giménez (2005) estudia los cambios que implican la transformación cultural utilizando la siguiente formula: $A \rightarrow S1 \ T \ S2$, en la cual, A hace referencia a las acciones de los agentes, S1 es el “estado de cosas inicial” que pasa a uno “sucesivo” S2 en un período de tiempo determinado T. Al hablar de representaciones y sistemas simbólicos de una cultura este cambio se puede manifestar en el “desplazamiento de significados”; asimismo, es importante identificar qué elementos culturales fueron los que cambiaron o si ha cambiado la cultura en su totalidad (2005b: 114).

En este sentido, Giménez (2005b: 116-120) identifica algunos tipos de desplazamiento de significados, de los cuales solo se mencionan aquellos que se relacionan directamente con la transformación del Paseo de San Isidro:

- 1) La transferencia de significados, es decir, se traspasan los significados de una práctica o de un objeto simbólico a otro. Este cambio se relaciona con el proceso de evangelización y con el cambio del sistema religioso de las culturas prehispánicas, ya que se transfirieron los significados de sus antiguas deidades a los santos que se relacionaban con éstas.
- 2) El cambio por reinterpretación implica la modificación de los significados por nuevos significados. Esto nos ayuda explicar en parte la hipótesis de esta investigación, ya que el hecho de que la práctica agrícola no sea la actividad económica principal de Metepec, el ritual del Paseo de San Isidro no ha perdido su importancia, lo que puede deberse a una resemantización de significados; por ejemplo, se sigue relacionando con el favorecimiento hacia el devoto en su actividad económica, aunque ésta ya no sea la agrícola.
- 3) Los cambios por hibridación o sincretismo, en el cual se combinan significados precedentes de diferentes culturas y se les confieren nuevos significados, de este último hablaremos más adelante.

De acuerdo con Bourdieu, los cambios de las prácticas sociales responden a la transformación del *habitus*, cuando éste opera en condiciones diferentes de las de su origen; estos cambios se producen a nivel de campos, cuando el campo cultural entra en conflicto con otros campos se dinamiza, tanto la forma interiorizada de la cultura, como su forma objetivada que forma sus instituciones (Giménez, 2005b: 124).

Resulta necesario comprender la dinámica de las identidades culturales, pues cualquier proceso cultural, atiende a los cambios de los nuevos contextos para su mantenimiento en el tiempo.

2.6.1.1. Sincretismo

El sincretismo como ya se vio es un tipo de cambio en el que se mezclan los significados de una cultura con otra y a partir de los cuales surgen nuevos significados, es decir, existe una reconfiguración del sistema cultural en el que se

combinan símbolos de diversas culturas, lo cual no implica necesariamente que exista una pérdida de sus características singulares (Giménez, 2019: 25).

De acuerdo con Canclini, el sincretismo, supone una mezcla particular de hibridación, la cual se remonta desde la existencia de intercambios entre sociedades, por lo que su origen es antiguo; en este sentido la hibridación, según el autor, son los “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas” (2002). En este caso, el sincretismo se ha utilizado para referirse a la mezcla de prácticas religiosas, así como también del sistema de creencias que las sustentan (Canclini, 2002). Este proceso híbrido, puede transcurrir a largo plazo, por lo cual puede pasar de manera inconsciente (Giménez, 2019: 25).

Por su parte, Barnett lo define como un proceso en el que se acepta conscientemente la adaptación a nuevas formas, como son las creencias religiosas; esta tesis la relaciona con las crisis sociales, por ejemplo, en la conquista, el individuo pierde su sentido de orientación que le proporcionaba su cosmovisión y, al ser desestructurado su cosmos, busca adaptarse a los nuevos significados por lo que acepta aquellos que son ofrecidos por el conquistador. Sin embargo, es probable que, a la sociedad derrotada, no se le dé oportunidad de elegir la aceptación de este cambio, como fue el caso de la conquista española, en la que se impusieron nuevas creencias a los naturales (citado en Madsen, 1982: 139-143).

Bajo estas dos nociones, se puede inferir que algunos elementos que se han mezclado pueden ocurrir de forma consciente como una forma de adaptación a los nuevos contextos socioculturales; sin embargo, también pueden corresponder a cambios a largo plazo que, por lo mismo, pasan por el individuo de manera inconsciente, constituyendo así nuevas mezclas de elementos culturales y religiosos. De este modo, el estudio del sincretismo responde, por un lado, al proceso de aculturación y, por el otro, a la unión que resulta de las prácticas tradicionales de las diversas culturas (Madsen, 1982: 139). Y a esto mismo se refiere Eliade (2000: 412), cuando expresa que no cometamos el error, de interpretar este fenómeno religioso solo como el resultado de la mezcla de diversas religiones ya desarrolladas, sino también considerando el proceso a partir del cual se asimilan y fusionan nuevas formas religiosas y que ha transcurrido de forma ininterrumpida a lo largo de toda la

historia de la religión, en esa relación dialéctica de la *hierofanía* que la manifiesta íntegramente en la conciencia religiosa.

No obstante, es necesario agregar el debate actual sobre la utilización del término sincretismo, ya que de acuerdo con Alessandro Lupo (1996), se presentan algunas dificultades al hablar de este concepto: por un lado, identifica la “universalidad de los fenómenos de fusión de los elementos culturales de procedencia diferente que el término quisiera designar” (1996: 12), retomando la afirmación de Joachim Wach de que todas las religiones implican un “sincretismo”; por otro lado, la conciencia de una valoración negativa hacia el origen mixto de las creencias por parte de los actores, ya que los integrantes de una sociedad difícilmente reconocen el proceso por el que fueron formadas sus tradiciones compuestas de diversos elementos culturales, por el contrario, defienden la “pureza” de sus creencias fundamentadas en los mitos arcaicos que las originaron (Lupo, 1996: 12-13).

De este modo, se observa que, al usar el concepto de sincretismo, éste lleva consigo una valoración del objeto que se quiere estudiar, así nos enfrentamos al problema de su pluralidad de definiciones (Lupo, 1996: 13). Por ejemplo, la valoración de la compatibilidad de los elementos que se amalgaman “sincréticamente”, lleva consigo un juicio etnocéntrico, que puede valorar como incompatibles elementos culturales bajo la lógica “racional” del observador, por lo que prácticas que le pudieran parecer “ilógicas” pueden ser lógicas para los actores de una sociedad (Lupo, 1996: 16-17).

En este sentido, el uso del concepto de sincretismo tendría que aplicarse al proceso en el que los elementos mezclados de diversas culturas y sus significados aun no alcanzan una fusión reconocida plenamente por la sociedad (Lupo, 1996: 18). Además, la mayoría de las culturas son producto de la fusión de diversos elementos, por lo cual el concepto sincretismo “parece poseer muy escaso valor heurístico y analítico” (Lupo, 1996: 20).

Para sustituir este concepto, Bartolomé y Barabas (1982: 34, 138-139) proponen el de “reinterpretación simbólica” que “permitiría poner en evidencia las estrategias sociales (compuestas de mimetismos, ocultamientos y remodelaciones) a que recurren los actores indígenas en situaciones de contraste con los evangelizadores” (Lupo, 1996: 22); pues, de acuerdo con Bartolomé y Barabas este concepto

“manifiesta mejor la naturaleza de la estrategia social involucrada” (citado en Báez-Jorge, 2013: 151).

En tal sentido, los naturales debieron adaptarse a las nuevas creencias que la evangelización les imponía, reestructurando su sistema cosmogónico, al fusionar atributos de sus antiguas deidades con las nuevas, a este proceso Bartolomé y Barabas lo definen como “articulación simbólica”, que involucra, por un lado, encubrir las antiguas creencias, aceptando aparentemente la cosmogonía extranjera y, por el otro, la manipulación del sistema simbólico como una estrategia de adaptación a la dominación extranjera (Báez-Jorge, 2013: 151-152).

A partir de ello podemos explicar la sobrevivencia de algunos elementos de la ritualidad mesoamericana en las prácticas católicas, que se han ido reestructurando como respuesta a los nuevos contextos histórico-culturales y que, sin embargo, conservan la *hierofanía* que los sustentan, ya que, como dice Eliade (2000: 414), se pueden generar nuevas experiencias religiosas, pero lo que nunca desaparece es la necesidad del ser humano por éstas.

3. El sistema religioso y la práctica del Paseo de San Isidro Labrador

Hasta este momento se ha venido desarrollando un análisis de la cultura y particularmente de la identidad, bajo la tesis de que la práctica del Paseo de San Isidro atiende a un proceso cultural que cobra importancia en la identidad de los metepequenses, ya que permite ese autoreconocimiento y unidad de las personas que en él participan, lo que les da un sentido de pertenencia a su territorio y a su cultura. Sin embargo, no se puede dejar de lado el sentido religioso de esta práctica, por ello es necesario entender el fenómeno religioso.

Las representaciones religiosas, son el resultado de una colectividad y, de acuerdo con Durkheim (1968: 14), son los primeros sistemas de representaciones que el hombre hizo de sí mismo y del mundo que lo rodeaba. El carácter colectivo de estas representaciones deriva de la cooperación de una “multitud de espíritus” que han mezclado sus ideas, experiencias, conocimientos y sentimientos, extendiéndose en el espacio y el tiempo, acumulándolas así a través de varias generaciones. Por tanto, estas representaciones religiosas implican una clasificación en la que se ha reconocido una separación entre lo sagrado y profano.

3.1. La dialéctica entre lo sagrado y lo profano

En el análisis de los fenómenos religiosos, Durkheim, ha reconocido dos categorías: creencias y ritos. Las creencias religiosas son representaciones que suponen que existe una clasificación de las cosas, expresando la naturaleza de lo sagrado en contraste con su opuesto, lo profano; es así, como se puede distinguir el pensamiento religioso, pues la tarea esencial de las religiones es conservar el rumbo normal de la vida, un rumbo impregnado de lo sagrado, manteniendo al hombre fuera de lo clasificado como profano (1968:40-41).

Lo sagrado de acuerdo con Eliade (2000: 55), tiene cuatro principios rectores: primero, puede presentarse en el mundo profano a través de la *hierofanía* al transformar un objeto cualquiera en un objeto cósmico; segundo, la dialéctica entre sagrado y profano resulta válida para cualquier religión; tercero, en ninguna religión se encuentran sólo *hierofanías* elementales ya que siempre existen seres superiores; por último, existe un sistema en el que se integran las *hierofanías* elementales y las experiencias religiosas.

Las *hierofanías* son construcciones e interpretaciones culturales sobre entidades cósmicas (sol, luna, el trueno, el agua) a las que se les atribuye un significado sagrado, es a través de éstas que el hombre puede consagrar su cosmos (Eliade, 2000: 25). Se reconocen tres cuestiones en las que el caos puede considerarse como una amenaza que irrumpe el cosmos del hombre: “en los límites de su capacidad analítica, en los límites de su fuerza de resistencia y en los límites de su visión moral” (Geertz, 2003: 97). El hombre religioso desea vivir dentro de un mundo sagrado, por ello evoca fuerzas superiores que lo guíen dentro de la homogeneidad del espacio, porque para él, es en lo sagrado donde algo existe realmente; dentro de su cosmos encuentra los valores absolutos que lo guían y dan significado a su existencia (Eliade, 2000, 1981, 1991).

Comprender una religión, de acuerdo con Eliade (2000: 28), implica la comprensión del modelo sagrado que se revela a través de la *hierofanía*, su interpretación no debe basarse únicamente en aquellos documentos que reflejan las ideas de la élite sino desde la perspectiva de los distintos grupos sociales, pues es a partir de esta heterogeneidad que se pueden interpretar todas las modalidades de lo sagrado;

aunque no resulte fácil, se pueden obtener algunos elementos fundamentales y valorizaciones que contribuyan a tener una mejor interpretación de la cosmovisión de quien ejerce una práctica ritual, desde el significado que tiene para quien la ejecuta y no sólo desde lo que se escribe en la historia o la teología.

Por su parte, Durkheim (1968: 9), refiere que para comprender las religiones es necesario seguir la historia que las han constituido, pues para él la historia es el método de análisis que puede aplicársele, por tanto, a través de ella se pueden reconocer los elementos que la han suscitado en un principio.

No se deben tener ambos argumentos como contrapuestos, ya que al decir Durkheim que es necesario reconocer las causas que suscitaron las religiones, se puede inferir que, en términos de Eliade, se tiene que reconocer la *hierofanía* que le dio origen, es decir, la revelación sagrada a partir de la cual surgió; sin embargo, Durkheim, la concibe desde la historia para poder explicarla, reconociendo que ésta ha sufrido las distorsiones propias de las interpretaciones que se han hecho de ellas con el paso de los años, mientras que Eliade, pone un mayor énfasis a la significación de la *hierofanía* desde los distintos estratos sociales, más que en la historia. Ambas interpretaciones se consideran complementarias para la interpretación que ocupa a esta investigación.

3.2. *El concepto de religión*

La religión conserva la *abertura* que existe entre el mundo del hombre y el mundo sobrehumano, el mundo no físico que es distinto a la *hierofanía*, el de los seres divinos, superiores, el de los dioses, en el cual se encuentran los valores absolutos que sirven de modelo a las actividades humanas y que son transmitidos a través de los mitos, pues se considera que los actos religiosos fueron fundados por los dioses (Eliade, 1991:67, 2001: 18); es por ello que el hombre repite esos actos a través de los ritos, consagrando así el tiempo y el espacio que pone fin al caos, a la relatividad y a la incertidumbre que le produce vivir fuera de la sacralidad. Por tal motivo, se induce al hombre a alejarse de lo profano, para que de este modo pueda llevar una vida sumergida en la religión, en la que se reconocen una pluralidad de cosas sagradas (Durkheim, 1968: 43).

Por su parte, Geertz, concibe a la religión, como la base en la que descansa la relación cultural con el mundo del más allá, es decir, el mundo o los mundos regidos por los dioses y en la que se incluyen las creencias, valoraciones, mandatos y esperanzas; los dioses se entienden como entidades supremas que rigen el orden del universo y revelan el sistema de interpretaciones, creencias, mitos, ritos, prácticas, comportamientos y sanciones para la cotidianidad y los ciclos de las culturas frente a la naturaleza y el cosmos; por otro lado, el sistema de creencias o el sistema religioso se estructura a partir de la necesidad de resolución de “desconciertos, sufrimientos y paradojas morales” (2003: 105) que el hombre experimenta y se percibe como incapaz de comprender y resolver.

De acuerdo con el autor, las actividades religiosas son suscitadas por dos clases de disposiciones: las motivaciones y los estados de ánimo; las primeras, no se refieren a actos o sentimientos sino más bien a la tendencia permanente que inclina a las personas a realizar ciertos actos particulares o experimentar sentimientos en determinadas situaciones; los estados de ánimo se caracterizan por la variabilidad de su intensidad, pueden aparecer y desaparecer, surgen de ciertas circunstancias, sin embargo, no tienen un fin específico (Geertz, 2003: 93-94). La diferencia más importante que Geertz identifica entre motivaciones y estados anímicos es que en el primero “se da sentido” a los fines que esa motivación debería conducir, mientras en los segundos “se da sentido” a las condiciones que les harían surgir (Geertz, 2003: 93-94).

En suma, el hombre religioso busca sacralizar su vida a través de su sistema de creencias y prácticas rituales, las cuales le permiten reactualizar su cosmogonía, impregnando su mundo de símbolos sagrados que le dan sentido a su existencia.

3.3. Símbolos religiosos

Se ha hecho hincapié en los sistemas simbólicos que conforman la cultura y los sistemas religiosos, ya que a través de ellos se estructuran los significados que se van construyendo de la realidad.

El simbolismo es un “lenguaje” que, como cualquier otro lenguaje, es entendido por las personas que forman parte de la cultura que lo posee; es a través de este lenguaje que se da muestra del sistema simbólico que constituye su idiosincrasia, a la vez, la

persona que lo posee, integra en él, por una parte, la conexión con su cosmos y, por la otra, el contacto con la comunidad que le da su identidad profunda, de este modo se constituye su universo (Eliade, 2000: 403).

La función de los símbolos religiosos consiste en “transformar un objeto o acto en algo diferente” de lo que es desde la perspectiva profana (Eliade, 2000: 398). El símbolo es válido en la medida en que lo que simboliza le es incorporado, de este modo, ningún objeto es sacralizado sólo por su propia naturaleza, sino por el significado que se le da a través del símbolo. Es así como, el símbolo puede continuar o convertirse en una *hierofanía*, ya que a través de él se revela la *realidad sagrada*, así como la cosmogonía de una cultura; por este motivo, el símbolo juega un papel transcendental dentro de las sociedades (Eliade, 2000: 398-399), pues es para el hombre necesario, ya que depende de los sistemas simbólicos para llegar a ser una “criatura viable” (Geertz, 2003: 96).

En este sentido, se resalta la importancia que el símbolo tiene para el hombre, es por eso que la práctica del Paseo de San Isidro es significativa en la identidad profunda de las personas que participan en él, pues es una estructura simbólica compleja que adquiere sentido sólo para aquellas personas que se reconocen en este grupo social. La festividad gira en torno a la imagen del santo que está cargada de una serie de símbolos sagrados que representan algo diferente de lo que son, por ejemplo, en muchas imágenes aparece San Isidro con un ángel labrando la tierra, lo cual representa la divinidad que lo acompaña y lo ayuda en sus labores por ser un ferviente devoto.

3.4. El mito como modelo arquetípico

Los mitos son indispensables en la estructuración simbólica de la realidad, ya que a través de ellos se fijan los modelos de conducta que han de seguir los individuos como parte de una determinada cultura, de este modo, los individuos justifican sus acciones. En cuanto a los mitos cosmogónicos, a éstos se añade un arquetipo, el cual está compuesto por diversos mitos y “sistemas rituales” (Eliade, 2000: 368).

En este caso, el modelo arquetípico de San Isidro surge de aquellos mitos que existen en torno a su figura, se toma como modelo su gran devoción a Dios, que fue una de las peculiaridades que lo llevo a ser santificado.

Según Eliade, todo mito es cosmogónico al revelar una nueva situación “cósmica”, es decir, el mito enuncia cómo se pasó del caos al cosmos, como el ser primordial consagró su espacio y su tiempo, en épocas pasadas, es por lo que el mito llega a convertirse en un paradigma. En este sentido, los mitos muestran la estructura de lo real, la cual, no resulta aprehensible para la mentalidad empírico-racionalista, pues es revelada para el hombre religioso como una *hierofonía* (2000: 372-373).

El mito lleva consigo la disolución de la historia, es decir, de la historia en el sentido irreversible, ya que crea una historia sagrada y ejemplar, para el grupo social que la conserva, es una historia que puede ser repetible –a través de los ritos- pues confiere sentido a la existencia (Eliade, 2000: 385). Tiene una función civilizadora, pues “expresa, realza y codifica las creencias; salvaguarda los principios morales y los impone; garantiza la eficacia de las ceremonias rituales y ofrece reglas prácticas para el uso del hombre” (Eliade, 1991: 13).

El significado de los mitos será reconocido por aquellas personas que forman parte de la cultura que se los atribuye; estos signos conforman su cosmovisión y se conservan a través de su memoria colectiva que transmiten de generación en generación.

En resumen, el mito resulta fundamental para el análisis de la práctica del Paseo de San Isidro, ya que estas historias sagradas que se le atribuyen al santo son el sustento de su festejo, es decir, de las prácticas rituales que se realizan para reactualizar su cosmogonía año con año, rindiendo culto al modelo arquetípico que les sirve de ejemplo a la población que se identifica con él; por ello, el mito se relaciona con la creencia que sirve de base a las prácticas rituales.

3.5. *Prácticas rituales*

De acuerdo con Bourdieu, las prácticas son una construcción, a partir no sólo de las condiciones sociales presentes y pasadas, sino de las condiciones sociales que han constituido el *habitus* que las generan y de las cuales el agente/actor no es consciente debido a la interiorización que hace de las mismas (2007: 91-92); para comprender la práctica ritual se le debe devolver su “necesidad práctica” refiriéndola a sus condiciones reales -sus funciones, medios que emplea, la relación que se establece con sus representaciones rituales- que le dieron origen (Bourdieu, 2007: 155-156).

En este sentido, las prácticas rituales son para Bourdieu “como anhelos o súplicas de la desgracia colectiva” (2007: 152) expresadas colectivamente; se trata de dar a entender estos anhelos mediante *actos performativos* que tienen sentido no necesariamente con intención de significar algo.

Por su parte, Geertz, describe el acto ritual como la fusión de las formas simbólicas del mundo vivido y el imaginado, lo cual produce la “idiosincrásica transformación de la realidad” (2003: 107) en una sola serie de formas simbólicas. Esta fusión que combina “ethos”⁶ y “cosmovisión” es la que modela la consciencia espiritual y concepción metafísica de un sistema de creencias, es en las representaciones de prácticas rituales que el modelo “para” y “de” se transponen recíprocamente.

Con referencia al enfoque de Eliade (2000: 57), el rito se fundamenta en la repetición de los gestos arquetípicos mostrados a través de los mitos, realizados por los dioses, o por los antepasados. Al realizar un rito, repitiendo el arquetipo mítico, el hombre se conecta con su cosmogonía, entra en el terreno de lo sagrado y elimina de esta manera el tiempo y espacio profano; de este modo, el mito, encuentra su validez y confirmación en los actos rituales. A través del rito se manifiesta un sistema simbólico o un mito, el rito por sí mismo no puede revelar todo lo que un símbolo revela.

Por otro lado, para Durkheim (1968: 15), los ritos son actos que surgen en un grupo social determinado, cuya finalidad son el mantener, renovar, restablecer o restaurar ciertos estados mentales que le son propios al grupo que los ejecuta; para poder hacer una interpretación del rito se debe conocer el objeto de ese rito, cuya naturaleza se expresa en la creencia (Durkheim, 1968: 40-41).

En este sentido, se puede observar que Durkheim se refiere a la creencia, mientras que Eliade al mito, pero en esencia, si se considera que el mito conlleva una creencia, ambos coinciden en que el rito lleva a la acción, a las conductas y a los actos, que constituyen su pensamiento religioso compuesto por un sistema de creencias y mitos que componen su mundo sagrado, su cosmos.

⁶ El ethos “es el tono, el carácter y la calidad de su vida [de una cultura], su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo” (Geertz, 2003: 118).

3.5.1. Ritualidad agrícola

Las prácticas rituales que giran en torno a la agricultura son particularmente importantes para el hombre, ya que desde el inicio de su desarrollo el hombre la ha sacralizado, pues implicó para él, la revelación de la estructura del ciclo de la vida, se le reveló “la unidad fundamental de la vida orgánica” y del ritmo cíclico (Eliade, 2000: 326-327).

En la agricultura, al labrar la tierra el hombre interviene directamente en la creación, a la vez que se integra en un ciclo cósmico, dado que debe acoplarse al ritmo que marcan las estaciones con sus cambios climatológicos, debido a esto el hombre crea una serie de ceremonias que contribuyan a promover el crecimiento de su siembra. Es en la práctica agrícola donde se puede observar el simbolismo de la repetición de la creación y la regeneración periódica en ciclos cósmicos (Eliade, 2000: 299).

Todos los ritos elaborados a partir de esta práctica y las creencias que de él emanan, implica que se reconoce una fuerza suprema, que el hombre no puede controlar y utiliza los rituales como una forma de poder entablar una relación favorable con ese poder superior, de este modo, es difícil comprobar, si los ritos tienen la finalidad de rendir culto a la figura mítica o persiguen el poder que le atribuyen (Eliade, 2000: 303). En este caso, el Paseo de San Isidro surge como una práctica ritual que corresponde a la súplica por el agua para que la tierra dé frutos, relacionándose directamente con la práctica agrícola, la cual fue el principal medio de subsistencia para los pobladores de Metepec desde la época prehispánica, así los trabajadores de la tierra se identificaron con San Isidro por su oficio como labrador. A pesar de que actualmente la actividad agrícola ha sido desplazada casi por completo su representación en la práctica ritual del Paseo de San Isidro cobra importancia al convertirse en un símbolo sagrado.

3.5.2. Fiesta religiosa

Otro componente que podemos destacar de la práctica del Paseo de San Isidro es precisamente que sea una fiesta religiosa en el que destaca su carácter festivo, pues se desborda la alegría de las personas que en él participan, sus múltiples colores, coreografías y música. Para Eliade (1991: 52) estas actividades son concebidas como “fiestas de recuerdo”, porque a través de ellas se aprende y refuerza el mito para no

olvidarlo, ya que esto implicaría un sacrilegio, un pecado. La fiesta no conmemora el acto mítico, sino que lo reactualiza, es a partir de esta reactualización que se construye el calendario sagrado, que conforma el conjunto de fiestas. De esta manera, las fiestas restituyen al hombre la dimensión sagrada de su existencia, porque a través de ella, recuerdan como fueron creados y han llegado a ser lo que son, con sus distintos comportamientos sociales y sus prácticas cotidianas, de esta forma el tiempo sagrado, se vuelve presente y reversible, el hombre se conecta con este tiempo mítico.

Es por ello por lo que al participar en la fiesta religiosa el hombre sale de su tiempo ordinario para entrar al tiempo sagrado, el cual se manifiesta cíclicamente, cada año puede reactualizarlo a través de la fiesta, este tiempo no se agota. “En la fiesta se reencuentra plenamente la dimensión sagrada de la vida, se experimenta la santidad de la existencia humana en tanto creación divina” (Eliade, 1981: 55); por tal motivo, las fiestas religiosas resultan significativas para el hombre religioso, pues al participar en éstas los hombres se conectan con esa dimensión sagrada que no tienen en su vida cotidiana.

De este modo, el Paseo de San Isidro se convierte en esa fiesta que les permite reactualizar su cosmovisión y conectarse con esa dimensión sagrada a través del conjunto de rituales festivos impregnados de significados agrícolas y que han sido transmitidos generacionalmente, sosteniendo así aquellos mitos que dan vida a las creencias sobre la alabanza para el favorecimiento de los participantes en esta celebración.

El Paseo de San Isidro posee elementos sagrados y profanos que se observan en su solemnidad y su contraparte festiva, en un continuum de culto, de fidelidad atemporal y necesidad mundana temporal que se mantiene y transforma en las adaptaciones culturales. Desde esta perspectiva, el paseo es una celebración instituida en la subjetividad de los nativos y no nativos participantes, labradores y no labradores de Metepec y en la objetividad de la institucionalidad municipal que la vincula a sus eventos centrales.

4. El Paseo de San Isidro Labrador en la investigación

Dada la importancia y dimensión que ha alcanzado la fiesta de San Isidro Labrador se han llevado a cabo diversas investigaciones que la han tomado como objeto de estudio. En este sentido, resulta importante exponer una breve reseña de los trabajos que se han realizado, para conocer el estado de la investigación hasta el momento. Con base en un orden cronológico, el primer trabajo en citar es la tesis “Interpretación/reinterpretación de la fiesta de San Isidro Labrador y el paseo de los locos de Metepec” de Cardona Estrada, publicada en 2002. En esta tesis el autor basa su metodología en la hermenéutica profunda de Thompson, haciendo una interpretación del paseo en relación con la dialéctica entre la hegemonía y las relaciones de poder, relaciones que se reflejan en la forma en cómo se organizan las cuadrillas, reproduciendo el sistema proletario, en la que San Isidro representa un ejemplo de trabajo y abnegación. Su análisis tiene un enfoque sociológico.

El siguiente trabajo de investigación se registra en 2003 y lleva por nombre “Fiesta en honor a San Isidro Labrador. Una celebración de persistencia y manifestación de identidad comunitaria en la localidad de San Bartolomé Tlaltelulco, Metepec Estado de México” de Arzate Vilchis. Si bien este trabajo no se refiere a la fiesta de la cabecera municipal, es un trabajo realizado en uno de sus once pueblos, por eso es importante mencionarlo. Éste tiene un enfoque histórico, su marco teórico se centra en la fiesta, relacionándolo directamente con lo comunitario y la identidad, y con el culto religioso; respecto a San Isidro, lo relaciona con los rituales a Tlaloc.

Otro trabajo publicado es la tesis “El desplazamiento del Santo Patrón San Juan Bautista por el culto popular a San Isidro Labrador en Metepec” de Carrillo Fuentes del año 2006. Al igual que la anterior, ésta tiene un enfoque histórico, por lo que analiza principalmente los hechos históricos del festejo a San Isidro, resaltando cómo este santo llegó a reemplazar al santo patrón de Metepec, bajo la tesis de que se debió a que los pobladores no hallaron en San Juan Bautista la identificación que les daba San Isidro, refutando la tesis de que se deba a su relación con Tlaloc, dado que, según la autora, esto supondría ignorar el proceso histórico entre la época prehispánica y el periodo virreinal antes de que se comenzara con la devoción a San Isidro, considerando que éste fue canonizado hasta 1622. Por otro lado, también

infiere que la transformación socioeconómica del Metepec agrícola no ha mermado la celebración debido a la gran devoción que se ha formado en torno al santo.

Continuamos con la tesis “Identidades, Imaginarios y Cambios Urbanos en Metepec, Estado De México” de Gómez Carmona, publicada en 2016; en ella expone cómo el cambio urbano ha ido transformando la identidad de sus pobladores y su apropiación simbólica del espacio. En su estudio utiliza información cuantitativa y cualitativa, dando importancia a la percepción que tienen los pobladores de su ciudad; para su estudio reconoce dos tipos de población: los “oriundos” y “los de fuera”. En este sentido, el autor habla de la celebración en honor a San Isidro, como una práctica sociocultural de los oriundos. Cabe destacar que, aunque en esta investigación la fiesta a este santo no es el objeto de estudio, resalta su importancia en la conservación de la identidad de sus pobladores ante el cambio urbano.

Por último, la investigación más reciente es “La transformación del ceremonial en un municipio que se urbaniza” de Fernández González, publicada en 2018. Esta tesis hace una descripción detallada de la fiesta de San Isidro, caracterizando cada una de sus etapas y los personajes que participan en las cuadrillas, haciendo así una interpretación de sus elementos. Esta descripción se basa en la observación del proceso de la fiesta desde su organización en la cuadrilla de Manuel Estrada, una de las más antiguas de Metepec, cuyos orígenes datan de 1802.

Como se puede observar son cinco las investigaciones que se han hecho hasta el momento acerca de la fiesta en honor a San Isidro Labrador; cada investigación ha aportado nuevos elementos para su comprensión y su construcción histórica, desde diferentes enfoques teóricos y metodológicos. En este contexto, se parte del trabajo hasta ahora realizado para así generar nuevas aportaciones sobre el tema.

Capítulo II. Contexto histórico de Metepec

Metepec está ubicado en la Zona Metropolitana del Valle de Toluca y es uno de los 125 municipios que componen el Estado de México, se caracteriza por tener una singular riqueza cultural, cuyo patrimonio tangible e intangible lo han hecho merecedor de importantes denominaciones como la de Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto y su cabecera municipal fue decretada Ciudad Típica en 1991, gracias a la conservación de sus tradiciones ancestrales cuya peculiaridad lo dota de una identidad única, como es el caso de la tradición que nos ocupa en este estudio, el Paseo de San Isidro Labrador.

1. Metepec en la época prehispánica

En el espacio geográfico que actualmente conforma el municipio de Metepec estuvieron ubicados los primeros rastros de asentamientos prehispánicos del Valle de Toluca, debido a que sus características geofísicas lo caracterizaban como un lugar ideal para el desarrollo de la agricultura, al estar dentro de la zona lacustre del río y laguna de Lerma, llegó a ser una de las tierras más fértiles de la región. Es así como este lugar contaba con los elementos básicos para que los diferentes grupos humanos asentados pudieran subsistir, pues tenían tierras fértiles para el cultivo,

principalmente el maíz y el amaranto, además de pesca, caza y recolección de frutos (Jarquín, 2004: 16-18). Dadas estas características, Carbajal (1997: 16) concluye que la organización administrativa de Metepec se basaba fundamentalmente en las actividades agrícolas que desarrollaban y en los recursos lacustres con que contaban. Asimismo, otro rasgo significativo que propició los asentamientos humanos en este lugar, de acuerdo con las investigaciones realizadas por Carbajal y González (2004), fue la presencia del cerro de los magueyes, ya que conformaba su *altépetl*⁷. De este modo, el cerro, en el que debió abundar el maguey, se convirtió en un símbolo tan importante, que los mexicas al conquistar el territorio lo identificaron y nombraron con el nombre que aún conserva hoy día, Metepec, el cual significa en náhuatl: metl (maguey) y tepetl (cerro); cuyo glifo está compuesto por un maguey el cual corona un cerro. En la cosmovisión mexica los cerros encerraban un gran significado mítico pues de acuerdo con su ideología “en el interior de los cerros reposaban los alimentos esenciales y las aguas germinales”, por tanto, se relacionaba directamente con la fertilidad (Carbajal y González, 2004: 26-40).

1.1. Habitantes de la región: grupos étnicos establecidos

Los primeros asentamientos surgidos en el territorio de Metepec datan del periodo Preclásico temprano⁸, lo cual se infiere con base a la influencia Olmeca que se registra en la zona; más tarde en el periodo Clásico, aparecen asentamientos de grupos teotihuacanos y, por último, durante el Posclásico se asientan otros grupos como los “otomíes, mazahuas, matlazincas, toltecas y mexicas” (Carbajal y González, 2004: 25), de acuerdo con esta información, los asentamientos en esta zona fueron continuos desde el periodo Preclásico tardío hasta la conquista española (Carbajal, 1997, 11).

Antes de que este territorio fuera conquistado por el imperio mexica, en este valle habitaban primordialmente dos grupos étnicos de la familia otomange: matlazincas

⁷ La palabra *Altépetl* viene de atl=agua, tepetl=cerro y se utilizaba en la época prehispánica en el periodo posclásico para nombrar aquellas unidades sociopolíticas que poseían un territorio definido, división de clases sociales, ejército, religión, densidad poblacional y sostenían relaciones políticas con otras unidades. Este término hacía referencia a un centro urbano bien definido (García, s.f.).

⁸ El periodo Formativo o Preclásico abarca del 5000 al 2500 a. C.; el preclásico del 2500 al 150 a. C.; el Clásico del 150 a. C. al 750 d. C.; después viene un tiempo de transición que va del 750 al 900 d. C. llamado Epiclásico; y, por último, el Posclásico comprende del 900 al 1521 d. C. (Carbajal y González, 2004: 23-24)

y otomíes; sin embargo, aunque en menor medida, había otros grupos hablantes de distintas lenguas (García, 2004: 71).

De acuerdo con las excavaciones que se llevaron a cabo en el cerro de los magueyes en el año 1993, se identificaron entierros de dos tipos de grupos étnicos, el mayor número de ellos pertenecía a los matlazincas, al ser originarios de este valle y en menor grado de mexicas, que llegaron como invasores con la conquista *tenochca* (Carbajal, 1997: 15).

Los matlazincas, se llamaban a sí mismos como *Nepinthathuhui* que significa “los de la tierra de maíz” (Carbajal y González, 2004: 38), además de este calificativo, de acuerdo con Rosaura Hernández (2009), se nombraban de diversas formas basándose en su “ocupación o situación geográfica” (2009: 32). Al conquistar los mexicas este territorio, los nombraron matlazincas que significa “gente de la red” en náhuatl, a razón del múltiple uso que tenían de la red (desde redes para cargar niños hasta redes sacrificiales en ritos y cultos para sus dioses) (Carbajal y González, 2004: 38). La razón de que se conozcan generalmente como matlazincas es que las crónicas se escribían en la lengua náhuatl (Hernández, 2009: 32).

Aunque existe poca información sobre los matlazincas, es importante retomar los aportes de Margarita Menegus, quien basándose en los estudios realizados por Rosaura Hernández sobre el Valle de Toluca y la obra de Alonso de Zorita (oidor de la Real Audiencia de México), nos proporciona un panorama del señorío indígena, el cual estaba conformado por tres señores principales: “un jefe supremo llamado tlatuan, otro segundo denominado tlacatecatle y un tercero nombrado tlacuxcalcatl” (Menegus, 1991: 34); estos señores eran los que presidían las tres cabeceras matlazincas que correspondían a Tenancingo, Teotenango y Toluca; asimismo, había señores de menor rango que eran los que gobernaban los calpulli o pueblos con jurisdicción propia y cuyo puesto era hereditario, al morir el gobernador se elegía a un hijo, hermano o pariente (Menegus, 1991: 34 y 37). Conforme a esta estructura política, los macehuales tenían que pagar tributo tanto a sus señores locales como a su señor supremo, según relata Zorita, su forma de tributación consistía en la labranza de las cementeras. En este sentido, los señores principales recibían tributo, por un lado, de los macehuales y, por otro lado, contaban con tierras patrimoniales que arrendaban.

Como podemos observar el señorío Matlazinca que se ubicó en el Valle de Toluca, contaba con su propia estructura social y política, la cual se vio modificada a la llegada de los mexicas a este territorio, con la conquista de Axayácatl, como se expone en el siguiente apartado.

Además, cabe señalar que el territorio que hoy ocupa el municipio de Metepec ha tenido asentamientos continuos desde épocas tempranas, debido a las condiciones naturales de la región, que permitieron sostener modos de vida basados en la agricultura y actividades lacustres de los primeros asentamientos; asimismo, estas características propiciaron que Metepec, se convirtiera progresivamente en un centro importante desde la época prehispánica.

1.2. El dominio mexica: la conquista de Axayácatl

Antes de la llegada de los españoles, el territorio de Metepec ya había sido conquistado por el imperio mexica, encabezado por Axayácatl, quien empezó los hostigamientos hacia este territorio desde 1474, logrando la victoria en 1476; una vez lograda ésta, el tlatoani comenzó a repartir tierras entre sus guerreros, los señoríos que eran aliados a Tenochtitlan y las autoridades mexicas, estableciendo así doce señoríos, entre los cuales uno sería el de Metepec (Carbajal, 1997: 14). Como ya se mencionó anteriormente, fue desde entonces que se asignó el nombre de Metepec, por el cerro de los magueyes.

De acuerdo con las crónicas de Durán, Acosta y Tezozómoc, que retoma Menegus (1991: 39-40), la guerra contra los matlazincas se origina por un conflicto interno encabezado por los hijos de los señores supremos de Tenancingo y Toluca y conforme a lo cual se estableció una batalla en la que el vencido pagaría tributo al vencedor.

Para ganar la guerra, Tezozomoc, señor de Tenancingo, pidió apoyo a Axayácatl para vencer a los de Toluca; el señor mexica prometió apoyo, sin embargo, no consideró suficiente motivo para hacer la guerra, por lo que solicitó a Toluca obsequiaran vigas y tablones de madera para la construcción de templos de Tenochtitlan, los toluqueños se negaron a tal petición por lo que Axayácatl tuvo pretexto para hacer la guerra (Menegus, 1991: 39-40).

Con la derrota de los matlazincas, se desarticuló su estructura política, pues los señores de Tenancingo y Teotenango murieron en batalla y el de Toluca fue desterrado, por lo que la conquista mexicana significó una reestructuración de la organización sociopolítica y económica, pues a diferencia de otras conquistas mexicas, en las que el gobernador local conservaba su posición, en el señorío matlazinca los señores supremos fueron destituidos; de este modo, a la llegada del conquistador español Gonzalo de Sandoval, el señor que gobernaba el valle matlazinca no era un señor independiente, sino uno impuesto por los mexicas (Menegus, 1991: 45-47). Además, se modificó su forma de tributación pues se reconocía a Axayácatl como único señor de ese valle, perdiendo así jurisdicción el señor matlazinca (Menegus, 1991: 56).

Así, Axayácatl trajo nuevos pobladores que fueran fieles al imperio y obedecieran sus leyes sirviendo a los señores mexicas (Jarquín, 1990: 13); asimismo, redistribuyeron las tierras de este valle y nombraron gobernadores, para que de este modo pudieran ejercer jurisdicción y recaudar tributos de la región conquistada (Menegus, 1991: 68-69); la llegada de estos nuevos pobladores explica la presencia de entierros mexicas en el Cerro de los Magueyes (Carbajal, 1997: 13).

Bajo este nuevo panorama, como en todo proceso híbrido, los pobladores de Metepec adquirieron usos y costumbres de los conquistadores, introduciendo de este modo la cerámica azteca; y, a la vez, los nuevos pobladores establecidos en este valle asimilaron “nuevas formas de organización” del señorío matlazinca (Carbajal y González, 2004: 38).

También llegaron a Metepec grupos mazahuas, quienes se asentaron en este territorio en condición de refugiados, como consecuencia de la guerra que el rey Tizoc -entre 1482 y 1485- declaró al valle de Ixtlahuaca-Atlahcomulco y en la que los mazahuas de Ecatepec le brindaron apoyo, por tal motivo, al obtener la victoria, Tizoc temió una venganza y entonces decidió reubicar a estos grupos en Metepec, a lo cual ellos accedieron (García, 2004: 72).

De este modo, cuando llegaron los españoles, Metepec ya se establecía como un señorío diverso y complejo, en lo cultural, político, lingüístico, territorial y poblacional. Ya que “ahí moraban y convivían en estratos sociales bien diferenciados grupos de

matlatzincas originarios y refugiados, pobladores originales otomíes, grupos de mazahuas refugiados y nuevos colonos de habla nahua” (García, 2004: 73).

Es así como Metepec se convirtió en uno de los señoríos más importantes del Valle de Toluca, en el Posclásico tardío, pues congregaba diversos grupos étnicos que anteriormente estaban asentados de forma dispersa, pero además hubo otro factor importante, la presencia del cerro, lo cual cobró relevancia en el sentido mítico-religioso (Carbajal, 1997: 18).

1.3. Cosmogonía prehispánica

El cerro de los magueyes es un geosímbolo identitario del municipio de Metepec, que rompe con la planicie del paisaje, a través de él, se reconoce su pasado histórico, cuya significación, en el sentido religioso, data de la época prehispánica. Los entierros encontrados “en 1993 al sur de la cima del cerro” (Carbajal y González, 2004: 26) dan muestra de la importancia que tenía para los matlazincas y los mexicas este lugar, al enterrar aquí a personas “cuya muerte se relacionaba con el sentido mítico-religioso” (Carbajal, 1997: 18).

En este sentido, de acuerdo con la arqueóloga Carmen Carbajal, responsable de la excavación, el cerro pudo significar el *tlaloque*⁹ en la cosmovisión mexica, al considerarlo un “cerro divino” (1997: 8); en el Valle de México a los cerros se les rendía culto antes de iniciar la temporada de lluvias y también después de ésta; por otro lado, los dioses de los cerros y el pulque (que se deriva del maguey), se relacionaban estrechamente, es por ello que la presencia del maguey en el cerro se convirtió en un elemento simbólico. Además, como ya se había mencionado, en la cosmovisión mexica los cerros también se relacionan con el agua, por lo que se conjugan “dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad” (Carbajal, 1997: 8). De acuerdo con Broda (2003: 15), los elementos fundamentales que expresaban la cosmovisión prehispánica era la lluvia, el maíz y la tierra, los cuales constituían una

⁹ “De acuerdo con la mitología náhuatl, Tlaloc tenía cuatro ayudantes, los *tlaloques*, uno en cada punto cardinal, que simbolizaban a las nubes. Ellos portaban unas vasijas con agua y empuñaban un bastón. Al luchar entre sí rompían sus cantaros con los bastones y producían el trueno, el relámpago y la lluvia.” (Diccionario enciclopédico de México, 1997: 2030). Como afirma Broda, los niños eran la representación viva de los taloques, que se concebían “como seres pequeños que vivían en los cerros” y por lo cual el sacrificio de niños formaba parte de los rituales ofrecidos a Tlaloc; según la autora, se hace una distinción entre Tlaloque y tlaloque, ya que con mayúscula se refiere a las cuatro formas de Tlaloc y con minúscula a sus servidores. (s.f.: 47-53)

filosofía de la naturaleza, por ello los ciclos rituales se relacionaban estrechamente con el ciclo del clima en el transcurso del año solar. Estos rituales asociados al ciclo ritual del maíz marcaban el inicio de la temporada de lluvias, en el mes *VI Etzalcualiztli* que corresponde a finales del mes de mayo y principios de junio (Broda, s.f.: 51). Según Carbajal de aquí también se desprende la relación que tiene la cosmogonía de estos señoríos con la agricultura y el ritual agrícola,

se llevaba a cabo entre el cerro, el agua y la tierra, cuyo protector era Tláloc, simbolismo que debía reforzarse mediante el ciclo ritual del maíz, a través de una fiesta, en donde se sacrificaba un representante vivo de Tláloc y de su esposa Chalchiuhtlicue la diosa de la laguna y Etzalcualiztli diosa del dulce (1997: 12).

Esto se infiere a través del sistema de enterramientos que se encontraron en el cerro, que coincide con la forma ritual de sacrificio humano de los grupos agrícolas mesoamericanos, y persiste en el cerro de Metepec como una “continuidad de la existencia de los dioses”, relacionados al ciclo-calendario agrícola, que a la vez regía los tiempos de intercambio, religión y guerra (Carbajal y González, 2004: 53).

Con base en estos hallazgos, Carbajal propone que Metepec debió ser un “centro administrativo-religioso”, visto que en el ritual mortuario se aprecia la forma específica en que se honraba a sus dioses a través de la ofrenda de sus muertos. Asimismo, se localizaron herramientas que identifican “los tipos de manufactura” que los habitantes realizaban además de la actividad agrícola (Carbajal, 1997: 11).

2. La conquista de los señoríos prehispánicos y la construcción de la sociedad novohispana

Como se ha visto hasta ahora, Metepec ha sido un pueblo notable desde tiempos prehispánicos, pues los hallazgos indican la presencia de asentamientos a partir de épocas muy tempranas, debido a que las condiciones geográficas de la zona permitieron el desarrollo agrícola y lacustre. Además, el simbolismo asociado a los cerros en la cosmovisión nativa propició que Metepec se convirtiera en un centro mítico-religioso relevante.

De esta manera, Metepec llegó a ser un centro administrativo y religioso que cobró importancia desde la conquista mexicana, lo cual atrajo nuevos conquistadores, quienes aprovecharon sus condiciones geográficas, económicas, religiosas y sociales, para

imponer el nuevo orden y construir así una nueva sociedad a la usanza española, obligando así a los conquistados a modificar su forma de vida y más aún a cambiar su cosmovisión, así los naturales tuvieron que adoptar nuevas creencias religiosas, lo que implicó un largo proceso de asimilación.

En este apartado se desarrolla el contexto histórico de la conquista española y el periodo virreinal, para comprender este proceso de asimilación, en el que se entremezclaron elementos de las prácticas religiosas católicas con elementos prehispánicos, sincretismo que aún podemos observar en las prácticas religiosas actuales como es el caso del Paseo de San Isidro.

2.1. Conquista y colonización de Metepec

Los asentamientos prehispánicos localizados en el Valle del Matlazinco fueron subyugados militarmente en 1521 por Gonzalo de Sandoval, enviado de Hernán Cortés y cuyo ejército estaba compuesto principalmente por “*indios amigos*” que se habían unido a los españoles y que procedían de los señoríos de Tlaxcala, Cempoala y Texcoco.

Una vez derrotados los señoríos de este valle, Sandoval se encargó de repartir las tierras de los muertos y huidos a los *indios amigos* en calidad de botín y con la intención de que se establecieran en estas tierras como guardianes de sus intereses, para que se cumplieran los acuerdos establecidos y se mantuviera el sometimiento de los conquistados.

A su vez, a los señores locales se les reconoció como “caciques” y siguieron ostentando algunos privilegios (García, 2004: 73); fue a través de la Real Cédula de 1538, que se establece el uso de la palabra cacique, pues la corona española prohibió que se le siguiera llamando como “señores” (Menegus, 1991: 76).

Una vez conquistado este territorio, los españoles establecieron poblaciones de peninsulares dedicadas a la agricultura y el ganado. A la población indígena se le dio cierto grado de libertad política en sus instituciones, sin embargo, ésta fue adaptada a la usanza española, así se formaron repúblicas de indios, las cuales caracterizarían la sociedad novohispana (Hernández, 2009: 88).

Como se describió anteriormente, los señoríos matlazincas estaban divididos antes de la llegada de los españoles y el Valle de Toluca era gobernado por los mexicas,

por lo que había una nula cohesión interna del señorío matlazinca, esto facilitó que se disolvieran los antiguos lazos señoriales y se impusiera el gobierno español en el valle, además de incorporar el modelo de pueblos de campesinos que había en Castilla para reorganizar a los naturales (Menegus, 1991: 19 y 98).

Para analizar los cambios ocurridos en la sociedad novohispana en el siglo XVI, Margarita Menegus (1991) divide este periodo en tres fases. La primera etapa va de 1521 a 1550, en ésta se mantiene la propiedad indígena y su organización social, política, administrativa y económica antigua de los señoríos y la forma en la que se tributa a los peninsulares es por medio de la encomienda (Menegus, 1991:19).

La institución de la encomienda establecía derechos y obligaciones entre el cacique indio y el conquistador encomendero español; el primero tenía que reconocer la autoridad del conquistador a quien era asignado y entregar el tributo que a la vez él cobraba a sus subordinados; el segundo, tenía la responsabilidad de que los sometidos bajo su encomienda fueran evangelizados y leales al rey (García, 2004: 73).

Entre 1522 y 1528 Hernán Cortés se asignó varias encomiendas entre las que se encontraba Metepec, sin embargo, al acudir a un llamado del rey, Cortés dejó estas encomiendas a su primo Juan de Altamirano, pero ante los conflictos suscitados por la ausencia de Cortés, sus enemigos repartieron Calimaya, Metepec y Tepemaxalco a Lope de Samaniego, Cristóbal de Cisneros y Alonso de Ávila, quienes estuvieron a cargo entre 1529-1531, ante esta situación Altamirano interpuso un litigio que resultó a su favor. Estos cambios ocasionaron daños en la población india, ya que no se respetaron las sucesiones de sangre de los naturales para nombrar a nuevos caciques y los tributos muchas veces fueron muy altos, por lo que muchos abandonaron sus tierras y huyeron (García, 2004: 75-76).

La segunda etapa, comprende de 1550 a 1570, en este periodo se observan ya algunos elementos que conformaron la república de indios, como la forma de organizar los pueblos en congregaciones, a partir de la cual se reorganiza la propiedad indígena y el sistema de tributación (Menegus, 1991: 20).

En 1550, el primer virrey Don Antonio de Mendoza, al recibir muchas quejas sobre la distribución de las tierras, envió a Metepec a Don Juan Ramírez, con la intención de repartir tierras tanto para caciques, como para macehuales, con la orden de

asignarles terreno urbano para la construcción de su vivienda y además tierras para el cultivo (García, 2004: 77).

De acuerdo con García, lo que se buscaba no era tanto, una distribución equitativa, sino que los macehuales poseyeran los medios que les permitieran pagar tributo (2004: 77-78). De esta forma, se definen los territorios estableciendo límites de las comunidades, ahora “La propiedad indígena de los pueblos se considera comunal y dentro de cada pueblo se reparten parcelas a cada familia” (Menegus, 1991: 20).

Por lo que se refiere a los naturales, de acuerdo con Jarquín, su deseo por la tierra era limitado ya que se “conformaban sólo con lo indispensable para cubrir sus necesidades primarias” (1990: 220), es decir, la función de la tierra era ser el medio para la satisfacción de sus necesidades.

En 1561, Metepec pasó a ser el lugar indicado para agrupar a las poblaciones dispersas que se asentaban en la región, incluyendo grupos de matlazincas, otomíes, mazahuas y nahuas (Carbajal, 1997: 17-18). De este modo, se establecieron estos grupos en localidades jerarquizadas cuya capital fue la cabecera de Metepec que se componía de varios barrios, algunos grupos lingüísticos podían identificarse en relación con la localidad, por ejemplo, los mazahuas, que habitaban aquí desde tiempos de Tizoc, se instauraron en San Francisco Coaxusco, los otomíes en la Asunción y los matlazincas y nahuas en los barrios de la cabecera y en algunas otras localidades (García, 2004: 78-79). De acuerdo con Menegus, una forma de resolver la diversidad étnica fue la de congregar las distintas etnias en la cabecera y separar cada grupo en un barrio distinto (1991: 180).

La tercera etapa considera el periodo de 1570 a 1591, cuando se aplica la Cédula Real de este año. Ésta es considerada por la autora como en la que se consolidan los cambios originados durante los primeros años (Menegus, 1991: 20-21). Es así como a lo largo del siglo XVI se consigue desarticular el antiguo señorío, estableciendo lo que serían las repúblicas de indios (Menegus, 1991: 21).

De acuerdo con Menegus (1991: 72-73), para 1570 la mayoría de la población del Valle de Toluca estaba organizada en congregaciones, con límites territoriales bien definidos y políticamente estructurada en torno al cabildo. Sin embargo, este proceso no sucedió simultáneamente, según la autora, el cabildo se articuló después de 1550

y a partir de éste es que se comienzan a reorganizar los asentamientos de los naturales y a regular la propiedad de la tierra (1991: 73-74).

Aunque en la primera etapa los peninsulares se limitaron a organizar sus ciudades españolas, más adelante al introducir el cabildo se desarticula el señorío indígena (Menegus, 1991: 100). Al reorganizar el territorio y repartir a los naturales en las encomiendas no se mantuvo la jurisdicción, ni extensión que conformaban los antiguos señoríos matlazincas, ya que las encomiendas no debían rebasar la cantidad de 300 naturales (Menegus, 1991: 101).

Como consecuencia de este repartimiento, los señores principales perdieron parte de sus propiedades patrimoniales y las tierras que conservaron después de 1580 se vincularon directamente con el cacicazgo, lo cual no implicó la conservación de sus relaciones tributarias o socioeconómicas antiguas (Menegus, 1991: 139 y 155). En el caso de Metepec, los indios principales, ahora caciques, fueron dotados de mayor extensión de tierras que la dada a los macehuales (Menegus, 1991: 184).

En resumen, la asimilación de la nueva organización hispana tuvo pronta respuesta en el Valle de Toluca, como consecuencia de la falta de cohesión social, política y económica de los señoríos indios. Aunque en un principio se pretendía respetar la antigua estructura señorial del valle matlazinca, poco a poco fue articulándose una nueva forma de organización política y social a la usanza española que permitiera un mayor control de los naturales y sobre todo un mayor control del sistema tributario a favor de la corona española.

2.2. Las congregaciones

En la segunda mitad del siglo XVI las congregaciones se convirtieron en el instrumento *ah doc* para la organización y dominio de los naturales, a través de las congregaciones se agrupaba a las poblaciones dispersas con la finalidad de obligarlos a adoptar las costumbres españolas con fines económicos y religiosos (Jarquín, 1990: 25-28).

Con las congregaciones se reorganizó la propiedad indígena, se buscaba que los naturales se ubicaran en tierra llana y fértil con abundante agua, no obstante, muchas veces no sucedió de esta manera, por lo que los naturales se quejaban de dejar

buenas tierras para siembra por otras nuevas que no lo eran (Menegus, 1991: 176 y 180).

En el Valle de Toluca las congregaciones se realizaron principalmente entre 1550 y 1560 (Menegus, 1991: 98). En 1561, se elige a Metepec para congregar a los distintos grupos étnicos (matlazincas, otomíes, nahuas y mazahuas) que se asentaban en los alrededores. Para 1569, se construye el monasterio bajo el dominio de los franciscanos y la advocación de San Juan Bautista, con una población que se calculaba en 2,000 habitantes principalmente indios, pues, aunque habitaban ahí españoles, su número era muy reducido (Jarquín, 2004: 61).

Ese año se funda Metepec como cabecera de doctrina a la que quedan sujetos seis pueblos de visita, los cuales conservaron su nombre prehispánico sumado a la designación de un apelativo cristiano. Cabe señalar que estos pueblos no conservaron su división geográfica-política antigua, sino que ésta fue modificada con base al criterio español, ellos seleccionaban la comunidad que parecía ser la más importante de la zona y en ésta se incorporaban los pueblos de los alrededores, como resultado los pueblos que se conformaron fueron: San Miguel Totocuitlapilco, San Bartolomé Tlatelulco, San Francisco Coaxusco, San Jerónimo Chichahualco, Santa María Magdalena Ocotitlán y San Felipe Tlalmimilolpan (Jarquín, 2004: 61-64).

La corona española estableció repúblicas de indios para separar a los naturales de los españoles y esclavos africanos (Jarquín, 2004: 57). El virrey Mendoza impuso una forma de gobierno local que se formaba por un órgano colegiado llamado “cabildo de indios” que se asemejaba al del municipio español, éste se constituía por los cargos de alcaldes y regidores, así como síndicos y escribanos, estos últimos no tenían voz ni voto (García, 2004: 81-82).

Mediante este tipo de organización se facilitaba la contabilización de los pobladores indios, de tal forma que se podía tener un mayor control sobre el pago de tributos y la prestación de servicios. Asimismo, para los frailes este tipo de organización les resultaba favorable porque facilitaba su proyecto evangelizador, aunque reconocían que este sistema intensificaba la explotación india aceptaban que era un buen medio para alcanzar sus propósitos de adoctrinamiento (Jarquín, 2004: 58-59).

Debido a la explotación que implicaba el establecimiento de estas organizaciones, los naturales se opusieron fuertemente al surgimiento de las congregaciones ya que los

desfavorecía consistentemente, por un lado, se veían obligados a construir casas nuevas, a prestar servicio al convento, a las casas reales, a los españoles y a los edificios públicos y, por el otro, perdían sus tierras de cultivo y en el caso de que hubiera encomendero tenían además que pagar tributo (Jarquín, 2004: 62).

De esta forma, las congregaciones perseguían un proyecto dual: el histórico-político y el evangelizador. Con el primero se buscaba “reducir la pluralidad cultural y política de los indígenas y crear una homogeneidad que permitiera tanto el control productivo y la mano de obra, como la hegemonía cultural y política” (Jarquín, 2004: 59). En el sentido religioso, se perseguía el fortalecimiento de esa hegemonía y de la identidad colectiva.

2.3. Conquista espiritual

Los misioneros franciscanos llegaron al Valle de Toluca en 1525 para cristianizar a los naturales de los nuevos pueblos conquistados, lo que significaba el adoctrinamiento en la fe de un único Dios verdadero y “la derrota de Satán en sus propios dominios” (Jarquín, 2015: 12); para cumplir con este objetivo establecieron cabezas de doctrina en los lugares más importantes de la región, en dichos sitios edificaban un convento y una iglesia, que se construían con recursos aportados tanto por los encomenderos, como por donaciones de los indios.

Dada la importancia de Metepec, desde épocas prehispánicas en el ámbito religioso y al ser un centro en donde convergía la población dispersa, fue elegido cabecera de doctrina fundándose alrededor de 1569. Asimismo, se fueron construyendo capillas en los pueblos de visita que correspondían al convento, los cuales más adelante se convertirían en pueblos con parroquia y cura independiente (Jarquín, 2015: 17).

La finalidad principal de la evangelización fue la de incorporar a los pueblos conquistados al cristianismo (Jarquín, 2015: 15). Este proceso comprendió dos periodos: primero, de 1523 y hasta mediados de este siglo inicia la conquista espiritual con la llegada de los franciscanos que provenían de Gante; segundo, con la celebración del Primer Concilio Mexicano a partir de 1555 inicia la evangelización sistematizada al llegar los franciscanos provenientes de San Gabriel de Extremadura (Nebel, 1995 citado en Báez-Jorge, 2013: 65).

La vida cotidiana de estas nuevas comunidades giraba en torno a los conventos y la iglesia, los misioneros jugaron un papel trascendental en la integración de los naturales a la nueva sociedad novohispana, convirtiendo a los naturales en feligreses del catolicismo y adeptos a la corona española, enseñándoles además a leer y escribir, así como también nuevas técnicas de producción y construcción (Jarquín, 2015: 15-18).

Estas enseñanzas se transmitían a través de la catequización, a la cual se tenía que acudir diariamente en el caso de los niños y semanalmente en el caso de los adultos, la catequización se impartía algunas veces en la propia lengua de la región y otras se hacía uso de un intérprete (Jarquín, 2015: 15-18).

De acuerdo con Rubial (2001: 54), eran los religiosos el único grupo capaz de construir un “discurso coherente y efectivo” que pudiera adentrarse en las prácticas de la vida diaria; de esta forma, eran ellos quienes podían incidir en la creación de una nueva conciencia colectiva que permitiera cohesionar la sociedad novohispana. Para conseguir este objetivo los religiosos se apoyaron en la historia sagrada, ya que con base en ella se adoctrinaba sobre las conductas aceptadas moralmente, siendo así ellos los guías para la salvación del alma (Rubial, 2001: 58).

Báez-Jorge identifica tres procesos en la catequización de los naturales: “1) la destrucción de los antiguos cultos; 2) la superposición de creencias y rituales por ideaciones y prácticas semejantes derivadas del cristianismo; y 3) la inculturación orientada a la desnaturalización y mutación de los significados religiosos de matriz autóctona.” (2013: 165).

A juicio del autor, las “directrices doctrinarias y prácticas” (que él denomina Teología Colonial), que se utilizaron para implantar el catolicismo e imponer la hegemonía española, llevaban consigo los intereses del Estado, siendo así que el proyecto de evangelización estuvo “enfocado al apoyo de las justas guerras contra los indios” (Báez-Jorge, 2013: 40). De esta manera, las deidades prehispánicas fueron expuestas como “entidades del mal” que desviaba a los naturales de la “religión verdadera” (Báez-Jorge, 2013: 43).

Así pues, el proyecto evangelizador sustentaba el poder hegemónico español a través de la demonización de la idolatría india, forzando a los pobladores a abandonar sus antiguas creencias para convertirse en fieles devotos al catolicismo y al Estado.

Ante la resistencia de los pobladores al proceso evangelizador y para prevenir su ausencia en la misa semanal “se creó el cargo de fiscal, mandón, tepixque o tequitlato” (Jarquín 2015: 15), ellos se encargaban de asegurar la asistencia de las personas de los barrios a esta ceremonia. Esta figura de fiscal es significativa hasta nuestros días, pues los fiscales son las personas que se hacen cargo de recoger el diezmo para la manutención de la iglesia y los que asignan a los mayordomos para la organización de las fiestas que se realizan durante el año eclesiástico.

La cabecera de doctrina de Metepec quedó bajo la protección de San Juan Bautista, su santo patrón, se estableció un calendario litúrgico “cuyas ceremonias eran el vínculo entre los naturales y los frailes y un medio de aculturación” (Jarquín, 2004: 65). Se organizaban cinco fiestas al año con la intención de motivar a los naturales a la práctica del catolicismo ya que su integración resultaba más sencilla mediante el culto popular. La fiesta más grande era la que se dedicaba al santo patrón, en ella se entremezclaba la tradición europea con las danzas, flores, trajes, bebida y comida de la tradición prehispánica (Jarquín, 1990: 85).

Si bien los franciscanos establecieron un calendario litúrgico, fueron los naturales los que de acuerdo con sus tradiciones eligieron aquellas fechas más significativas; para el caso de Metepec esta selección se basó en el ciclo ritual, que comprendía principalmente los meses de mayo a octubre.

De este modo, los naturales que habitaban el territorio de Metepec asimilaron aquellas convicciones que no necesariamente entraban en conflicto con su propia cosmogonía, una muestra de ello es el sincretismo que se puede observar en la ritualidad agrícola, en la cual confluían elementos de ambas culturas; en este caso, los franciscanos permitieron la incorporación de elementos rituales de la cultura mesoamericana que consideraron compatibles con el catolicismo (Jarquín, 1990: 85-88).

Es por ello por lo que no se debe considerar este proceso de “aculturación” como una imposición desde arriba aceptada pasivamente, sino que es necesario reconocer la “capacidad creativa” con la que las culturas prehispánicas reorganizaron sus relaciones sociales y su cosmovisión (Broda, 2003: 14).

Al mismo tiempo, los grupos étnicos articularon sus creencias y ritos con las nuevas instituciones implantadas por los conquistadores, construyendo así una identidad

propia en la que fusionaron las fiestas católicas con su tradición ritual, aceptando formalmente los símbolos religiosos del catolicismo y manteniendo lealtad a su culto tradicional (Broda, 2003: 14).

Cabe señalar que ante las normas impuestas por el cristianismo los naturales desarrollaron sus propias interpretaciones y adaptaron sus prácticas al nuevo orden, ya que esta norma se imponía no sólo en el ámbito religioso sino también en el ético (Gruzinski, 1986: 34-38).

A pesar de que sobrevivieron elementos de la tradición mesoamericana ante este proceso de evangelización, éstos se articularon de formas completamente nuevas insertadas en la sociedad novohispana (Broda, 2003: 16), quizá a ello se deba que podemos encontrar en Metepec ciertas “variantes religiosas” producto de las prácticas y creencias de los grupos otomianos que se asumieron bajo formas católicas y que, de acuerdo con Jarquín, solo podemos encontrar en este lugar (1990: 88).

El dominio de la iglesia durante el virreinato fue indispensable en la “transformación cultural de la sociedad indígena” (Jarquín, 1990: 139), sus atribuciones fueron más allá de la práctica religiosa, pues la vida cotidiana de los indios giraba en torno a la iglesia, en el ámbito social, económico y político, se recurría “a los misioneros para solicitar justicia, para buscar trabajo, para organizar sus fiestas y para educarse de acuerdo a los requerimientos de la nueva sociedad” (Jarquín, 1990: 139), nada escapaba a la norma eclesiástica (Gruzinski, 1986: 32).

2.3.1. El choque de dos cosmovisiones

La idolatría de los señoríos prehispánicos iba más allá de una “expresión religiosa” se trataba de una forma de aprehender y legitimar la realidad, mediante ésta se “tejía una red densa y coherente, implícita o explícita, de prácticas y saberes en los que se situaba y se despliega la integridad de lo cotidiano” (Gruzinski, 2007: 153).

Frente a los conquistadores mexicas, la población conquistada seguía manteniendo su cosmovisión y solo se entremezclaban algunas prácticas con la otra cultura que, además, emanaba del mismo contexto mesoamericano (Gruzinski, 2007: 153). Por el contrario, la conquista española rompió violentamente con esta forma de aprehender el mundo imponiendo una nueva definición de la realidad y reservándose el sacerdocio, ocupando los espacios con la construcción de sus monasterios, con la

práctica de sus propias ceremonias y estableciendo un ritmo con base en su calendario litúrgico (Gruzinski, 2007: 154). Este proceso implicó el choque cosmogónico entre la idolatría prehispánica y la nueva teología que se imponía por los españoles como única y verdadera.

Es así como se imponía un tiempo y espacio muy diferente a los propios, además de otro tipo de conceptualizaciones sobre la persona, lo sagrado, lo sobrenatural y el más allá (Gruzinski, 2007: 186). De este modo, los naturales tuvieron que sustituir la concepción nahua de las tres entidades vitales, que se relacionaban con el equilibrio físico, mental y moral, por la concepción del alma y la individualización de la persona, mediante la noción de libre albedrío, que implica el reconocerse como responsable de sus acciones sin la influencia de lo sobrenatural, por ejemplo, la intervención de un Dios (Gruzinski, 1986: 32-33).

De acuerdo con Báez-Jorge, la Teología Colonial, impactó la forma en que se organizaba la sociedad prehispánica, derribando “los cimientos de la vida comunitaria” e imponiendo nuevos valores a estos pueblos, con la intención de unificar la diversidad étnica y pretendiendo eliminar la otredad (2013: 45).

Según el autor, frente a este choque cultural con lógicas diferentes, sumado a la insuficiente comprensión de significados, se configuraron “fenómenos de reinterpretación simbólica (y sincrética)” (2013: 169), transformando las tradiciones a las que se incorporan elementos locales sumados a los de relatos oficiales, como se puede observar en las hagiografías¹⁰ populares, en las que destaca su “proyección contrahegemónica, que reviste particular riqueza heurística en tanto descubre las claves simbólicas de las transformaciones operadas en las dimensiones míticas y rituales contextuadas en las cosmovisiones” (Báez-Jorge, 2013: 68-69), por ello, se pueden encontrar discrepancias entre los relatos difundidos por la iglesia.

¹⁰ De acuerdo con Rubial, la hagiografía “crea esquemas de pensamiento; concreta formas abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana, y dramatiza los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y el sentimiento.” Rubial, 2001: 12). Según el autor, mediante lo descrito por los hagiógrafos se pueden develar muchos aspectos cotidianos como las expectativas, prejuicios, sentimientos y emociones que formaron la conciencia colectiva de las identidades locales y nacionales. Asimismo, Rubial retoma los aportes de Certeau sobre la hagiografía, la cual “...tiene una estructura propia...” que es independiente a la historia, ya que no se limita sólo a los sucesos históricos, sino que enaltece las virtudes que resultan ejemplares. De esta manera, se buscaba persuadir a los fieles de seguir el ejemplo de aquellos hombres virtuosos en vida y que convertidos en santos podían ofrecer a los cristianos la intersección ante Dios para su salvación (Rubial, 2001: 12-13 y 76).

Con la implantación de las nuevas concepciones, el cristianismo, mediante la predicación y la confesión, contribuyó a socavar los lazos de solidaridad y las relaciones sociales étnicas reforzadas por la tradición, pues al poner en práctica la confesión se ignoró “la creencia en una fuerza familiar ... de la que dependían la cohesión y el bienestar de cada uno de los integrantes del grupo” (Gruzinski, 1986: 33), modificando así el tejido social y las alianzas tradicionales (Gruzinski, 2007: 155). Frente a esta nueva realidad, los naturales se vieron obligados a comprender los conceptos y categorías que “integraba un sistema de valores que se consideraba como único, eterno y universal” (Gruzinski, 1986: 34). Como respuesta a estas nuevas concepciones, los indios desarrollaron interpretaciones y prácticas que les permitieran adaptarse a su nuevo contexto y apropiarse del nuevo orden religioso y social, al interiorizar estas prácticas y creencias a través de los siglos constituyeron lo que para Bourdieu es el *habitus* (Gruzinski, 1986: 38).

2.3.2. La apropiación de imágenes cristianas

La barrera del lenguaje, superada en la segunda mitad del siglo XVI, obstaculizó la influencia de la iglesia, pues según Gruzinski (2007), al ser una lengua nueva y hermética para la cultura mesoamericana se puede dudar de si realmente ellos alcanzaban a entender de forma exacta su significado. Quizá por ello la imagen jugó un papel fundamental en la construcción del imaginario de la sociedad novohispana, su fuerza residía en que permitía consolidar creencias difíciles de verbalizar, siendo que no había fiesta que se celebrará sin una imagen, de manera tal que el periodo virreinal se caracterizó por la aparición masiva de imágenes religiosas (Gruzinski, 1994: 160-161).

En este sentido, la “indianización de las imágenes” se explica por el complejo proceso de reelaboración simbólica en la que se integran atributos de los ídolos prehispánicos a las iconografías católicas, sintetizando, añadiendo o desplazando antiguos elementos sagrados a nuevos objetos de devoción (Báez-Jorge, 2013: 26).

De este modo, el consumo de imágenes por parte de los indios no fue pasivo, por el contrario, fueron ellos quienes difundieron las imágenes cristianas a finales del siglo XVI, proyectando en ellas “su propia concepción de la representación” (Gruzinski, 1994: 184).

Frente a las angustias colectivas, correspondía “la búsqueda de un recurso celeste o la obtención de una explicación sobrenatural”, por ello, se buscaba un santo que atendiera a sus dificultades (Ragon, 2002: 362-363). Por consiguiente, los naturales adoptaron la imagen de forma inmediata al convencerse de su eficacia en la resolución de sus súplicas (Gruzinski, 1994: 171).

Los milagros que se les atribuía incidieron en el reconocimiento de una presencia divina en la imagen cristiana, la cual les permitía liberarse de la institución religiosa, estableciendo un “nexo personal y físico con la imagen” un nexo que consideraban que estaba bajo su dominio (Gruzinski, 1994: 171). Más aún, durante el siglo XVIII, cobró mayor relevancia el culto a las imágenes que la devoción a los santos (Ragon, 2002: 384); mediante la imagen se pretende eliminar “la distancia entre el hombre y el mito, entre sociedad y lo divino: [es decir] la sacralización” (Gruzinski, 1994: 197). En este sentido, las imágenes tuvieron un papel esencial no sólo como medio de comunicación, sino también como objeto de culto, fueron veneradas además de en los templos, en el ámbito doméstico, llegando a ser objetos de procesión (Rubial, 2004: 134). Por lo tanto, la imagen, según Rubial, tenía dos connotaciones básicas: primero, era un medio didáctico que facilitaba la difusión de las enseñanzas cristianas, sus historias, dogmas y símbolos y, segundo, ser un objeto de devoción cargado de sentimientos religiosos. Asimismo, de acuerdo con el autor, las imágenes se convirtieron en instrumentos de representación que brindaban prestigio o fortalecían la noción corporativista (Rubial, 2004: 134).

Es a partir del imaginario que se desarrollan los vínculos con las deidades, el sentido de lo sagrado y lo trascendente, más allá de la capacidad y entendimiento humano que sostiene el cristianismo; el hombre es tutelado por un poder supremo y una diversidad de entidades que interceden por los beneficios prometidos y esperados. En este sentido, podríamos remarcar que la compatibilidad de una jerarquía de deidades en los sistemas de creencias prehispánicas con las del cristianismo, hizo posible un acercamiento y asimilación más estrechos entre algunas entidades de ambos sistemas. (Tal podría ser el caso del arraigo y permanencia del culto a San Isidro).

2.3.3. La construcción del imaginario novohispano: de dioses a santos.

En su labor evangelizadora, los misioneros instituyeron el calendario en el que se incluía a los santos asociados al ciclo agrícola, lo que sentó las bases de las devociones santorales y sus atributos que se predicaron a través de las hagiografías (Báez-Jorge, 2013: 27).

De esta manera, nacieron los cultos populares como una alternativa a la enseñanza católica convirtiéndose “en núcleos de resistencia ideológica... o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas [es decir] ...en materias primas de una nueva superestructura” (Báez-Jorge, 2013: 166).

Así, emergieron diversos procesos de reelaboración simbólica articulando mito e ideología, reivindicando sus creencias anteriores; este complejo proceso, que se puede observar en las hagiografías populares, conformó el imaginario colectivo (Báez-Jorge, 2013: 82 y 136).

Durante el siglo XVII este “imaginario híbrido” producto de la veneración a los santos sentó las bases de la constitución de una nueva identidad étnica en la que se fusionaron y complementaron elementos heterogéneos de la idolatría prehispánica entrelazados con los de la cosmovisión cristiana reconfigurando así su estructura cultural (Gruzinski, 1994: 185, 190).

En este mismo sentido, nos dice Broda (retomando los aportes de Báez-Jorge), que la veneración a los santos constituye la dialéctica entre la cosmovisión étnica y su interacción con el contexto histórico virreinal, a partir de la cual se sustenta “la memoria colectiva, la reelaboración simbólica y la identificación social” (2003: 17).

Por lo que se refiere a la rápida asimilación de los santos por parte de los naturales, ésta pudo ser el resultado de una interpretación equivocada surgida del “reduccionismo indígena” que produjo una confusión en la concepción de los santos como la representación de la divinidad, es decir, como Dios, ya que en su cosmovisión los dioses podían ser representados en diversas formas, de esta manera, a través de las imágenes cristianas pudieron retomar sus antiguas divinidades.

Además, el término utilizado por los evangelizadores para designar las imágenes de los santos fue el de *ixiptla* que en náhuatl se utilizaba para referirse a la divinidad, esto pudo haber asentado la confusión, por ello la aceptación de la imagen condujo

de forma inmediata a la “mutación” de las mismas, así la concepción de ídolo y santo se interponía constantemente (Gruzinski, 1994: 174-179).

De esta forma, los santos se asumieron como divinidades sustitutas de los dioses con base en las funciones cósmicas que se les atribuía; por un lado, el cristianismo ofrecía una amplia variedad de imágenes en las cuales se podía superponer a los antiguos dioses y, por el otro, se asoció con la coincidencia del calendario litúrgico de los santos y las festividades rituales agrícolas (Rubial, 2004: 141-142).

A partir del imaginario de los santos los naturales dan sentido a las nuevas creencias, asumiéndolas con una profunda devoción (Gruzinski, 1994: 185, 190), ya que los santos abrían la posibilidad de sustitución de sus dioses antiguos (Rubial, 2001: 22). En este sentido, en algunas ocasiones fueron los naturales quienes interfirieron en la selección de su santo, con base en la relación entre su antiguo calendario y el festejo de los santos y más aún, basándose en la analogía entre las cualidades del santo y las de sus dioses (Gruzinski, 1994: 184).

Más aún, el proceso de divulgación de los santos asociados a sus respectivas imágenes trajo consigo la integración “de los valores sagrados del otro en el nosotros”, lo que significa “la fusión de lo propio y lo ajeno”, lo cual se manifiesta en las hagiografías populares (Báez-Jorge, 2013: 67). En tal sentido, la alteridad, es decir, la religión hegemónica, se reconfigura simbólicamente y pasa a formar parte del “nosotros” en la identidad colectiva a través de los santos (Báez-Jorge, 2013: 27 y 180-181).

De este modo, el santoral originaba nuevas identidades sociales que daban sentido de pertenencia a la sociedad novohispana; así, los santos se convirtieron en los modelos a seguir, además de ser los intercesores del hombre ante Dios (Rubial, 2001: 11).

Asimismo, la devoción santoral durante la época virreinal estuvo vinculada al sistema de cargos que permitía consolidar las fiestas patronales de forma regular lo que cubría las necesidades de la iglesia. De acuerdo con Báez-Jorge, se puede entender la organización social virreinal a partir de la relación entre el establecimiento de los santos patronos, el sistema de cargos y la identidad comunitaria (2013: 172-173).

Por otro lado, cabe señalar que el culto a los santos se fortaleció gracias a los milagros que se le atribuían, en este sentido según Rubial “los santos lo son porque el pueblo

los reconoce como tales” (2001: 14), ya que son los fieles los que los veneran, a través de las peregrinaciones, las fiestas, la adoración de imágenes, etcétera, lo cual se amplifica a través de los milagros.

Es así como, a pesar de que la iglesia predicaba y fomentaba la vida de los santos como modelos de virtudes cristianas, en el culto popular eran los milagros los que cobraban una mayor importancia; ya que, el milagro representaba la divinidad que Dios otorgaba a los hombres mediante el santo (Rubial, 2001: 33 y 40).

Es por ello por lo que los santos cobraron importancia entre el siglo XVI y XVII, ya que los naturales temían más al castigo y enojo de los santos que de los sacerdotes cristianos; los santos representaban su *ixiptla* tradicional, por lo que las imágenes eran consideradas como “cosa viva”, por lo cual se les tenía que dar de comer y beber (Gruzinski, 1994: 174, 177). Esta herencia se conserva hasta nuestros días, pues aún se acostumbra a llevar alimentos a la imagen de San Isidro, ya que de no hacerlo se provoca su enojo, que se refleja en el castigo hacia sus poseedores, como se describirá en el siguiente capítulo.

2.3.4. Las cofradías

Las cofradías eran asociaciones de devotos que, observa Gibson (citado en Báez-Jorge, 2013: 173-174), fueron una respuesta tardía de los naturales frente a la evangelización; aunque las primeras aparecieron en el siglo XVI, fue hasta el siglo XVII que surgen la mayoría de ellas.

Anualmente la cofradía era la responsable de celebrar al santo de su veneración, para esta organización se creó la figura de mayordomo quien se encargaba de pedir limosna con el propósito de recolectar los recursos necesarios para solventar tal festividad (Gruzinski, 1994: 186). Cabe destacar que desde esta época y hasta la fecha esta figura juega un papel fundamental en la organización de las festividades religiosas. Para Jarquín, a través de esta celebración se “reafirmaba su identidad colectiva, manifestada por medio de lazos religiosos, sociales y políticos” (Jarquín, 1990: 127).

La afiliación a una cofradía dependía del pueblo o barrio en que estuviera la imagen (Gruzinski, 1994: 186). Para el siglo XVII en Metepec, la mayoría de los pobladores ya pertenecían a una cofradía (Jarquín, 1990: 122). Su importancia fue tal que

muchos naturales heredaban parcelas cuya explotación debía ser exclusivamente para el beneficio de la celebración anual del santo (Gruzinski, 1994: 186); estas “tierras de los santos” quedaban a cargo de los mayordomos quienes llevaban el control de las finanzas y las labores agrícolas (Báez-Jorge, 2013: 174).

Comúnmente las personas preferían dejar sus bienes a las cofradías a las que pertenecían, que a la iglesia o al convento de Metepec, quizá como resultado de los lazos solidarios que se reforzaban entre los cofrades en la realidad cotidiana (Jarquín, 1990: 133).

El establecimiento de cofradías le resultaba favorable a la iglesia pues le permitía crear un patrón tributario que contribuía a tener un mejor control fiscal (Jarquín, 1990: 119). Por medio de las cofradías los laicos podían tener “una mayor participación en la vida religiosa” (Rubial, 2001: 57).

En suma, la cofradía ofrecía una estructura sobre la cual se podía mantener el imaginario de los santos, constituyendo la orientación de los fieles y fortaleciendo la reproducción de las prácticas (Gruzinski, 1994: 185). Mediante esta institución se reproducía la antigua socialización corporativa y comunitaria de los grupos étnicos a partir de la cual podían mantener su propia identidad colectiva ante el proceso de colonización (Broda, 2003: 16).

La pertenencia a una cofradía para la comunidad cristiana, la incluía en una agenda de identidad espiritual con una determinada entidad sobrenatural y al mismo tiempo prometía gozar de su amparo en vida y en la salvación de su alma eterna en la muerte, además de pertenecer a una agenda social de festividad y cohesión social de la cual hacían y continúan haciendo parte, al menos, los pueblos del valle de Metepec.

3. La sociedad mexicana y el proceso de secularización en el siglo XIX

La iglesia tuvo un papel preponderante durante el periodo virreinal, pues poseía entre un 20 y 25% de la riqueza del país; más aún, ninguna otra institución contribuía tanto a la sociedad (en educación, salud, caridad, como prestamista, etcétera) y por lo mismo mantenía un estatus dominante, es por ello que aún antes de la lucha de independencia ya se cuestionaba el papel político que jugaba esta institución en la sociedad, el cual parecía no acatarse a la subordinación de la monarquía (Connaughton, 2001: 303-304).

No obstante, para 1826 la iglesia experimentó problemas económicos, ya que, en el lapso de veinte años, sus ingresos disminuyeron en un 50% como consecuencia de la baja en la producción agrícola a causa de la guerra de independencia, lo que incidió en que el cobro de diezmos se viera afectado (Connaughton, 2001: 304-305).

En 1833, las primeras ideas de desamortización de los bienes eclesiásticos se expusieron en la “Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos” escrita por José María Luis Mora, quien proponía apropiarse de los bienes eclesiásticos para atender la deuda pública y la desigualdad en la distribución de la riqueza; esta propuesta ganó adeptos en el congreso. Ya entre 1833 y 1834, bajo el gobierno del vicepresidente Valentín Gómez Farías, se reconfiguraba el papel que la iglesia tendría en la sociedad, sin embargo, estas ideas concluyeron con su caída (Connaughton, 2001: 309).

Los problemas económicos de la iglesia fueron aún más evidentes durante la guerra contra Estados Unidos, pues entre 1835 y 1855 ésta fue desplazada como prestamista principal del Estado (Connaughton, 2001: 311). Para junio de 1856 la inminente desamortización de los bienes eclesiásticos se declaró con la Ley Lerdo a nivel nacional (Connaughton, 2001: 319).

En el ámbito social, se abolió en 1822 la clasificación de la población de acuerdo con su origen; de este modo, ya no se hablaba de castas, ni se hacía una división entre españoles e indios. Sin embargo, aunque se establecía en el marco legal, en la cotidianidad continuaba la explotación hacia los indios, quienes seguían siendo obligados a prestar servicios personales y en caso contrario se les castigaba con azotes (Staples, 2001: 322).

Posteriormente, ya en el porfiriato, fue la hacienda una forma de organización social del medio rural, éstas llegaron a ser en sí mismas comunidades humanas, muchas de ellas resultaban más significativas que los pueblos, pues en ellas se entretejían lazos interpersonales sólidos, ya que quienes las habitaban, encontraban en este núcleo un espacio de sociabilidad relacionado con el culto y las fiestas (Torres, 2001: 244-245).

Respecto al ámbito educativo, la iglesia siguió a cargo de la instrucción bajo la vigilancia del Estado, se buscaba una educación pública, gratuita y uniforme.

Respecto a las escuelas profesionales, éstas tenían un carácter secular, no obstante, seguían sumergidas en un ambiente católica (Staples, 2001: 323-324).

Por otro lado, con la búsqueda de la secularización de la sociedad, las devociones religiosas se retiraron de los espacios públicos para restringirse al ámbito privado (doméstico) o al interior de los templos. Tomando como excusa la llegada de muchos extranjeros que no compartían las creencias católicas, las autoridades propusieron, en conveniencia con el pensamiento ilustrado, que el culto de las imágenes se remitiera al interior, donde éstas “recibieran la atención debida” (Staples, 2001: 328). Más aún, con las ideas de modernización que se adoptaron durante el porfiriato, se buscaba la “racionalidad” de la sociedad, transformando sus hábitos y costumbres, por ejemplo, se buscaba que las personas participaran de actividades cultas (como el teatro) y dejaran de lado las fiestas religiosas, típicas de los pueblos, cuya celebración, según se planteaba, incitaba al desorden y los excesos. Esta nueva ideología modernista se acentuó más en la capital, pero también alcanzó otras ciudades. No obstante, a pesar de la incorporación a este proceso modernizador en algunas ciudades se seguían conservando elementos del pasado que no encajaban con esta modernidad (Speckman, 2001: 202-203).

En este contexto, el gobierno dio prioridad a las celebraciones cívicas que promovían la historia de México y en las que se exaltaba a los grandes héroes de la nación, las cuales culminaban con desfiles militares que daban cuenta del progreso del país y, por otro lado, desestimaba las celebraciones religiosas a las que les conferían un símbolo de atraso (Speckman, 2001: 217).

Asimismo, el catolicismo perdió el poder que ostentaba antaño, así como también perdió fuerza como corriente de pensamiento cuando los conservadores fueron derrotados, sumado al proyecto de secularización (Speckman, 2001: 226). Aunque la mayoría de los pobladores seguían siendo católicos, ahora el Estado remplazaba a la iglesia en muchos aspectos, por ejemplo, en la certificación del estado civil de las personas. Ahora, ese tipo de registros estaba a cargo del gobierno, sustituyendo así el sacramento por el contrato (Speckman, 2001: 213 y Arenal, 2001: 250).

Por otro lado, también el escenario urbano se modificó al desarticular las propiedades eclesiásticas, pues muchos claustros, colegios, entre otras propiedades fueron

vendidas a precios bajísimos que la burguesía convirtió en comercios y viviendas (Arenal, 2001: 251).

Es importante señalar, que a pesar de la pérdida económica y de poder de la iglesia católica y del proceso de secularización de la sociedad, las devociones religiosas se resistieron al discurso oficial, de acuerdo con Jaime del Arenal, los católicos “lo fueron más gracias al peso de la tradición, de las costumbres, de la familia y de los párrocos, que como resultado de una sólida preparación teológica o de una reflexión religiosa personal” (Arenal, 2001: 252).

Incluso frente a este proceso de secularización, la asistencia a misa y el festejo del calendario litúrgico en las cofradías seguía siendo central en la vida de los pobladores, pues las creencias y costumbres se mantuvieron arraigadas especialmente en los espacios rurales (Staples, 2001: 330 y 340).

En suma, los procesos sociopolíticos que se vivieron a lo largo del siglo XIX modificaron el papel que la iglesia católica tenía en la sociedad y que mantuvo a lo largo de los siglos que constituyeron el periodo virreinal. Con el triunfo de los liberales sobre los conservadores y las reformas de Juárez en la segunda mitad del siglo, la institución católica perdió poder económico y social ante el proceso de secularización de la sociedad mexicana, lo que consecuentemente transformó la forma de profesar la religiosidad.

A pesar de que se ejerció un control sobre las expresiones religiosas en los espacios públicos, las devociones se mantuvieron, aunque se redujeron al ámbito doméstico. En este sentido, se puede inferir un claro antecedente de los altares que tienen en sus hogares los dueños de las cuadrillas que participan en el Paseo de San Isidro, en este proceso de restricción de las devociones al ámbito privado. Asimismo, es probable que algunas de las imágenes de San Isidro quedaran bajo el resguardo de las familias más prominentes de Metepec y a ello se debe que posean imágenes tan esplendorosas incluso más antiguas y sobresalientes que las de la parroquia.

4. Metepec contemporáneo

El objetivo de este apartado es exponer el proceso de urbanización y crecimiento demográfico que sufrió Metepec a finales del siglo XX, lo que produjo un cambio radical en la actividad económica del municipio y lo hizo pasar de ser un municipio

rural al Metepec urbano que observamos hoy en día. Así también se presenta la caracterización socioespacial actual y el contexto cultural metepequense.

4.1. Caracterización socioespacial de Metepec

La estructura socioespacial de Metepec se ha transformado como consecuencia del proceso de urbanización que ha transcurrido en las últimas décadas en la zona conurbada de Toluca. De esta forma, el municipio de Metepec se ha ido transformando de ser una economía rural a una urbana, llegando a ser un atractivo para la actividad económica y turística, lo que se ha traducido en un crecimiento urbano acelerado.

Es importante señalar también que, con relación al Índice de Desarrollo Humano (IDH) Metepec es el primero en el Estado y noveno a nivel nacional (Gómez, 2016: 78). Este índice, es un indicador del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo que permite medir el bienestar de la población de las naciones, de esta manera, el índice no sólo se enfoca al crecimiento económico sino, además, “conjuga la longevidad de las personas, su educación y el nivel de ingreso necesario para una vida digna” (PNUD México, 2021); asimismo, su nivel de marginación se encuentra en la categoría de bajo a muy bajo. De este modo, Metepec no sólo cuenta con una buena economía, sino que además ofrece calidad de vida para sus habitantes, lo que lo ha hecho un lugar atractivo para la inmigración, principalmente de capitalinos.

4.1.1. Caracterización física del municipio

Metepec está ubicado en el Valle de Toluca y forma parte del eje volcánico en la subprovincia de lagos y volcanes de Anáhuac, se sitúa en un vaso lacustre de piso rocoso y una llanura aluvial (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 36). Está conformado por zonas planas en un 98.44% de su superficie, lo que significa que prácticamente es una planicie cuyo suelo resulta benéfico para el aprovechamiento agrícola y urbano. En su paisaje resalta, rompiendo con la planicie del lugar, el Cerro de los Magueyes, el cual tiene una elevación de 2,690 metros sobre el nivel del mar (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 37).

En la parte más baja del Valle se localiza el río Lerma, cuyo eje ha sido el sustento hidrológico desde épocas prehispánicas, conocido en la época virreinal como “río

Matlazinca o río Grande” (Jarquín, 2004: 15); este río nace en los manantiales de Almoloya del Río y atraviesa el valle, recorriendo 425 kilómetros a lo largo de los cuales riega 13 poblaciones mexiquenses, continuando su cauce hacia los Estados de Querétaro, Michoacán y Guanajuato desembocando en Jalisco (Jarquín, 2004: 16).

El municipio cuenta con una extensión territorial de 70.43 km², cuyos límites territoriales lo hacen colindar al norte y poniente con Toluca, al sur con Calimaya, Mexicaltzingo y Chapultepec y al oriente con San Mateo Atenco, Ocoyoacac y Tianguistenco (Gaceta Municipal de Metepec, 2019: 12).

Respecto a su clima, éste es templado subhúmedo, con una temperatura promedio de 28° C como máxima, de entre 10 y 14° C como media en verano y de 3°C como temperatura mínima que puede descender hasta los -2° C durante la época invernal; el temporal pluvial se presenta de mayo a octubre con una precipitación media anual de 805 mm, siendo los meses de agosto y septiembre los de mayor intensidad con hasta 104mm (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 36).

Con referencia a su suelo, éste es en general del tipo arcillo-arenoso y es regado al oriente por el río y laguna Lerma, por lo que se caracteriza por ser una tierra muy fértil para la agricultura (Jarquín, 2004: 17). Actualmente, de acuerdo con el Plan Municipal de Desarrollo Urbano 2018, el uso de suelo urbano del municipio es de 59.39% y 31.20% de uso agrícola sumando un total de 90.59%, otros usos de suelo a regularse son el comercial y la pequeña y mediana industria que se relaciona con talleres artesanales y de construcción. En cuanto los usos de suelo recreativo y de conservación, éstos son cada vez más limitados en el municipio.

Acerca de la división político-administrativa de Metepec, el acelerado crecimiento demográfico y su urbanización han modificado su estructura espacial desde las últimas décadas del siglo XX hasta alcanzar la composición actual. A pesar de las transformaciones que ha sufrido, aún conserva algunas características de su antigua estructura, como la cabecera municipal que está conformada por seis barrios que mantienen su nombre desde la época virreinal de acuerdo con el santo de su capilla, que son los barrios de Espíritu Santo, San Miguel, San Mateo, Santiaguito y Santa Cruz, el sexto barrio, Coaxustenco, posee nombre náhuatl.

En torno a la cabecera municipal podemos encontrar los antiguos pueblos de Metepec, que conservan su nombre náhuatl a lado del de un santo español: San Salvador Tizatlalli, San Jerónimo Chicahualco, San Gaspar Tlahuelilpan, San Sebastián, San Lucas Tunco, San Lorenzo Coacalco, San Francisco Coaxusco, San Miguel Totocuitlapilco, San Bartolomé Tlaltelulco y Santa María Magdalena Ocotitlán. A esta composición territorial, se le ha sumado un pueblo llamado San Jorge Pueblo Nuevo (Balestra, 2004: 68); además lo componen: 4 colonias agrícolas, 13 colonias urbanas, 22 fraccionamientos, 5 fraccionamientos residenciales¹¹, 194 condominios, 33 condominios residenciales, 6 conjuntos urbanos y 7 unidades habitacionales (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 14).

4.1.2. Aspectos demográficos de Metepec

Metepec ha sufrido un crecimiento acelerado de su población en las últimas décadas, gracias a su ubicación dentro del Valle de Toluca que, por un lado, lo sitúa cerca de la capital mexiquense y la zona industrial Toluca-Lerma y, por el otro, de la Ciudad de México, por lo que se ha convertido en un lugar atractivo para los migrantes. Asimismo, su población se incrementó considerablemente a partir de la década de los 70 a causa de la construcción de los conjuntos habitacionales populares y del crecimiento natural de la población.

De acuerdo con Gómez Carmona, en un lapso de 40 años -tomando como lapso de estudio el período de 1970 a 2010-, la población de Metepec tuvo un crecimiento acelerado pasando de 31,724 a 214,162 habitantes, lo que significa casi un 700 por ciento de incremento, mientras que en la cabecera municipal el incremento fue de casi 1,500 por ciento (2016: 70). Además, la composición de su población se modificó considerablemente al decrecer la población rural que para 1970 representaba un 45% y para el año 2010 ya solo comprendía un 5% (Gómez, 2016: 73).

Esta transformación sociodemográfica de Metepec fue el resultado de los procesos migratorios que llegaron durante este periodo, ya que en los 90 se registraba aproximadamente 75.98% de la población como no nativa y en el año 2000 de

¹¹ Se distingue entre fraccionamientos y fraccionamientos residenciales con base en el tipo de vivienda de las que se compone, en el caso de los 22 fraccionamientos, se refiere a los que están compuestos de viviendas del tipo popular o de interés social.

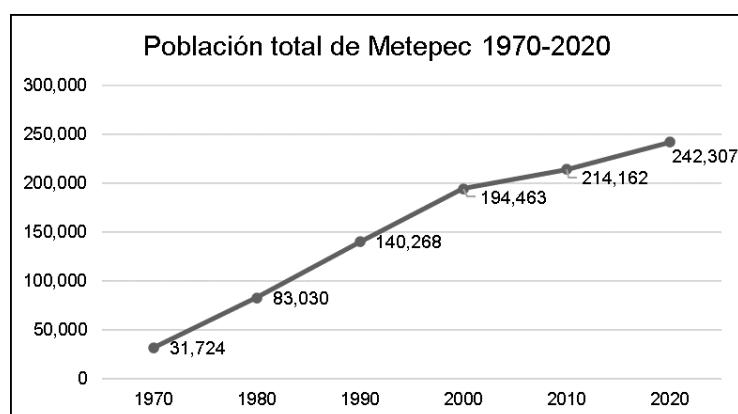
71.36%, sin embargo, al año 2010 se registró un 23.55% de personas nacidas en otra entidad, por lo que se puede apreciar que el mayor crecimiento de la población se dio principalmente en el periodo comprendido de 1980 al año 2000 (Gómez, 2016: 73).

Con base en el censo del INEGI realizado en el año 2010, Metepec tenía una población de 214,162 habitantes y la encuesta intercensal realizada en el 2015 registró una población de 227,827 habitantes, lo cual representa a nivel estatal el 1.4% de la población. Según esta información, el crecimiento natural de la población se ha desacelerado a partir del año 2000 con un registro de 194,463 habitantes con una tasa menor al 1% del crecimiento natural (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 43).

De acuerdo con el Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Metepec, el municipio cuenta con una tasa de crecimiento natural que poseen los municipios sobresaturados que han detenido su explosión demográfica, sin que Metepec presente problemas de alta densidad o hacinamiento (2018: 44). Para el último conteo que se tiene, al momento de esta investigación, que es el del año 2020, se registró una población total de 242,307, lo que implica un crecimiento de 28,145 habitantes en el periodo de los últimos diez años (INEGI, 2020).

Como se puede observar en el gráfico 1, el crecimiento de la población en Metepec fue notable entre la década de los 70 y el año 2000; a partir del siglo XXI se puede observar que se ha desacelerado el crecimiento poblacional.

Gráfico 1. Crecimiento de la población de Metepec 1970-2020



Fuente: elaboración propia con datos tomados de los censos realizados por el INEGI de 1970 a 2020.

En la tabla 1 se muestra la información sobre el número de habitantes que hay en la cabecera municipal de Metepec y sus 11 pueblos de acuerdo con los datos del censo 2020. En esta tabla se puede notar que la localidad de San Salvador Tizatlalli es la más habitada con 70,013 habitantes, esto se debe a que esta localidad ha sido la que ha recibido el mayor número de migrantes (Atlas de Riesgo de Metepec, 2019: 15), teniendo un registro de 20,512 personas nacidas en otra entidad, seguida por el pueblo de San Jerónimo Chicahualco que registra 6,475; es posible que esto se deba a que son las áreas más cercanas a la zona industrial y paseo Tollocan y por el tipo de vivienda que se ha construido en esta zona.

Tabla 1. Número de habitantes por localidad 2020.

Nombre de la localidad	Población total 2020	Nacida en la entidad 2020	Nacida otra entidad 2020	Grado de marginación de la localidad	Ámbito
Metepec	32,555	26,464	5,690	Muy bajo	Urbano
San Bartolomé Tlaltelulco	12,783	10,929	1,775	Bajo	Urbano
San Francisco Coaxusco	24,310	17,480	6,373	Muy bajo	Urbano
San Gaspar Tlahuelilpan	11,001	9,830	1,140	Bajo	Urbano
San Jerónimo Chicahualco	29,060	22,283	6,475	Muy bajo	Urbano
San Jorge Pueblo Nuevo	23,285	17,506	5,501	Muy bajo	Urbano
San Lorenzo Coacalco (San Lorenzo)	6,676	5,127	1,461	Muy bajo	Urbano
San Lucas Tunco (San Lucas)	6,129	5,680	449	Bajo	Urbano
San Miguel Totocuitlapilco	16,116	12,658	3,247	Bajo	Urbano
San Salvador Tizatlalli	70,013	48,416	20,512	Muy bajo	Urbano
San Sebastián	2,345	2,182	160	Bajo	Urbano
Santa María Magdalena Ocotitlán	8,034	7,086	780	Medio	Urbano
Total	242,307	185,641	53,563		

Fuente: elaboración propia con base en datos del censo 2020 del INEGI y el catálogo de localidades 2010 del Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP.

Con referencia a la pobreza, de acuerdo con el CONEVAL (2014), se está en situación de pobreza cuando se tiene alguna de las carencias sociales (rezago educativo, acceso a servicios de salud y de seguridad social, la calidad de la vivienda y sus servicios básicos y acceso a la alimentación) y cuando los ingresos de las personas son insuficientes para obtener los bienes y servicios que son necesarios para cubrir sus necesidades básicas (citado en Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 62).

En este sentido, el municipio de Metepec registra 26% de población en pobreza; respecto a educación tiene una tasa de analfabetismo de 1.84% y un promedio de escolaridad de 11.4%. En cuanto a salud, 68% de su población es derechohabiente

de alguna institución de salud. En relación con los datos de la vivienda, se tiene que sólo 2.2% de las viviendas tienen piso de tierra, los que no cuentan con agua potable asciende a 2.6% del total; respecto a la electricidad y el drenaje sólo 1% de las viviendas presenta falta de este servicio, por lo cual, se puede decir que en el municipio hay buenas condiciones de vivienda y que se está en mejores “condiciones que la media nacional y la estatal” (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 63).

4.1.3. Aspectos económicos

El proceso de urbanización del que se ha venido hablando hasta el momento, también modificó la actividad económica del municipio, siendo que, en las últimas décadas del siglo XX, pasó de ser una sociedad agrícola a una más urbanizada en la que el sector terciario se consolidó como el sector económico predominante en la actualidad.

Con respecto a la población económicamente activa PEA de Metepec, se registra en un 43% aproximadamente, lo que corresponde a 91,700 habitantes cuya condición puede ser laboral, en búsqueda de empleo o empleo fijo. De este porcentaje de PEA el 61% son hombres y el 49% mujeres, por lo que hay una ligera mayoría en la fuerza laboral del sexo masculino. A su vez, del 43% de PEA, se registró que en un 96%, es decir, 87,780 habitantes, se encuentran ocupados en alguna actividad que les genera ingresos, lo que representa en la población total un 39% (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 52).

Con relación a las actividades económicas un 73% de la población se dedica a actividades comerciales y de servicios, dentro de las cuales predomina el comercio al por menor, clínicas de belleza, consultorios médicos y restaurantes; en segundo lugar, se encuentra la actividad secundaria con un 24%, ésta se concentra principalmente en la Ciudad Típica de Metepec y comprende talleres de alfarería, porcelana, loza y transformación de materia primas para fabricar muebles y artesanías típicas; por último, la actividad agropecuaria se reduce a 1% y también se tiene un porcentaje de 2% de población que no especificaron su actividad (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 52-54).

Gráfico 2. Actividad económica del municipio. 2010.



Fuente: elaboración propia con datos tomados del Plan Municipal de Desarrollo Urbano 2018-2019, p.69.

Lo expuesto hasta el momento muestra las transformaciones demográficas, socioespaciales y económicas que ha sufrido el municipio en los últimos cincuenta años, lo que modificó su estructura haciéndolo pasar de un Metepec predominantemente rural a uno urbano. Actualmente quedan pocos terrenos para siembra y son pocas las personas que se dedican a esta actividad y a pesar de ello, el Paseo de San Isidro se mantiene como una de las tradiciones más arraigadas e importantes del municipio haciendo alusión a la actividad agrícola.

4.2. Crecimiento y urbanización de Metepec

El municipio de Metepec ha tenido un proceso de urbanización continuo a lo largo de los últimos cincuenta años, que lo ha hecho pasar de un municipio rural, cuya actividad económica predominante era la agricultura, a un Metepec urbanizado en el que la actividad terciaria se convirtió en su actividad principal, desplazando casi por completo la actividad agrícola que fue sustento de sus pobladores desde la época prehispánica. Su ubicación geográfica favoreció el crecimiento demográfico y económico debido a su cercanía con la Ciudad de México, además de su ubicación en la Zona Metropolitana del Valle de Toluca.

A mediados del siglo XX, Metepec ya poseía la categoría de Villa y conservaba su vida rural con calles de tierra y casas con corrales (Balestra, 2004: 98); es en la

década de los 60 que comienza el proceso de urbanización, con la construcción de los primeros fraccionamientos habitacionales (Gómez, 2016: 67).

El primer acuerdo de autorización fue concedido en agosto de 1960, en él se autorizaba un área de 722,743 m² para la construcción del primer fraccionamiento llamado Los Pilares, pero fue hasta mayo de 1969 que se finaliza la construcción de la primera sección (Balestra, 2004: 102). A este fraccionamiento siguieron otros en los años 70 como el de Casa Blanca y los Sauces (Balestra, 2004: 102), es a partir de esta década que el proceso de urbanización es más acelerado a causa del desarrollo del corredor industrial Toluca-Lerma, es entonces que se empiezan a construir viviendas de interés social de forma masiva a través de instituciones como el Infonavit, ISSEMYM y FOVISSTE para los trabajadores incorporados (Gómez, 2016: 67). De esta forma, terrenos que con anterioridad se utilizaban en la actividad agrícola, ahora comienzan a ser utilizados para el desarrollo de vivienda.

En 1982, bajo la presidencia de Rodrigo Ramírez, se comienza a instaurar un orden territorial delimitando el territorio municipal con la intención de regular el uso del suelo; además, se adoquinan diversas calles centrales de la cabecera municipal, lo que fue fundamental en la constitución de la imagen urbana que más adelante le haría adquirir la categoría de “Ciudad Típica de Metepec” (Balestra, 2044: 104).

Fue durante la década de 1970 a 1980 que el crecimiento de la población se incrementa considerablemente, ya que para 1970 el municipio contaba con una población de 31,724 habitantes y para 1980 se registraron 83,030, lo que significa que su población creció más del doble (Gaceta Municipal de Metepec, 2013: 34).

El incremento de población que se dio en la década de los 70 fue resultado de la construcción de los primeros desarrollos habitacionales de alta densidad, además del impulso que tuvo el corredor industrial Toluca-Lerma. Asimismo, en la década de los 80 se registra un incremento de 60 mil habitantes, como consecuencia del sismo de 1985, puesto que muchos capitalinos emigraron a Metepec, por su cercanía con la CDMX y su ubicación dentro de la ZMVT (Gaceta Municipal de Metepec, 2013: 34).

En la década de los noventa, dadas las nuevas proporciones demográficas y ante un presupuesto insuficiente para abastecer agua y drenaje a los pobladores, el gobierno municipal busca que la Villa de Metepec sea ahora declarada ciudad, lo que le

permitiría acceder “a otro nivel presupuestal acorde con las nuevas necesidades” (Balestra, 2004: 105).

A lo largo del periodo de 1960 y 1980, la construcción de la vivienda se enfocó en los desarrollos habitacionales de interés social dirigidos a trabajadores del corredor industrial afiliados a instituciones como el Infonavit, permitiendo edificios de hasta 5 niveles. Así, surgen los conjuntos habitacionales del Infonavit como San Gabriel, Izcalli Cuauhtémoc y San Francisco (Gómez, 2016: 75).

En 1991, toma posesión de la presidencia César Camacho Quiroz, de acuerdo con Balestra “Su mandato marca un parteaguas en la administración municipal, fundamentada en una filosofía distinta, que se enfoca tanto a la aceptación de la modernidad y el crecimiento regulados, como al rescate del espíritu ancestral de la población” (2004: 106).

Bajo este enfoque, el presidente busca que se modifique el plan de desarrollo urbano del municipio, el cual tiene que ser aprobado por la legislatura del Estado, quienes de forma colegiada y plural aprobaron esta petición; la intención de esta modificación fue que se prohibiera la construcción de fraccionamientos de alta densidad y se diera paso a la construcción de otro tipo de vivienda (de interés medio y residencial), que a la vez favoreciera la construcción de centros comerciales que atendieran a este nuevo sector de la población y contribuyera a la creación de empleos y al crecimiento económico del municipio (comunicado personal de César Camacho Quiroz, 17 de diciembre de 2020).

Una vez aprobada la petición por la legislatura se emprenden acciones con base en el “Plan del Centro de Población estratégica de Metepec” con la finalidad de tener un “control real y planeador sobre los asentamientos humanos” (Balestra, 2004: 106), de esta forma se podía ofrecer a la comunidad mayor calidad en los servicios públicos. Así, para los años 90 Metepec ya había sufrido un proceso de transformación socioespacial, que trajo consigo el “desbordamiento de la mancha urbana sobre extensas áreas de tierra que en otro tiempo fueron zonas de cultivo” (Gómez, 2016: 74). En este sentido, resultaba más lucrativo vender los terrenos que se ocupaban para la agricultura que utilizarlos en esta actividad, por lo que paulatinamente fueron quedando pocos terrenos de cultivo.

Con la intención de obtener más recursos para el desarrollo urbano y social de Metepec, se busca obtener la categoría de “Ciudad Típica” que otorga el gobierno estatal y que es obtenida en 1991. Con esta nueva denominación Metepec podía acceder a otro tipo de recursos federales, en este caso, uno de los objetivos que se tenía era ser beneficiario del programa de Sedesol “Cien Ciudades”, esta meta se alcanzó más adelante (Balestra, 2004, 106).

Otra acción significativa para las finanzas de Metepec fue en 1992, ya que César Camacho logra que el impuesto predial fuera administrado por el ayuntamiento, pues anteriormente estaba bajo la gestión del gobierno del Estado; esta acción permitió una movilidad financiera favorable al emprendimiento de más obras públicas (Balestra, 2004, 106).

En el siguiente periodo presidencial, a cargo de Miguel Ángel Terrón, se continua con las obras municipales emprendidas en el trienio anterior, por ello, Balestra (2004) lo califica como “una sucesión afortunada”. Para 1995 se logra incorporar a Metepec en el programa Cien Ciudades, lo que le permitió obtener un ingreso de \$1,800,000, recursos con los que se construyeron “los corredores artesanales, cruceros viales, puertas o hitos y rincones artesanales de la Ciudad Típica. Se remodeló la Plaza Cívica y sus fachadas perimetrales, así como las fachadas de las casas con valor histórico” (Balestra, 2004, 108).

Todos los proyectos desarrollados durante esta década dieron paso al crecimiento económico de Metepec, además permitieron que se construyera su imagen urbana característica, que impulsó a la Ciudad Típica de Metepec como un atractivo turístico de la Zona Metropolitana del Valle de Toluca.

Con el cambio de siglo, sucedió a la presidencia el primer presidente panista Marcos Álvarez, quien se enfrenta a la deficiencia de recursos, además desaparece el programa Cien Ciudades, cuyos recursos habían impulsado el crecimiento de la ciudad (Balestra, 2004: 109).

Para la primera década del siglo XXI, Metepec ya se había consolidado como “el mayor polo de desarrollo de la zona oriente de la ZMT, articulado directamente con las dinámicas de crecimiento comercial, inmobiliario, de bienes y servicios, de Santa Fe” (Gómez, 2016: 79). El desarrollo económico propició un giro en la actividad económica del municipio, siendo el sector terciario el de mayor auge.

De acuerdo con Gómez (2016: 88-89), la inversión pública y privada favoreció la urbanización del municipio, pues impulsó el desarrollo inmobiliario, de vivienda y de infraestructura y equipamiento urbano, lo cual se tradujo en el acceso a una amplia oferta de servicios para la población y se mejoró la imagen urbana del primer cuadro de la ciudad. No obstante, también identifica que la mayor parte de la población no puede acceder a ciertos bienes y servicios (fundamentalmente inmobiliarios y comerciales), que están destinados únicamente a la población de ingresos altos que habita en los residenciales construidos en los últimos años del siglo XX.

Así tenemos que, pese a la reconfiguración de la estructura espacial de Metepec experimentada en los últimos cincuenta años, aún podemos apreciar en sus pueblos algunas características rurales que conviven en la cotidianidad con la nueva realidad urbana. Más aún, encontramos la sociabilización de sus habitantes cohabitando entre lo tradicional y lo moderno e incluso podemos observar en la vida urbana prácticas rituales, como el Paseo de San Isidro Labrador, que sustentan la idiosincrasia de la antigua vida rural y agrícola.

4.3. Patrimonio cultural de Metepec

Metepec se ha consolidado en los últimos años como un atractivo turístico importante dentro de la zona conurbada del Valle de Toluca gracias a la conservación de su patrimonio cultural tangible e intangible, como sus edificios históricos, en el que destaca el exconvento virreinal construido en el siglo XVI y sus tradiciones ancestrales, como la alfarera, gracias a lo cual se decretó como Ciudad Típica su cabecera municipal en 1991 y se obtuvieron las denominaciones de Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto en el 2009 y 2012, respectivamente.

De acuerdo con Balestra, el momento clave para que Metepec se convirtiera en un centro cultural de importancia, fue a principios de los noventa, durante el periodo presidencial de César Camacho, siendo el director de cultura Jorge Luis González Santana; su objetivo fue ofrecer dos eventos anuales: el primero, aprovechando la tradición ancestral del Paseo de San Isidro, se agregó a estos festejos la Feria de San Isidro, que ya se venía haciendo anteriormente, pero ahora conjuntando otras actividades como corridas de toros, peleas de gallo y también la venta de artesanías; segundo, se organizó un festival cultural que conmemorara la obtención del título de

Villa de Metepec, el cual recibió el 15 de octubre de 1848¹² (Balestra, 2004: 112). Estas acciones son el antecedente de dos de los eventos culturales más importantes del municipio, pues la Feria de San Isidro que se realiza tradicionalmente en mayo es un gran atractivo turístico en la actualidad con la organización de bailes públicos y venta de artesanías, además de los tradicionales juegos mecánicos y, por otro lado, el festival de octubre se convirtió en el Festival Internacional Quimera, en el que se presenta una gran variedad de eventos artísticos locales, nacionales e internacionales.

Así, podemos observar que estas festividades entrelazan el Metepec tradicional con lo moderno, ya que por un lado está el Paseo de San Isidro que se sostiene en el tiempo como una reminiscencia del pasado, al que se le suma un elemento moderno como lo es la Feria de San Isidro y, por otro lado, se incluye la Quimera, que difunde otro tipo de actividades culturales, más modernas que tradicionales. De esta manera, en el municipio conviven actividades culturales tradicionales y modernas que fortalecen la identidad de sus ciudadanos.

De esta manera, para Balestra, se habla de Metepec “como un lugar de cultura muy arraigada, llena de tradiciones, costumbres y celebraciones” (Balestra: 2004: 110), en el sentido de la cultura como el conjunto de tradiciones de un pueblo. Sin embargo, según la autora, esto es válido sólo en los pobladores de “raíz metepequense”, es decir, personas que han vivido en el municipio varias generaciones atrás.

Además de este patrimonio intangible, Metepec cuenta con 100 monumentos históricos que están protegidos por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, como es el exconvento de San Juan Bautista, la iglesia del Espíritu Santo y del Calvario y las capillas de sus barrios antiguos, entre otros distribuidos en todo el municipio (Plan de Desarrollo Municipal 2016-2018: 147).

4.3.1. Ciudad Típica de Metepec

A principio de los 90 Metepec ya contaba con el título de Villa y, enseguida, había sido declarada Ciudad, ahora se buscaba adquirir la categoría de Ciudad Típica. Fue

¹² El título de Villa fue otorgado a Metepec como símbolo de gratitud de la cámara de diputados por haber albergado los poderes del Estado ante la invasión norteamericana a Toluca, por lo que fue sede de actos legislativos (comunicado personal de César Camacho Quiroz, 17 de diciembre de 2020).

el 10 de agosto de 1991 cuando se publicó en la Gaceta de Gobierno el decreto por el cual se declara a Metepec como Ciudad Típica, el cual es aprobado por la Cámara de Diputados del Estado de México, que se integra de forma colegiada y plural. Esta declaración se fundamenta en los artículos 25 al 32 de la Ley de Turismo del Estado de México.

Los argumentos que justifican que Metepec es un municipio que cumple con los elementos necesarios para ser declarada Ciudad Típica se exponen en el decreto de la siguiente forma:

CONSIDERANDO

Que con el objeto de preservar el carácter propio y pintoresco de la Cabecera Municipal de Metepec, que cuenta con construcciones que datan del siglo XVI al XIX, de gran valor artístico y arquitectónico y con una cultura artesanal de raíces ancestrales, se hace necesario declararla Ciudad Típica, lo que permitirá conservar sus aspectos de imagen urbana y de rasgos culturales, con lo cual se fortalecerá la identidad y la unidad de sus habitantes.

Que al darle a la cabecera Municipal de Metepec, el carácter de Ciudad Típica se lograra además, conservar y fomentar en mayor medida las actividades artesanales, cuyas expresiones son ricas en este lugar y consecuentemente se incrementará el turismo y la derrama económica en beneficio de sus habitantes.

Que en razón de lo anterior, es indispensable contar con elementos jurídicos que regulen la actividad de los particulares y del Gobierno, mediante normas urbanísticas y arquitectónicas que hagan de la Cabecera Municipal de Metepec una ciudad tradicional por lo que a construcciones y características se refiere. (Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de México, 1991).

Cabe señalar que la Ciudad Típica de Metepec está conformada por una delimitación específica que incluye a sus seis barrios teniendo los siguientes límites:

parte de la calle Pedro Ascencio, esquina con boulevard Toluca-Metepec, con dirección de oeste a este hasta la colindancia oeste del Rancho San Martín Amozoc; sigue en dirección de sur a norte, hasta la avenida Benito Juárez; continúa en dirección sureste a noroeste hasta la calle Josefa Ortiz de Domínguez; dobla hacia el este hasta la calle Melchor Ocampo; sigue sobre ésta, en dirección de sur a norte, hasta donde inicia la calle Camino a la Hortaliza; se prolonga en dirección de sur a noroeste, hasta la calle Leona Vicario, para seguir en dirección de oeste a este, hasta la calle

Moctezuma; después continúa de norte a sur hasta la calle Sebastián Lerdo de Tejada; de oeste a este hasta la calle Vicente Guerrero; sobre esta misma calle sigue en dirección de norte a sur hasta la calle Ezequiel Capistrán; continúa de oeste a este hasta la calle Hermenegildo Galeana; sobre esta misma calle, de norte a sur hasta la calle Mariano Matamoros; dobla al este hasta la calle Primero de Mayo; sigue por esta calle de norte a sur hasta la calle Pedro Ascencio; dobla al oeste hasta la calle Hermenegildo Galeana; continúa de norte a sur hasta avenida Estado de México; de oeste a este sobre avenida Estado de México, hasta la calle de acceso a la unidad habitacional Mayorazgo; continúa de norte a sur al paño exterior de la colindancia oeste de esta unidad, hasta la calle Juan Aldama; prosigue al oeste hasta la intersección conformada por las calles 16 de Septiembre y General Pedro María Anaya; sobre esta última calle sigue de norte a sur hasta la calle Francisco Javier Mina; continúa hacia el oeste hasta la calle Vicente Guerrero; continúa en dirección de norte a sur, hasta la carretera Metepec-Tenango; finalmente sigue en dirección de sureste a noroeste sobre la misma carretera hasta la calle Pedro Ascencio, cerrando en el punto de partida. (Gaceta Municipal de Metepec, 2019)

Con referencia a la imagen urbana, ésta se entiende como “la suma de elementos urbanos que identifican e individualizan a una comunidad potencializada por su profundo legado histórico y cultural” (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 70). La Ciudad Típica de Metepec, es una de las 5 zonas que se consideran en esta categoría, siendo las otras cuatro la vía Metepec–Tenango que tiene una zona comercial, la imagen urbana de carácter popular donde se localizan la vivienda de interés social, los centros tradicionales de todos los pueblos del municipio y la zona del Castaño hasta Llano Grande que integra vivienda residencial y servicios educativos particulares (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 71).

Asimismo, los lugares emblemáticos del municipio son: el Cerro de los Magueyes, donde se ubica el Calvario, la plaza Benito Juárez en el centro histórico del municipio, el puente de Metepec, centro comercial Galerías Metepec, Instituto Tecnológico de Toluca, Parque Ambiental Bicentenario de Metepec y el Club de Golf San Carlos (Gaceta Municipal de Metepec, 2018: 71-73).

4.3.2. Metepec Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto

El programa público de pueblos mágicos –PPM- fue creado en el año 2001 a cargo de la Secretaría de Turismo con el objetivo de promover el desarrollo sostenible de las localidades a través del aprovechamiento de sus recursos naturales y culturales, y cuyas atribuciones resulten singulares, auténticas y atractivas para los turistas; de este modo se fomenta, en aquellas poblaciones que posean esta denominación, el desarrollo turístico, se incrementa la oferta laboral y la inversión pública y privada, lo cual implica elevar el nivel de vida de la población. Esta denominación les concede prestigio y exclusividad a las localidades que lo obtienen, dándoles un reconocimiento a nivel federal (SECTUR, 2018).

En este contexto, se conceptualiza al Pueblo Mágico como:

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. Un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos únicos, simbólicos, historias auténticas, hechos trascendentes, cotidianidad, que significa una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico atendiendo a las motivaciones y necesidades de los viajeros (SECTUR, 2014).

Los recursos públicos¹³ que se destinan para los pueblos mágicos se utilizan prioritariamente en la realización de proyectos que sean recomendados en los “diagnósticos de competitividad y de sustentabilidad en los programas de Desarrollo Turístico Municipal y de los programas de trabajo de Comités de Pueblos Mágicos” (SECTUR, 2018). Estos proyectos se destinan principalmente a mejorar y conservar sus atractivos turísticos, como su infraestructura, sus servicios, así como fomentar aquellas actividades que le dan el reconocimiento de pueblo mágico, por ejemplo, sus tradiciones.

El PPM incentiva el turismo cultural, ya que genera una conciencia del valor del patrimonio tangible e intangible de las comunidades, en una doble vertiente: por un

¹³ Se asignan recursos económicos a través del Programa Presupuestario del Desarrollo Regional Turístico y Sustentable y Pueblos Mágicos (PODERMAGICO), programa que se ubica dentro del Ramo 21 (turismo), que es aprobado cada año en el presupuesto de egresos de la federación (Andrade, 2017: 29).

lado, genera recursos económicos y, por el otro, incentiva el cuidado y conservación de la riqueza cultural de las localidades (Bellota, 2017: 15). De este modo, los recursos asignados, son aprovechados en la preservación de la cultura, a la vez que generan recursos a través del turismo.

Por otro lado, es importante destacar, que además del PPM, el Estado de México, cuenta con el denominativo “Pueblos con Encanto del Bicentenario”, programa que se creó durante el sexenio del gobernador Peña Nieto, con el propósito de impulsar el turismo, a través del reconocimiento de la riqueza histórica, cultural y natural de las comunidades del Estado de México, incitando a las personas al cuidado de su patrimonio cultural, generando a la vez recursos económicos que incidan en el desarrollo sustentable, mejorando así la calidad de vida de la comunidad. (Secretaría de Turismo del Estado de México, s.f.).

Las estrategias de este programa giran en torno al rescate del patrimonio histórico-cultural, el mejoramiento de imagen urbana y asesoría y cultura turística. Para poder ser candidato a esta denominación los criterios que se utilizan son: contar con capital histórico, natural y cultural, así como con productos turísticos potenciales (Secretaría de Turismo del Estado de México, s.f.).

Actualmente, son 22 municipios los que poseen esta denominación. Como se puede ver, los objetivos de este programa son muy similares a los del PPM, ya que ambos programas fueron diseñados por la Secretaría de Turismo con el objetivo de promover el desarrollo sustentable de las comunidades a través del turismo cultural, reconociendo y aprovechando las riquezas culturales y naturales de las localidades. En este sentido, las localidades del Estado de México pueden ser susceptibles de pertenecer a ambos programas, como es el caso del municipio de Metepec.

El municipio de Metepec se ha consolidado como un destino interesante para visitar dentro de la ZMVT, su riqueza cultural ha resultado atractiva para el turismo que visita el Estado de México. La conservación de sus tradiciones y de su patrimonio cultural dieron a Metepec la denominación de *Pueblo con Encanto* en noviembre de 2009 y de *Pueblo Mágico* en el año 2012 (Gaceta Municipal de Metepec, 2010: 166 y 2012: 178).

De acuerdo con el Plan de Desarrollo de Metepec 2019-2021, los principales atractivos turísticos son: Cerro de los Magueyes, Parque Bicentenario, Museo del

Barro, Exconvento Franciscano de San Juan Bautista, Plaza Juárez, Tlanchana, el Quiosco y la Fuente, Mural de Cerámica, Capilla del Calvario, Centro de Exposición y Venta Artesanal, Bar 2 de Abril, Puente de Metepec, Puerta Metepec y el Árbol de la Vida monumental. Estos atractivos se encuentran en el primer plano de la ciudad; además, cuenta con una tradición artesanal y diferentes fiestas patronales, entre las cuales, se encuentra la fiesta de San Isidro Labrador, cuya tradición es una de las más importantes del municipio y la cual atrae el turismo en los meses de mayo y junio (2019: 124-125).

Con base en el portafolio de proyectos de inversión del diagnóstico de competitividad y sustentabilidad del PPM del Estado de México, las obras que se llevaron a cabo en Metepec con los recursos del programa para el período 2013-2018, fueron las siguientes (Andrade, 2017: 62):

Tabla 2. Obras realizadas con recursos del PPM 2013-2018

Obra	Monto
Cableado subterráneo	\$110,000,000
Construcción de un módulo de información	\$200,000
Rescate y modelación de fachadas del polígono del Pueblo Mágico de Metepec	\$68,500,000
Obras de peatonalización de las calles y sustitución y rehabilitación de la nomenclatura.	\$7,000,000

Fuente: elaboración propia con información de Andrade (2017: 62).

Con estos datos se puede observar la forma en cómo se planeó utilizar los recursos asignados a Metepec, como Pueblo Mágico, en el periodo 2013-2018, como se puede ver, la mayoría de ellos se relacionan con la mejora de infraestructura, para resaltar la imagen de Metepec, lo que lleva a suponer la importancia de la pertenencia al PPM, para el municipio. Asimismo, se recibe capacitación a través del SECTUR, en lo relacionado en materia turística.

4.3.3. El Paseo de San Isidro Labrador en la agenda pública

A lo largo de este apartado se ha hablado acerca del patrimonio cultural tangible e intangible de Metepec, identificando la riqueza cultural que le ha permitido acceder a importantes denominaciones como ya se ha expuesto.

Como parte de la conservación de su patrimonio intangible, el fomento y promoción del Paseo de San Isidro se vuelve un tema importante dentro de la agenda pública, que busca preservar esta tradición que tiene más de cien años de antigüedad. De esta manera, el ayuntamiento apoya la organización de este paseo con el cierre de calles y brindando seguridad pública para que el paseo se lleve a cabo de la manera más ordenada; además, obsequia regalos para los participantes y otorga premios a aquellos que destaquen por su creatividad y originalidad con apego a lo tradicional en el diseño, arreglo y ornamentación de las cuadrillas.

Así, el concurso de Yuntas¹⁴, retablos y carros alegóricos se llevó a cabo por primera vez en el 2013 y ha continuado desde entonces. De acuerdo con los informes anuales del gobierno municipal, para el 2014 se repartieron \$153,000 entre 5 retablos, 15 carros alegóricos y 16 yuntas, en el 2015, \$138,000 repartidos a 13 retablos, 12 carros alegóricos y 14 yuntas y para el 2018 se repartieron 3,000 herramientas y 480 enseres domésticos relacionados con las actividades agrícolas; asimismo, se registra un promedio de 60 mil asistentes al paseo, lo cual es importante por la derrama económica que trae al municipio.

Además del paseo, también se ha sumado a esta celebración la Feria de San Isidro, la cual es promovida por el ayuntamiento, pues es quien designa al que estará a cargo de su organización. Dicha feria resulta importante para la agenda pública al promover el turismo y la actividad comercial, en el siguiente capítulo se hablará más sobre este tema.

¹⁴ Las yuntas son un par de bueyes que van unidos por un yugo que se usan para el trabajo de campo. Tradicionalmente las yuntas son las que encabezan la formación de las cuadrillas en el Paseo de San Isidro Labrador.

Capítulo III. De los antecedentes de la fiesta de San Isidro Labrador en Metepec a la práctica ritual actual

El hombre creyente considera necesario sacralizar su vida a través de la reactualización de sus creencias y prácticas rituales; en nuestro análisis la ritualidad agrícola resulta significativa pues a través de ella se revela el ciclo de la vida, al labrar la tierra el hombre interviene en la producción, pero depende de los ciclos climáticos, por ello se reconoce una fuerza superior o sobrenatural a la que se debe pedir por un clima favorable al crecimiento de las siembras.

En tal sentido, se desarrollan una serie de prácticas rituales que permiten consagrar la agricultura y por tanto la sobrevivencia, como es el caso de la fiesta de San Isidro Labrador en Metepec que tiene sus orígenes en el siglo XVIII y se ha conservado desde entonces desarrollando nuevas prácticas rituales que se han sumado a su celebración lo que la ha convertido en la fiesta religiosa más notable de los barrios y pueblos antiguos de Metepec.

Las prácticas rituales que se llevan a cabo reactualizan la historia y el culto a este santo formando parte de la memoria colectiva de los metepequenses que mantienen arraigada la celebración a San Isidro, cuya vida ejemplar y milagros realizados fortalecen su devoción constituyendo un modelo para los devotos.

Año con año, los creyentes organizan la fiesta al santo con la intención de agradecer por lo recibido el año anterior y para pedir por las buenas cosechas, sin importar que se dediquen a la agricultura o no, pues para ellos es además un símbolo de pertenencia, tanto a su territorio como a la organización en la que participan, lo que les permite identificar un nosotros, frente al otro, al que quieren mostrar su cultura y sus raíces.

La celebración de San Isidro comienza a organizarse desde el mes de enero de cada año, para empezar con los festejos a principios de mayo cuando se celebra el santoral de San Isidro cuya conmemoración es el 15 de mayo; más adelante, dos días después del domingo de pentecostés, se organiza el Paseo de la Agricultura o Paseo de San Isidro Labrador, en el que se hace un recorrido por las calles principales de Metepec; finalmente, se entregan los santos y con esto concluyen los festejos. En este capítulo se expone una descripción del desarrollo de la fiesta, la importancia que tiene para sus participantes y los cambios que ha sufrido a lo largo de los años.

1. San Isidro Labrador: festejos al santo patrón de la agricultura

San Isidro Labrador fue elegido santo patrón de los labradores debido a que en vida éste era su oficio, fue conocido como un ferviente devoto, humilde y trabajador, por lo cual fue canonizado en el siglo XVII. Traído desde España, la devoción a San Isidro echó raíces en los labradores del Nuevo Mundo tras un proceso de evangelización y se profundizó en el municipio de Metepec, convirtiéndose su fiesta en una de las más importantes de este lugar. En esta primera parte se presenta una reseña de la vida de San Isidro y los milagros que se le atribuyen y por los cuales llegó a ser santo, después se habla sobre la presencia del santo en Metepec, más adelante, se hace una descripción de la fiesta de San Isidro y su organización.

1.1. San Isidro Labrador: vida y milagros del santo

El 25 de marzo de 1593 por iniciativa del rey Felipe II se inicia el proceso de beatificación de Isidro, proceso que, tras varios años, concluiría en 1622, declarado como beato en 1619 por Pablo V y dos años más tarde como santo por el papa Gregorio XV, sin embargo, como consecuencia de la muerte de este último, la Bula

de canonización se aplaza y se emite hasta 1724, en ella se establece la fecha del 15 de mayo para la celebración del santo (Aparici, 2011: 20-21).

Cabe agregar, que antes de su canonización San Isidro ya había sido nombrado patrón de la Villa de Madrid, por el concejo madrileño en el año 1212, año en que se descubre su cuerpo incorrupto a 40 años de su muerte (Aparici, 2011: 17). Asimismo, fue proclamado patrón de la Confederación Nacional Rural de los Estados Unidos de América en 1947 y como patrón de los labradores españoles en 1960 (Aparici, 2011: 21).

La información que se tiene sobre la vida y milagros de San Isidro constan en el Códice de Juan Diácono, respecto al cual no hay mucha información sobre su origen, pero se infiere que fue escrito a finales del siglo XVIII por Juan Diácono, de quien no se conoce más que el nombre, es por ello por lo que el jesuita Fidel Fita (transcriptor del código) propone que pudo ser el seudónimo del franciscano Juan Gil de Zamora (De Aguinaga, 2011: 251 y 255).

Por otro lado, se asume que este código fue escrito con la finalidad de postular ante la iglesia los milagros (realizados en vida y post mortem) que se le atribuían a Isidro y que eran conocidos en la tradición popular, con la intención de su canonización (De Aguinaga, 2011: 252).

Se estima que Isidro nació en el año 1072, hijo de padres mozárabes, cuyos nombres se han reconocido como Inés y Pedro y cuyo apellido pudo ser Merlo o Quintana; nació en Madrid, España y fue bautizado en la iglesia de San Andrés (Aparici, 2011: 22). Tenía por oficio el de ser pocero, pero al no ser un trabajo del cual recibiera encargos todos los días, se empleó como labrador, trabajo que le proporcionó un sueldo anual además de un lugar donde vivir, instalándose en una propiedad de Iván de Vargas, mejor conocido como Juan de Vargas, quien fuera su arrendatario (Aparici, 2011: 22-23).

Años después, en 1108, Isidro tiene que emigrar, tras la invasión del rey almorávide a Toledo, se refugia con unos parientes en Torrelaguna, Caraciz, donde no tardara en continuar con su labor como labrador; es aquí donde conoce a su esposa María Toribia o Santa María de la Cabeza, con la que procrea un hijo llamado Illán; más adelante, Isidro y su esposa regresarían a San Andrés, continuando su labor en la propiedad de Iván de Vargas (Aparici, 2011: 25).

La iconografía más difundida con la que se representa a San Isidro es aquella que escenifica el milagro de la yunta de bueyes guiada por ángeles, como se puede observar a lo largo del Paseo de San Isidro, de ahí la importancia de las yuntas de bueyes en el paseo. El señor Alfredo Arcos, participante en el ritual, refiere este milagro

Uno de los milagros más emblemáticos de San Isidro es de que, mediante la oración el señor le ayudaba, Dios le ayudaba, mandándole una yunta que iba dirigida por Ángeles, al repartir los trabajos, él terminaba a tiempo y entonces -¿cómo él termina a tiempo si le cargamos la mano?- y todo con tal de hacerlo quedar mal y a él lo veían haciendo oración y todo y al final, veían que aparecía otra yunta que era la que le ayudaba y pues ese milagro, esa imagen de la yunta con el ángel es porque mediante la oración el señor lo veía y le ayudaba (Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020).

En el código de Juan Diácono y la bula de canonización no se menciona que el arado fuera guiado por ángeles, más bien se describe que, a cada lado de la yunta de San Isidro iban otras dos yuntas prodigiosas que le ayudaban a arar la tierra para compensar el tiempo que Isidro empleaba cada mañana para orar en todas las iglesias de Madrid, no obstante, en los himnos dedicados a San Isidro popularizados para sus alabanzas, sí se hace referencia a los ángeles (De Aguinaga, 2011: 260) quizá por ello se represente de esta forma en la iconografía.

En su oficio como pocero, tenía facilidad para encontrar aguas subterráneas, sus pozos se distinguieron por emanar agua que sanaba las enfermedades, por ello, muchos lugareños, acudían por agua para sus enfermos (Aparici, 2011: 25).

Otro milagro conocido de San Isidro es el que aconteció con su hijo, quien siendo muy pequeño cayó al pozo mientras Isidro labraba la tierra, al regresar de su labor, se encontró con su mujer muy afligida por la tragedia, ante tal situación ambos padres hicieron oración a la Virgen María y el niño salió del pozo ileso.

Un milagro más fue el de la hija y única heredera de la familia Vargas, quien murió, al ver el desconsuelo de sus padres, Isidro hizo oración para que se le devolviera la vida (Aparici, 2011: 30-31). Estos son algunos de los milagros más conocidos de San Isidro en vida y por lo cual se dio a conocer en la tradición popular, razón por la que fuera nombrado patrón de Madrid mucho antes de su canonización.

Finalmente, Isidro muere en Madrid el 30 de noviembre de 1172, se infiere que falleció en la habitación en la que vivía con su familia en la casa de la familia Vargas, la cual se convertiría más adelante en capilla, construida en la primera mitad del siglo XVII. Isidro fue sepultado en el panteón de la parroquia de San Andrés, sin embargo, tras varios milagros que se le atribuyeron post mortem, es desenterrado para ser resguardado adentro de la iglesia y es entonces cuando se descubre su cuerpo incorrupto (Aparici, 2011: 29 y 36).

Años más tarde, en el siglo XVIII, sus restos mortales, junto con los de su esposa, serían trasladados a la Iglesia que lleva su mismo nombre, la Colegiata de San Isidro ubicada en la calle de Toledo, donde descansan hasta hoy en día (Aparici, 2011: 36). Tras este breve recorrido de la vida de San Isidro, objeto de la práctica ritual del paseo que se analiza, podemos observar que es a través de los mitos que se ha construido su historia sagrada, que lo hacen convertirse en un modelo ejemplar que permite fijar los modelos de conducta, en otras palabras, es a través del mito (la historia de su vida y sus milagros) que se crea el modelo arquetípico de San Isidro.

En este sentido, se toma como modelo su profunda devoción a Dios y su ocupación como labrador que practicó humildemente y con dedicación. Cabe retomar que los mitos, de acuerdo con Eliade (2000: 368), resultan indispensables en la estructuración simbólica de la realidad, porque al fijar los modelos de conducta a seguir, justifican las acciones del hombre, por ello, los mitos son el fundamento de las prácticas rituales. Así, el Paseo de San Isidro permite reactualizar año con año la posición santificada que se tiene dentro del catolicismo y para los devotos al santo, rememorando los milagros que tienen significado para sus participantes y que los conectan con su cosmovisión.

1.2. San Isidro Labrador en Metepec

San Isidro Labrador es uno de los santos de mayor devoción para los metepecuenses, lo que se puede observar en las prácticas rituales que año con año realizan los devotos de Metepec, tanto de la cabecera municipal como en sus pueblos antiguos, lo que lo ha hecho sobresalir de entre otros santos, siendo su fiesta incluso más distinguida que la del propio santo patrón de Metepec. Pero ¿cuándo inicia el culto de San Isidro en Metepec?

Como se expuso en el apartado anterior, San Isidro fue declarado santo patrón de Madrid desde el siglo XIII, sin embargo, el vaticano lo reconoció como santo hasta el siglo XVII cuando se concluye su proceso de canonización. Es en este siglo cuando se encuentra el primer registro de la celebración de este santo en México, de ello da cuenta la investigación realizada por Carrillo Fuentes en 2006.

En su pesquisa la autora consulta el Libro de Patrones y Santos Patrones de 1585 a 1824 del archivo histórico municipal de la Ciudad de México, en él se registra la primera celebración de San Isidro en 1638 en la capital de la Nueva España (Carrillo, 2006: 70). Dada la cercanía de la capital con Metepec, la autora infiere que este santo pudo ser introducido en Metepec en la segunda mitad del siglo XVII, sin embargo, no existe ningún registro que confirme esta hipótesis.

Asimismo, la autora encuentra que es en el siglo XVIII cuando ya se registra una imagen de San Isidro Labrador en el inventario de la parroquia de San Juan Bautista que data del año 1754. Además, consulta el libro de bautismos con la intención de localizar más indicios sobre la introducción de San Isidro en Metepec y ubica en 1710 el primer registro del nombre de Isidro el día 15 de mayo. Por otro lado, agrega que la imagen más antigua que se tiene en Metepec de San Isidro es la que pertenece a la familia Leyva Rossano, la cual no tiene un papel que documente el año de su origen, pero afirman que fue en 1782 cuando fue traída desde España, lo cual puede reafirmarse con base en sus características dieciochescas (Carrillo, 2006: 75).

De acuerdo con la información obtenida, la autora concluye que la introducción de San Isidro Labrador en Metepec puede ubicarse en las últimas dos décadas del siglo XVII, alcanzando una mayor difusión a mediados del XVIII y llegando a ser más relevante su culto para el siglo XIX (Carrillo, 2006: 78).

Es posible que, dado el contexto de Metepec, cuya actividad principal había sido la agrícola desde tiempos prehispánicos, el culto a este santo alcanzara una profunda devoción por parte de los pobladores al identificarse con las labores de campo a las que San Isidro se dedicaba con esmero.

Así también, es necesario considerar que, en el contexto del siglo XVII empiezan a establecerse algunas haciendas propiedad de labradores criollos, quienes poseían los medios económicos y el poder social para promover al santo de su devoción, quizá a ello se deba, por un lado, que la devoción a San Isidro haya alcanzado un mayor

auge y, por otro, que su ritualidad esté relacionada con la forma de organización de las haciendas, como se describirá más adelante.

Con referencia al Paseo de San Isidro, se sabe que, de acuerdo con la información proporcionada por el Sr. Guillermo Maya González presidente de la “Unión de Cuadrillas y Familias en Veneración a San Isidro Labrador”, el primer paseo documentado data de 1903, iniciando como una pequeña procesión en el atrio de la parroquia de San Juan Bautista de Metepec, cuyo propósito fue pedir por el agua ante una sequía que azotaba el Valle de Toluca ese año, así la procesión contaba únicamente con 4 yuntas, un burro y una vaca (Metepec, 2019).

No obstante, de acuerdo con el párroco Vicente Peñaloza Heras de la parroquia San Juan Bautista, el primer Paseo de San Isidro data del siglo XVIII, aproximadamente por el año de 1756, cuando frente a una gran sequía la gente del pueblo llega a preguntarle al cura qué pueden hacer para que el mal temporal no provoque una pérdida de sus cosechas y, por tanto, de su alimento, a lo que el cura les comenta que invoquen a San Isidro Labrador, quien era patrón de los campesinos, así se salva la cosecha y la gente en agradecimiento realiza el paseo (Entrevista realizada al padre Vicente Peñaloza Heras por el canal de Youtube: Metepec, el municipio más chingón, 2016).

En este sentido, no se puede precisar la fecha en la que se llevó a cabo el primer Paseo de San Isidro, sin embargo, de acuerdo con la información proporcionada por el padre Vicente y con base en la antigüedad de algunas cuadrillas (por ejemplo, la cuadrilla Manuel Estrada comenta que su origen data de 1802 de acuerdo con su tradición oral), se puede inferir que es un paseo que ha estado presente desde hace dos siglos, el cual como informa el presidente de la Unión de Cuadrillas, comenzó como un paseo pequeño en el atrio de la iglesia y, con el paso de los años, la procesión fue creciendo conforme se fueron agregando los ranchos de la zona, así el paseo comenzó a llevarse a las calles precedido de una misa.

El paseo que sale de la parroquia de San Juan Bautista es el principal y más antiguo de Metepec; no se tiene información del origen de los paseos de todos los pueblos antiguos, ya que eso requeriría un trabajo aparte que rebasa los objetivos de este trabajo, sin embargo, un participante en el paseo, originario de San Jerónimo Chicahualco comenta

La yunta ... la llevaban hasta Metepec, porque aquí no había paseo, entonces hasta allá se iban a bendecirlas, porque básicamente era llevar las yuntas a bendecir, después empezó a haber paseos aquí [en San Jerónimo Chicahualco] (Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020)

De acuerdo con el entrevistado el único paseo era el de la cabecera municipal, entonces los pueblos de los alrededores acudían allá a que les bendijeran su yunta, hasta que por la década de los 50 decidieron hacer su propio paseo. Por su lado, Arzate (2003: 104-105) analiza el paseo de San Bartolomé Tlatelulco y registra que los festejos a San Isidro en este pueblo tomaron relevancia en los últimos años de la década de los 60.

En suma, con base en la información que se tiene sobre la presencia de San Isidro Labrador en Metepec se puede inferir que éste fue introducido en el siglo XVIII, alcanzando relevancia con el paso de los siglos, debido a la identificación con la actividad de San Isidro como labrador y la humildad con la que se acepta que la agricultura no depende solo del trabajo del hombre, sino que interceden fuerzas sobrenaturales como el favor de Dios y los ciclos climáticos.

Así, la devoción a San Isidro se mantiene y fortalece a través de nuevas prácticas como el paseo, llegando a ser un santo significativo para la población que habita Metepec; por ello, la celebración de esta práctica ritual ha alcanzado a la fecha dimensiones extraordinarias.

1.3. Organización de la fiesta de San Isidro Labrador

El proceso de organización de la fiesta de San Isidro inicia con cuatro meses de anticipación debido a las múltiples actividades que se deben llevar a cabo para que la fiesta se lleve a buen término. Al interior, cada cuadrilla tiene su propia forma de organizarse, pero en relación con las demás cuadrillas que participan en Metepec existe una organización nombrada “Unión de cuadrillas y familias en honor a San Isidro Labrador” que es la que se encarga del proceso de organización de la fiesta de San Isidro, con apoyo de las autoridades gubernamentales y por supuesto de la iglesia.

En este apartado, se retoman los aportes de la investigación realizada por Fernández en 2018, quien al observar la cuadrilla Manuel Estrada, da cuenta de la organización

de la unión de cuadrillas. De acuerdo con el autor, esta organización se instituye como una cofradía de la Parroquia de San Juan Bautista, por lo que está regida por la autoridad eclesiástica, recibiendo indicaciones del párroco, pero se regula internamente dictando su propia forma de administrarse. Para su organización interna cuentan con una mesa directiva que está conformada por un presidente, secretario y tesorero, quienes son elegidos cada tres años con opción a reelegirse, todas las cuadrillas que estén registradas en el padrón tienen derecho a voto, para 2017, había un registro de 103 cuadrillas (Fernández, 2018: 56-57).

La mesa directiva comienza a sesionar el primer mes del año, que es cuando se abre el espacio para que las cuadrillas puedan registrarse para participar, este registro implica que la cuadrilla participara activamente en las decisiones que se tomen en la organización y que asistirá frecuentemente a cada reunión y a las actividades que se realicen.

Por su parte, la mesa directiva tiene la responsabilidad de ser interlocutor con las otras dos partes que participan en la organización, es decir, con las autoridades eclesiásticas y gubernamentales; asimismo, la mesa directiva tiene la responsabilidad de organizar las reuniones prestando un espacio para ello y llevando registro de quienes asisten a éstas, además también se encargan de recolectar las cooperaciones que se solicitan a los miembros para realizar la fiesta (Fernández, 2018: 56-57).

Para los miembros de la unión de cuadrillas es una distinción ser el presidente de la mesa directiva de la organización, por lo que año con año se esmeran en su trabajo con la intención de reelegirse; en 2017, el señor Guillermo Maya ya llevaba tres periodos continuos siendo el presidente de la unión de cuadrillas, lo cual implica una inversión de tiempo y dinero superior a la que hacen las demás cuadrillas, sin embargo, les otorga cierto reconocimiento social frente a los demás (Fernández, 2018: 62).

Las sesiones de la unión de cuadrillas empiezan en enero y concluyen días después del Paseo de San Isidro; para las cuadrillas y familias es importante registrarse con tiempo, pues es ese orden de registro el que establece la posición que ocuparan dentro del paseo; en este caso, ser de los primeros en la fila implica concluir la jornada más temprano, de ahí su importancia (Fernández, 2018: 61).

La cooperación que se les pide es destinada a la celebración del santoral del 15 de mayo, los recursos se ocupan en el pago de las misas (las del novenario, la que se ofrece el 15 de mayo y la que precede al paseo), la compra de cuetes, del castillo pirotécnico y la contratación de la banda que cantara las mañanitas, entre otros gastos necesarios para la fiesta. En el año 2017, esta cooperación fue de \$300 por cuadrillas, cantidad que de acuerdo con el Sr. Maya, no alcanza a cubrir la totalidad de los gastos necesarios para la organización de la fiesta por lo que él y su familia reúnen la cantidad faltante (Fernández, 2018: 62).

Además de esta cooperación, en semana santa se les solicita su participación a todas las cofradías de la parroquia, por lo que la de San Isidro participa, para ello se les pide una cooperación voluntaria a sus miembros, esta es una de las actividades previas a la celebración de San Isidro en la que participan las cuadrillas (Fernández, 2018: 60).

Por otro lado, el papel de la iglesia en la organización de la fiesta de San Isidro se limita al de regularla, su posición es la de observar que se cumplan los requisitos necesarios para realizar la fiesta y el contacto lo entabla directamente con la mesa directiva de la unión de cuadrillas. En este sentido, son ellos los que tienen que asistir a las actividades que la iglesia establece (Fernández, 2018: 59-60).

Con respecto a la participación de las autoridades municipales en la organización de la fiesta, se puede decir que participan principalmente en dos sentidos, el primero, como responsable de mantener el orden y la seguridad pública durante el paseo y segundo en la organización de los concursos de yuntas, retablos y carros alegóricos, otorgando además los premios a los participantes (Fernández, 2018: 58).

Estas actividades son las que realiza el ayuntamiento, sin embargo, la mesa directiva hace las gestiones ante esta estancia para solicitar que se realicen. La mesa directiva hace la solicitud del cierre de calles y de apoyo de seguridad pública a lo largo del recorrido, por su parte, el gobierno municipal anuncia que calles serán cerradas y en que horarios para que los vecinos de Metepec tomen sus precauciones respecto a la circulación.

Asimismo, el gobierno municipal ha establecido la ley seca desde hace ya varios años, con la intención de mantener el orden durante el paseo, esto debido a que en las cuadrillas acostumbraban a compartir bebidas alcohólicas con todos los

miembros. Además, desde el 2013, también el ayuntamiento ha solicitado a las personas transgénero que no participen dentro del paseo, dado que de algún modo se desvirtúa el sentido de la fiesta, pues este grupo utilizaba el paseo como una forma de reivindicar su posición (Fernández, 2018: 66).

En general, la organización de la fiesta de San Isidro recae primordialmente en la Unión de Cuadrillas y Familias en Honor a San Isidro Labrador, las otras instituciones participantes, tienen un papel de regulación de la fiesta, más que como organizadores.

La realización de la fiesta lleva un tiempo de seis meses entre la preparación y los festejos, en este sentido, las cuadrillas invierten buena parte de su tiempo y dinero para poder ser parte de la fiesta, lo que hacen con una profunda devoción.

Podemos observar en este tipo de organización como ha sobrevivido la institución de la cofradía desde el periodo virreinal y como sigue manteniendo su importancia entre sus miembros. Además, se puede observar un sentido de pertenencia de sus miembros hacia la organización y un reconocimiento social que les permite identificar un “nosotros” frente al otro, sentirse parte e identificarse con el santo que les otorgará beneficios en su modo de vida.

1.4. Fiesta de San Isidro Labrador

El día 15 de mayo es una fecha significativa para los metepequenses creyentes y devotos a San Isidro, pues año con año reactualizan a través de sus prácticas rituales la creencia en este santo, cuya veneración hermana a los pueblos antiguos de Metepec y los barrios de su cabecera municipal.

Como ya se expuso en el apartado anterior, la organización de la fiesta de San Isidro Labrador se prepara con varios meses de antelación, pero no es hasta principios de mayo que la celebración comienza. De acuerdo con Fernández (2018: 74), la celebración de San Isidro consta de tres momentos: la celebración del santoral de San Isidro, el Paseo de la Agricultura y la entrega de los santos.

El primer momento, corresponde a la fiesta de San Isidro Labrador que inicia 9 días antes del 15 de mayo con el tradicional novenario de misas en honor al santo que se lleva a cabo en la parroquia de San Juan Bautista. A este novenario acuden las cuadrillas que forman parte de la cofradía de San Isidro; cada una de las misas está

dedicada a cierto número de cuadrillas, para que durante los nueve días se mencione a todas las cuadrillas registradas, así durante la misa el padre ofrece oración mencionando los nombres de cada una (Fernández, 2018: 84).

La forma en la que celebran este novenario varía dependiendo de la cuadrilla, en el caso de la cuadrilla de Manuel Estrada, de su casa sale una pequeña peregrinación hacia la iglesia para oír misa, concluida la celebración litúrgica, se invita a los acompañantes a regresar a la casa del dueño de la imagen, donde se les ofrece una merienda; los invitados, además de los miembros de la cuadrilla, pueden ser también personas que no necesariamente pertenecen a ella, pero que acompañan la celebración (Fernández, 2018: 84).

En este festejo se puede observar un constante intercambio entre el dueño de la cuadrilla y las personas que lo acompañan a la celebración, pues éstos ofrendan al santo flores, veladoras, adornos o dan donativos económicos para apoyar en los gastos que implican los festejos a San Isidro; algunas veces estas ofrendas se relacionan con el pago de una *manda*¹⁵ porque la imagen les haya cumplido algún milagro (Fernández, 2018: 85).

Al llegar el 15 de mayo a las 00:00 horas en la casa del dueño de la imagen, donde se encuentra el oratorio privado en honor a San Isidro, se ofrenda al santo las mañanitas, que puede ser interpretadas con música en vivo contratando una banda, al mismo tiempo se comienzan a tronar salvas de cuetes.

En el caso de la cuadrilla de Manuel Estrada se vela a la imagen durante toda la noche, para que a la mañana siguiente se lleve a misa, durante la noche el dueño de la cuadrilla hace guardia junto con el capitán y el primer mayordomo de su cuadrilla, a las personas que los acompañan en esta velación se les ofrece algo de comer y de beber (Fernández, 2018: 90).

La tradicional misa del día 15 de mayo se realiza en el atrio de la iglesia a las 12 del día, esta misa es oficiada por el párroco principal, quien habla sobre algunos pasajes de la vida de San Isidro y resalta porque este santo es un ejemplo de vida y un modelo a seguir, por sus virtudes y su devoción a Dios, además el párroco resalta el significado religioso que tiene la celebración de San Isidro (Carrillo, 2006: 96). Al

¹⁵ “La manda es una promesa que suele estar relacionada con la piedad popular o con las peregrinaciones; puede tener carácter penitencial, de petición de un favor o de agradecimiento por una gracia concedida” (Bayo, s.f.).

concluir la misa, el padre bendice cada una de las imágenes que llevan consigo las personas, cada cuadrilla lleva a su imagen de San Isidro a “escuchar misa” y a recibir la bendición del párroco.

Una vez que concluye la celebración religiosa, las cuadrillas regresan en peregrinación con la imagen de San Isidro de vuelta a su oratorio privado. Cada cuadrilla celebra su imagen en la casa del dueño, ahí ofrecen comida y bebida a todas aquellas personas que acompañaron a misa, tradicionalmente se ofrece arroz, frijoles, mole, tamales y bebidas alcohólicas, algunas veces los festejos están acompañados de música en vivo, también se siguen tronando cuetes y las personas llegan a rendir culto con alguna ofrenda a la imagen.

Así concluye los festejos del santoral de San Isidro Labrador, sin embargo, las actividades no terminan aquí pues las cuadrillas seguirán preparándose para el segundo momento de la fiesta que corresponde al Paseo de la Agricultura o Paseo de San Isidro Labrador del que se hablará más adelante.

1.5. Feria de San Isidro

Además de los festejos religiosos del santoral de San Isidro y de las celebraciones que cada una de las cuadrillas organiza durante el novenario y el día 15 de mayo, se lleva a cabo la Feria de San Isidro, la cual ha alcanzado una gran difusión en los últimos años.

De acuerdo con la investigación realizada por Cardona en el 2002, la primera feria comercial de San Isidro fue en el año de 1979 y fue González López, perteneciente a la cuadrilla Díaz del barrio de San Mateo, quién la organizó (Cardona, 2002: 25-26). Por su parte, Carrillo da cuenta de que la primera feria de San Isidro fue realizada en 1976, la cual consistía en una fiesta pequeña a la que no se le dio mayor difusión (Carrillo, 2006: 127). Fue hasta el año de 1991, cuando el ayuntamiento de Metepec comienza a promover la feria dándole una mayor difusión. En este sentido, César Camacho Quiroz, presidente de Metepec en ese año, comenta

La intención era tomar como base el Paseo de San Isidro, tradición de enorme arraigo popular, ciudadano y religioso, tomarlo como eje, para que alrededor del mismo hubiera una feria que atrajera a los ganaderos y hubo corridas de toros y peleas de gallos, más allá de apetitos personales, es un poco la visión de quien quiere atraer

gente al municipio y creo que resultó exitoso (Comunicado personal de César Camacho Quiroz, el 13 de abril de 2021).

Actualmente la feria de San Isidro es gestionada por el gobierno municipal, quien abre una convocatoria por el mes de febrero para la asignación de la persona física o jurídica que estará a cargo de la organización, difusión y ejecución de la Feria. De acuerdo con esta convocatoria para el año 2019, que fue la última feria realizada al momento de escribir este trabajo, la feria tuvo una duración de 18 días naturales iniciando el 30 de abril y concluyendo el 18 de mayo.

Esta feria se lleva tradicionalmente a cabo en el Recinto Ferial de Metepec, espacio diseñado para este fin; hasta hace algunos años se usaban las calles del centro de Metepec para instalar los juegos mecánicos de la feria, pero dadas las nuevas dimensiones se abrió el recinto ferial, en él se colocan los juegos mecánicos, el escenario para los conciertos y se asigna los espacios para la actividad comercial y artesanal.

A lo largo de los días que dura la feria se ofrecen conciertos de diversos géneros musicales, como banda, grupera, pop, rock, ska, etcétera. Dentro del recinto ferial se asignan espacios para las diversas actividades: se ofrecen espacios gratuitos para los artesanos de Metepec, también debe haber un espacio exclusivo para los conciertos, para el área de comida, para la venta de alcohol y para los juegos mecánicos, además se debe asignar un espacio para la exposición de los trabajos presentados en el concurso nacional de alfarería “Árbol de la vida”.

El costo de acceso a la feria no excede los 70 pesos y los asistentes pueden acceder con ello a las actividades que se organizan dentro del recinto; se establece un horario de 12:00 pm a 02:00 am.

La Feria de San Isidro es la más grande de Metepec, de ahí su importancia pues atrae una considerable afluencia de personas, no solo del municipio sino también de otros municipios vecinos que asisten a esta fiesta. Cabe agregar que dadas las dimensiones que ha alcanzado, la feria representa una derrama económica para el municipio.

2. Paseo de San Isidro Labrador

El Paseo de San Isidro Labrador o Paseo de la Agricultura es el segundo momento de los festejos a San Isidro; después de la celebración del *santoral el 15 de mayo*, comienzan los paseos en los pueblos antiguos de Metepec, cada pueblo tiene su propia organización para definir la fecha en la que lo llevara a cabo. El paseo de la cabecera municipal es el más grande del municipio, pues es donde se conjuntan las cuadrillas de todos los pueblos y barrios de Metepec, por sus dimensiones y la convocatoria que ha alcanzado se puede decir que es el paseo principal, aunque para los participantes de los distintos pueblos todos tienen igual importancia.

En esta segunda parte del capítulo 3 se describe y analiza el Paseo de San Isidro Labrador de la cabecera municipal de Metepec, para ello se exponen los rituales - procesión, pedir semilla, danzas-, los actores que participan -mayordomos, *mojiganga*, capitanes, *tlacuáleras*- y su forma de organización -cuadrillas y familias-.

2.1. Cuadrillas en honor a San Isidro Labrador

Cuando hablamos del Paseo de San Isidro, necesariamente nos remitimos a las cuadrillas, pues sin éstas prácticamente no habría paseo, pues son la base organizativa que sostiene esta práctica ritual de la tradición, son los que hacen posible que el paseo haya permanecido en el tiempo conservándolo en la memoria colectiva que transmiten de generación en generación. Así, podemos encontrar que ahora no sólo existen las cuadrillas tradicionales cuyo origen data de siglos pasados, sino además se incluyen cuadrillas de origen más reciente que han modificado la configuración de su organización.

En este sentido, es necesario definir que es una cuadrilla, para ello se toman los aportes de Fernández (2018) y Cardona (2002), quienes hacen una descripción de las cuadrillas a partir de entrevistas realizadas a dueños de las cuadrillas; cabe mencionar que estas descripciones se basan en la cuadrilla tradicional.

Una cuadrilla es una organización en principio familiar, pero en la que también pueden participar vecinos o personas con las que se tienen lazos de compadrazgo y es independiente de la iglesia; algunas cuadrillas están conformadas por hasta 600 miembros, sin embargo, el número de participantes puede variar año con año, ya sea

porque no todos participan consecutivamente o porque se vayan sumando más participantes, pues hay apertura para la gente que desea integrarse a una cuadrilla. La cuadrilla está conformada por el dueño de la cuadrilla (que es a la vez el dueño de la imagen que encabeza el paseo), el primer mayordomo con su grupo de mayordomos, y el capitán que forma parte de la *mojiganga* (más adelante se describe el rol de la *mojiganga* y mayordomos); podemos decir entonces que las cuadrillas se dividen en dos grupos: el primero, el de los mayordomos, hace alusión a la seriedad de la celebración, mientras que el segundo, la *mojiganga*, es la parte festiva del paseo. Toda cuadrilla gira en torno a una imagen de San Isidro, que es el símbolo sagrado que une a sus miembros y sustenta la existencia de la cuadrilla.

Además de las cuadrillas tradicionales, ahora también podemos observar cuadrillas que no necesariamente cumplen con esta estructura, un ejemplo de ello es la cuadrilla La Providencia, que está conformada por un grupo numeroso de jóvenes, adultos y niños que participan en un solo grupo, con elementos, como el baile, la música el vestuario, más adaptados a la modernidad en la que desaparecen los personajes característicos de la cuadrilla tradicional, pero conservan el elemento central que sustenta el origen de la cuadrilla, la imagen de San Isidro.

Asimismo, encontramos cuadrillas que participan en un solo grupo, pero apegándose a lo tradicional, un ejemplo de ello es la cuadrilla Las *Tlacualeras* del barrio de San Mateo, perteneciente al Sr. Marcelo Hernández quien decidió formar una cuadrilla hace 20 años en el que todos sus integrantes (alrededor de 60 personas) participan únicamente vestidos del personaje de la *tlacualera* (Ublester, 2021).

Cabe preguntarse ¿por qué se les llama cuadrillas?, ciertamente el nombre de cuadrilla nos remite al origen del sistema hacendatario, cuya forma de organización de trabajo eran las cuadrillas. Claramente se puede identificar que el origen de la cuadrilla tiene su sustento en la forma de organización de la sociedad agrícola que fue Metepec; como ya se ha expuesto en el capítulo 2, desde el siglo XVII empiezan a aparecer las primeras haciendas cuyo auge lo encontramos durante el porfiriato, cabe recordar que más allá de ser una forma de organización, las haciendas constituyeron comunidades fuertemente significativas, pues era un espacio de sociabilidad ritual y festiva para sus habitantes.

En este caso, la teoría del *habitus* nos ayuda a explicar la persistencia de este tipo de socialización que trascendió una forma de trabajo ahora inexistente y que se sigue representando en esta práctica ritual. De acuerdo con Bourdieu (2007: 155), para entender una práctica se le debe devolver la necesidad práctica que la originó, es decir, las condiciones que originaron el *habitus*, en este sentido, fue la forma de socialización en las haciendas. Ahora, ya no se tiene esta forma de organización, sin embargo, el *habitus* al ser interiorizado de forma inconsciente ha mantenido y se sigue reproduciendo por los participantes en el paseo al ser transmitido de generación en generación, por lo que se mantiene en la memoria colectiva como una ideación del pasado agrícola.

Habitualmente las cuadrillas son heredadas de padres a hijos, aunque no siempre sucede de esta forma, una persona puede decidir formar una cuadrilla, por ejemplo, el Sr. Alfredo Arcos, al hablar sobre la cuadrilla de su tío comenta que ésta no fue heredada, sino que él decidió empezarla

Nos comenta mi tío que él desde pequeño pues siempre le gustó, él empezó, incluso sus primeros carros alegóricos eran, un carrito de madera como una avalancha y pues unas alcancías eran su yuntita y llevaban también su santito y ahí lo llevaba jalando y desde ahí él participaba (entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020).

Ahora su tío tiene una cuadrilla y participa en el paseo de Metepec y también en los de los demás pueblos, apegándose a la cuadrilla tradicional a pesar de ser una cuadrilla de creación más reciente.

Asimismo, encontramos cuadrillas como la Carrillo Estrada que tiene una antigüedad de 33 años; aunque es una cuadrilla aún joven, en comparación con algunas otras, el dueño de la cuadrilla, el Sr. Antonio Estrada, informa que él participaba desde muy pequeño con su familia y por ello decidió comprar una imagen de San Isidro, siendo sus nietos quienes lo motivarían a formar la cuadrilla y empezar a llevar a la imagen a los paseos apegándose a lo tradicional; en esta cuadrilla participan de 150 a 200 miembros año con año (TV urbana, 2017). En este caso, la cuadrilla no fue heredada por los padres, pero la tradición y la devoción a San Isidro sí, motivo por el cual el Sr. Antonio Estrada comenzó su propia cuadrilla, ya que la cuadrilla de sus padres fue heredada a su hermano Manuel Estrada.

El dueño de la cuadrilla es el que la guía, se podría decir que representa al dueño de la hacienda, es decir, la jerarquía más alta, dado que es quien posee el capital y las tierras, por lo que tiene que delegar responsabilidades a sus trabajadores. El capitán y primer mayordomo son los cargos que siguen en la jerarquía, por un lado, el capitán tiene a su mando a la *mojiganga* y el primer mayordomo a los mayordomos, ambos pueden solicitar a los demás miembros apoyo para realizar las actividades de la cuadrilla (Fernández, 2018: 55 y 68).

Entre las responsabilidades que tiene el dueño de la cuadrilla está el acudir a las sesiones de la Unión de Cuadrillas y Familias en honor a San Isidro, se encarga de llevar la imagen al novenario y ofrecer comida a los asistentes, asimismo, organiza los festejos del 15 de mayo y del paseo, él decide si se adornará carro alegórico, si habrá música en vivo, o la comida que se ofrecerá, dependiendo también de sus posibilidades económicas (Fernández, 2018: 69).

Dado que las cuadrillas como la de Manuel Estrada, son muy numerosas, se ha optado por pedir una cooperación a sus miembros para solventar estos gastos, para 2017 esta cooperación fue de \$200.00, esta cuota es voluntaria y el Sr. Manuel Estrada lleva un registro de sus miembros y lo que aportan, a todos los miembros registrados se les envía una invitación para que participen en el paseo y den su aportación voluntaria (Fernández, 2018: 81).

Los dueños de las cuadrillas cuentan con un oratorio privado dentro de su domicilio donde resguardan la imagen de la cuadrilla. En el caso de la cuadrilla Estrada, informan que la imagen tiene más de 200 años y ha pasado de generación en generación; en su casa, tienen un oratorio dedicado a esta imagen, en donde resguardan otras imágenes, aunque el oratorio es privado los miembros de la cuadrilla pueden acudir a visitar la imagen (Fernández, 2018: 76-77). Sin duda, encontramos que estos oratorios son una reminiscencia del contexto porfirista en el que las devociones se restringieron al ámbito privado.

Se puede señalar entonces que, la devoción a San Isidro no sólo se profesa a través de las festividades que se conmemoran entre mayo y junio, sino que, más aún, se encuentra en la vida cotidiana de los devotos en el oratorio privado. De acuerdo con Carrillo, los devotos han establecido un vínculo afectivo con la imagen, considerándolo “como una persona viva, ejemplo de ellos son las expresiones “Qué

oiga misa”, “no se vaya a enojar el santito”, “Le traemos sus gorditas para qué coma”, incluso se le atribuyen comportamientos como enojo y algunos devotos expresan que su imagen “Suda” durante las procesiones” (Carrillo, 2006: 118).

Ciertamente podemos observar aquí un vestigio de la cosmogonía prehispánica que consideraba como cosa viva sus objetos de devoción. Además, cabe recordar, que de acuerdo con Gruzinski (1994) durante la época virreinal las imágenes fueron esenciales en el proceso de cristianización, pues con la imagen las personas podían establecer nexos personales y directos que les permitía además liberarse de la institución católica, a través de la imagen se rompía la distancia entre el hombre y lo divino.

Los naturales se convencieron de la eficacia del culto a través de las imágenes en la resolución de problemas debido a los milagros que se les atribuían; del mismo modo, cada imagen de cada cuadrilla tiene su propia historia y sus propios devotos, quienes acuden con fe a los oratorios privados a pedir a San Isidro su favor, a pesar de ser todas representaciones del mismo santo, se consideran unas imágenes más milagrosas que otras. Así, las personas piden favores y a cambio llevan ofrendas o la promesa de participar en el paseo (Carrillo, 2006: 119).

Lo dicho hasta aquí demuestra la importancia que tienen las cuadrillas para poder realizar el paseo, pues es a partir de estas asociaciones que es posible llevar a cabo la celebración, pues son la base de su organización y su origen es tan antiguo como el mismo paseo. Además de las cuadrillas también participan otro tipo de agrupaciones, como es el caso del grupo de semana santa, pues también a otros grupos de la iglesia se les invita a participar, sin embargo, las cuadrillas son el eje principal de la fiesta.

Las personas que pertenecen a las cuadrillas consideran un privilegio poder formar parte de ellas y es un orgullo para los devotos ser dueños de la imagen o cuadrilla. Sin duda, este tipo de asociaciones nos permiten ver un claro sentido de pertenencia y de identificación con la cuadrilla, pues se entretejen lazos personales que giran en torno a un símbolo sagrado; asimismo, pertenecer a la cuadrilla les permite reconocer un “nosotros” frente al otro, al que observa y también hacia las otras cuadrillas.

2.1.1. Personajes de las cuadrillas

Las cuadrillas tradicionales, como ya se mencionó, están integradas por dos grupos de participantes: los mayordomos y la *mojiganga*, dentro de estos grupos existe una variedad de personajes que juegan cada uno un papel importante durante el paseo. Aunque con el paso de los años algunos personajes se han perdido, en las cuadrillas más tradicionales se sigue manteniendo la representación de éstos, así encontramos que el grupo de mayordomos está liderado por un primer mayordomo, y la *mojiganga*, por el capitán, a la vez, podemos encontrar en ésta otros personajes como la *tlacualera*, el *aguador*, el *garrochero*, el *gañán*, el *tlachiquero* y la *machorra*.

En tal sentido, una cuadrilla está completa cuando se compone por los dos grupos, por un lado, los mayordomos, que son los que van al frente, le dan seriedad al paseo y, por otro lado, la *mojiganga* que viene en segundo término, poniéndole un sentido festivo a la celebración. En cuanto al dueño de la cuadrilla, éste no participa en el paseo, lo observa desde su casa y prepara todo para recibir a la cuadrilla cuando concluya el recorrido, por ello delega la dirección de la cuadrilla durante el paseo a su primer mayordomo y primer capitán (Fernández, 2018: 66 y Cardona, 2002: 25).

2.1.1.1. Mayordomos

El papel que cumplen los mayordomos en el paseo es el de la seriedad, representan la solemnidad del paseo, el sentido religioso, pues son ellos mismos la representación de San Isidro, cuya imagen también es vestida con el vestuario de los mayordomos en algunas cuadrillas. Su vestimenta consiste en pantalón negro o falda negra en el caso de las mujeres, camisa blanca, algodón de terciopelo color rojo (que en algunas ocasiones puede llevar una imagen de la virgen o de San Isidro bordada con lentejuelas) y también llevan un morral o servilleta amarrada al cuello en el que resguardan los *tlaxcales* que reparten a los asistentes que observan el paseo.

Son ellos el grupo que encabezan el paseo detrás de la imagen de San Isidro, van guiados por el primer mayordomo, sobre él recae la responsabilidad de guiar a los demás, comúnmente la persona asignada como primer mayordomo, es una persona de confianza del dueño de la cuadrilla; el primer mayordomo además está a cargo del ritual de pedir la semilla y decir la relación.

En las cuadrillas más grandes podemos encontrar una participación de más de 250 mayordomos; participan en este rol hombres y mujeres de todas las edades, desde adultos, hasta jóvenes y niños, así podemos observar familias completas participando como mayordomos.

De acuerdo con el señor Alfredo Arcos, éstos representaban a los caporales, quienes dirigían la cuadrilla, por su parte, la Sra. Ángeles Guadalupe Ayala, informa que son los mayordomos quienes en el contexto de las haciendas y los ranchos se encargaban de la administración de la hacienda (TV urbana, 2017). En este sentido, se identifica la jerarquía de la organización de las haciendas, siendo el grupo de los mayordomos los de mayor jerarquía, después del dueño de la cuadrilla que representa el dueño de la hacienda, seguido por la *mojiganga* que son los peones, por ello este grupo sale primero en los paseos.

Hasta hace algunos años eran los mayordomos quienes participaban a caballo, actualmente es difícil ver a los mayordomos a caballo ya que esto implica un costo muy alto, pues tienen que arrendar los caballos cuyo costo se aproxima a los \$1,500, por lo que la presencia de mayordomos a caballo ha disminuido, ya que además de este gasto, también tienen que cubrir el costo de lo que ofrendan, en este caso los *tlaxcales* representan una suma de aproximadamente \$2,000. Se puede apreciar entonces que participar como mayordomo representa un alto costo para sus participantes (Fernández, 2018: 64).

Ciertamente los mayordomos cumplen un rol significativo dentro del paseo, pues con ellos está presente la solemnidad, la seriedad, la contraparte de la *mojiganga*; participar como mayordomo es un honor para los devotos, no obstante, hay algunas cuadrillas en las que se puede observar que ya no incluyen esta figura, por ejemplo, el caso de la cuadrilla La Providencia, aun así, son muchas las cuadrillas, que conservan esta tradición, pues es parte indispensable de su ritual.

2.1.1.2. *Mojiganga*

El término *mojiganga* ha tenido diversas acepciones que, en general, hacen referencia a lo burlesco, así encontramos que desde el siglo XVII se ha identificado a la *mojiganga* como “cosa ridícula con que parece que uno se burla de otro”; asimismo, se utilizó el término como sinónimo de “fiesta burlesca”; además, se define como

“género parateatral de procedencia popular” y, por tanto, también se denomina *mojiganga* al “tipo de compañías que intervienen en fiestas burlescas” (Buezo, 2005: 2-3).

Para Buezo, la definición que le parece más correcta para el término *mojiganga* es la que retoma y desarrolla el Diccionario vulgar de la Academia, con base en el Diccionario de autoridades, ya que proporciona una definición de la *mojiganga* callejera y de la teatral; respecto a la primera dice: “Fiesta pública que se hace con varios disfraces ridículos, enmascarados los hombres, sobre todo en figuras de animales”; a partir de estas primeras *mojigangas* se da paso a diálogos, tomando así la forma teatral, lo cual justifica la segunda definición que indica: “Obrilla dramática muy breve para hacer reír, en que se introducen figuras ridículas y extravagantes” (Buezo, 2005: 3).

Es por ello por lo que la *mojiganga* se define como tal dentro del Paseo de San Isidro, ya que representa el contenido festivo, alegre y profano del paseo, en ella se pueden observar diversos personajes que representan a los peones de las haciendas y van comandadas por un capitán. Como se describirá más adelante, tiene un sentido burlesco de los trabajadores hacia el patrón, lo que se observa en los diálogos que se establecen a lo largo del recorrido.

La vestimenta de la *mojiganga* puede variar, aquí los participantes tienen más libertad en el tipo de vestuario, pero tradicionalmente se visten con pantalón de rayas, camisa vaquera, en la que algunas veces llevan atado un moño tricolor al cuello, usan sombrero de ala ancha y botas de hule. También hay algunas cuadrillas que usan pantalón de mezclilla y playera con saco o chaleco, usualmente esta ropa la llevan desgarrada en tiras; en algunos casos también usan máscaras.

Un elemento significativo de la *mojiganga* es que llevan atados a las botas una pulsera hecha con fichas de refresco que las hacen sonar al momento de bailar, de acuerdo con la Sra. Ángeles Guadalupe Ayala, integrante de la cuadrilla Carrillo Estrada, las fichas simulan las espuelas, además de que con ellas le dan un sentido de alegría al paseo (TV urbana, 2017). En este sentido, las fichas a modo de espuelas se convierten en un elemento simbólico susceptible de uso ritual al ya no tener un uso práctico (Hobsbawm, 2002: 10).

El capitán es quien dirige la *mojiganga*, por lo que representa la autoridad, el capataz de la hacienda que dirige a los peones para que trabajen la tierra; en el ritual se observa que hay una relación de respeto hacia él, pero a la vez hay una burla de los trabajadores hacia su jefe, lo que se manifiesta en el diálogo que establecen en su recorrido, como se verá más adelante (Fernández, 2018: 70). El capitán lleva el látigo con el que puede azotar a sus trabajadores en caso de que éstos no cumplan con sus labores (Fernández, 2018: 71).

De acuerdo con Fernández, los personajes que se representan en la *mojiganga* son los siguientes, aunque algunos ya se han perdido:

- Aguador, quien tenía la encomienda de acercar el vital líquido. Recordar que, en el pasado rural, las redes de agua potable eran escasas, por tanto, estas personas cubrían un papel primordial más en una hacienda, en la que había que abastecer a los peones.

- Garrochero, tenía la encomienda de cuidar el ganado.

- Gañán, persona que guiaba la yunta en el campo.

- Machorra, era la mujer que entraba al campo a trabajar junto a los hombres. La representación ritual, es un hombre que se viste de mujer y ocupa los primeros lugares de la formación en la *mojiganga*.

- Tlachiquero, persona que se encargaba de raspar el maguey, para realizar pulque, este personaje presenta la característica de potar el acocote, con el que se extrae el aguamiel del maguey.

- Tlacualera, era la esposa del gañán, quien le apoyaba a guiar la yunta en la parte frontal, mientras el esposo o “gañán” arriaba por atrás de la yunta (Fernández, 2018: 65).

El personaje de la *tlacualera*¹⁶ es el más emblemático del paseo pues son hombres vestidos de mujer a la usanza campesina. Tradicionalmente su vestuario consiste en falda larga, blusa de tela brillante o blusa tipo campesina bordada de flores, mandil, huaraches, trenzas largas y sombrero, además llevan en el brazo o en la espalda cargando una canasta.

La participación de las mujeres era muy importante en las labores del campo, por ello es tan representativa en el paseo, pues era la esposa del gañán, que lo ayudaba a

¹⁶ El nombre de *tlacualera* viene de *tlakuali* que significa comida. (Cardona, 2002: 125).

arar la tierra; de acuerdo, con el párroco Vicente Peñaloza Heras de la parroquia San Juan Bautista, el papel de la mujer en estas labores era sumamente importante, pues “la yunta abría la tierra, el hombre con la coa abría la tierra y la mujer depositaba la semilla” (Entrevista realizada al padre Vicente Peñaloza Heras por el canal de YouTube: Metepec, el municipio más chingón, 2016); además de esta labor, era la mujer quien llevaba de comer al campo, por ello cargan con la canasta en la que llevaban la comida. Asimismo, la mujer representa la fertilidad de la tierra.

Existen varias versiones que explican por qué son los hombres quienes representan a la mujer en el paseo. De acuerdo con Fernández (2018: 66), esto se debe al hecho de que antiguamente no se les permitía a las mujeres aparecer en este tipo de desfiles, por ello los hombres la representaban.

Por otro lado, el párroco Vicente, comenta que debido a que en el paseo se tenía que controlar a los animales con los que se desfilaba, únicamente se incluía a los hombres, pues resultaba riesgoso para las mujeres participar, con el peligro de salir lastimadas. No obstante, no se podía ignorar la importancia que tenía el papel de la mujer en las labores agrícolas por lo que era necesario incluirla de alguna manera y entonces surge la *tlacualera* como un homenaje a la mujer trabajadora de campo.

Actualmente las mujeres ya participan en el paseo, tanto en la *mojiganga* como en los mayordomos, sin embargo, los hombres siguen representando este personaje, aunque en algunos casos el vestuario ya se ha modificado.

Sin duda, la *mojiganga* es un elemento indispensable dentro del Paseo de San Isidro, pues refleja la forma de organización de las haciendas y los roles que cumplía cada trabajador en el campo, elementos que denotan la ritualidad agrícola. Sin embargo, actualmente hay cuadrillas en las que estos grupos y personajes ya no existen, como es el caso de la cuadrilla La Providencia o la Salinas, en la que sus participantes visten de forma homogénea sin distinción, elaborando vestuarios que no tienen ninguna relación con las labores del campo. En el caso de la primera, sus vestuarios son diseñados cada año con diferentes temáticas, así, han participado como piratas, arlequines y vikingos, del mismo modo se puede observar que para la temática de piratas vistieron con este mismo traje a su imagen de San Isidro; la segunda, la cuadrilla Salinas, presenta un vestuario estilo norteco. Cabe agregar que a pesar de

la modificación de sus vestuarios mantienen la tradición de llevar con ellos cargando los estandartes de San Isidro con el nombre de sus cuadrillas.

2.2. Desarrollo del Paseo de San Isidro Labrador

El Paseo de San Isidro o Paseo de la Agricultura es el segundo momento de las prácticas rituales que se realizan a San Isidro; esta práctica ritual revela un sistema simbólico a través del cual se identifican las personas que participan en él, así encontramos en el paseo un conjunto de elementos que le dan vida a esta práctica. Se observa que esta última parte de la fiesta tiene dos momentos: primero, el ritual de pedir semilla y, segundo, el recorrido que se lleva a cabo por las calles principales de Metepec; asimismo, al día siguiente se entregan los santos y es entonces como cierran los festejos a San Isidro. En este apartado se expone una descripción de las prácticas que se realizan durante este ritual y los símbolos que están presentes en sus personajes, vestimentas, danzas y también en sus yuntas, retablos y carros alegóricos.

2.2.1. Pedir semilla

El primer momento del Paseo es el ritual de “Pedir Semilla” y son los mayordomos los que se encargan de llevarlo a cabo. Este ritual se lleva a cabo por la mañana, los mayordomos salen de la casa del dueño de la cuadrilla y visitan las casas de las personas que abren sus puertas para recibir la relación con la ofrenda a cambio de otorgarles la semilla.

Trasportándonos al contexto de las haciendas esta es la parte en la que el dueño de la hacienda envía a sus trabajadores a pedir semillas para ser sembradas en sus tierras, denota un claro sentido de solidaridad entre cuadrillas, ya que asimismo el dueño de la cuadrilla coloca un altar afuera de su casa con la imagen de San Isidro para recibir la relación de semilla.

El ritual consiste en tocar a la puerta de las personas que ya los esperan, saludar de mano al dueño, se le dice la relación de semilla y entonces el dueño deposita las semillas en el morral, a cambio el mayordomo le ofrece una gordita de maíz, de esta manera, el dueño de la casa ofrece una semilla para sembrar y el mayordomo ofrece un producto hecho a base de esa misma ofrenda, es una relación de intercambio

mutuo. Aunque en los últimos años los productos que se ofrendan pueden variar, entregando productos procesados, es claro el simbolismo de esta relación (Fernández, 2018: 98-99 y Cardona, 2002: 133).

De acuerdo con Cardona (2002: 129), en este ritual se establecen las relaciones de poder entre el hacendado y los campesinos, quienes tienen la fuerza de trabajo, mientras el hacendado tiene los recursos, así el campesino recibe las semillas para trabajar y una vez que la tierra produce pueden ofrendar un producto surgido de su trabajo para pagar el favor recibido.

Fernández (2018: 100-101), recupera algunas oraciones que se usan para decir la relación las cuales son transmitidas de generación en generación de forma oral, éstas pueden variar en cada cuadrilla:

Relación de San Isidro

A la orden de usted señor mío. Dios guarde a usted muchos años, se libre usted los tres días de pascua de pentecostés, o sea la venida del Espíritu Santo, en compañía de nuestro Patrón, San Isidro Labrador.

Así como celebro a Dios en los cielos, le hago a usted presente, que llegamos a esta festividad que venimos celebrando año tras año, más que por deuda.

Estilo y ceremonia del tiempo; yo cumplo con mi mayor obligación con usted y por consiguiente, le reduciré a usted con toda su familia que usted quiere y merece, así como corporales, espirituales y temporales.

Aumento la gracia, logre usted de mi amistad y mi estimación que se previne, le pido a Dios de los cielos que de lo alto baje del espíritu Santo y quede en compañía de vuestra Merced.

Señor Mío, usted apetezca una cortedad de las que apetecieron mis operarios en el campo, me alegraría yo en el alma si otra cosa fuera para usted, deseándole la felicidad como son mis deseos y que la paz de Dios quede con usted.

Relación de la semilla

Alabo a Dios en esta santa casa apostólica y romana, señor yo no vengo de rancho ni de hacienda si no vengo haciendo mandato de nuestro patrón señor San Isidro Labrador que si tiene la bondad de mandarle 40 gramos de semilla para regarla en su sementera y cuando venga la planta será recompensa de usted, señor apetece una pequeña cortedad de las que apeteció nuestro señor San Isidro Labrador, me agradaría que otra cosa fuera para obsequio de nuestra merced señor, me voy me despido de usted y que dios quede con usted.

Relación de Saludo

A la orden de usted señor, dios guarde para muchos años y celebre los tres días de pentecostés así como dios lo celebró en el cielo, le hago a usted presente la festividad que venimos celebrando año por año o ceremonia del tiempo, señor yo cumplo con mi mayor obligación con usted su familia que quiere, merece como corporales espirituales y aumentos de fe, le pido a dios de los cielos que de lo alto baje la gracia del espíritu santo y quede en compañía de vuestra merced, señor apetece una pequeña cortedad de las que apeteció nuestro patrón señor San Isidro Labrador en el campo con usted, me alegraría en el alma si otra cosa fuera para obsequio de nuestra merced señor me voy me despido y que dios quede con usted (Fernández, 2018: 100-101)

Después de que se ha dicho la relación es cuando el dueño de la casa deposita las semillas en el morral de los mayordomos; la última casa que visitan es la del dueño de la imagen, quien, después de decir la relación, les ofrece de almorzar a sus mayordomos y entonces concluye esta parte del ritual que manifiesta una clara relación de solidaridad y lazos comunitarios que están presentes desde la época prehispánica. Además, denota el contexto de las haciendas y la importancia que tiene para sus participantes el pasado agrícola que resguarda su memoria colectiva.

2.2.2. Día del Paseo de San Isidro

El día del paseo es una fecha esperada por sus participantes, quienes se han preparado con meses de anticipación para poder recorrer las calles de su pueblo de Metepec, para mostrar la tradición centenaria que resguarda su memoria colectiva transmitida por sus antepasados, la cual les permite recordar su pasado agrícola y reactualizar su devoción al que es su santo patrón San Isidro, a quien agradecen la comida que les dio durante todo el año a la vez que le piden por que ésta no falte el año siguiente. Los participantes dan lo mejor de sí en cada uno de los bailes que ofrecen al público que los observa, sin importar el cansancio físico que esto implique, su fe los guía en la práctica ritual que los hermana con sus compañeros de cuadrilla con quienes se identifican al compartir una misma cosmovisión.

El Paseo de San Isidro no tiene una fecha específica para su realización ya que ésta se relaciona directamente con la semana santa, realizándose el martes siguiente al

día de Pentecostés. De acuerdo con el párroco Vicente Peñaloza Heras, después de realizar el primer paseo, que se hizo como agradecimiento por las lluvias que mandó San Isidro ante la sequía que aquejaba a la población, los paseos se siguieron realizando hasta caer en el desorden a causa de las bebidas embriagantes; por ello, el sacerdote les llamó la atención a los pobladores, ya que se profanaba el tiempo pascual -pues el 15 de mayo está dentro de este tiempo-, por lo que les indicó que permitiría la realización del paseo pero fuera de este periodo santo que concluye con el domingo de pentecostés, cincuenta días después del domingo de pascua. Así, el paseo se podía realizar al día siguiente, pero dado que los lunes las calles principales de la cabecera municipal son ocupadas por el mercado, se acordó que fuera el martes. Normalmente esta fecha toca en la última semana de mayo o primeras semanas de junio (Entrevista realizada al padre Vicente Peñaloza Heras por el canal de YouTube: Metepec, el municipio más chingón, 2016).

Las cuadrillas comienzan a formarse desde el día anterior al paseo, van a apartar su lugar en la fila, por lo que desde las 8 pm empiezan a llegar los carros, para quedarse a pernoctar en sus autos y a convivir con otras cuadrillas (Fernández, 2018: 98).

Al día siguiente, la celebración inicia con la ceremonia litúrgica que se lleva a cabo a las 10:00 am, una vez que el padre da la bendición, las personas comienzan a ocupar sus lugares para poder iniciar con el recorrido, que es encabezado por la imagen de la parroquia seguido por la imagen de la familia Leyva Rossano, por ser la imagen más antigua (TV Urbana, 2017). El recorrido comienza en la calle Vicente Guerrero, se recorre el centro de Metepec pasando por sus seis barrios, lo cual implica aproximadamente 6.5 kilómetros (Fernández, 2018: 104).

En el paseo, cada cuadrilla tiene derecho a introducir tres carros, que pueden ser camionetas, autos, bicis, motos o algún medio de transporte que elijan de acuerdo con sus posibilidades materiales. En este paseo participan cuadrillas de los barrios y de los pueblos de Metepec, además, la Unión de Cuadrillas en Honor a San Isidro, también extienden la invitación a otros municipios vecinos para que participen, por lo que vienen personas de Ixtapan, Chalma, Tonatico, Villa Guerrero, Toluca, por mencionar algunos (TV Urbana, 2017).

Las cuadrillas toman sus posiciones para iniciar el paseo, cada participante identifica en qué lugar de la formación le corresponde, en las cuadrillas más tradicionales se

establece el siguiente orden: primero, la yunta de bueyes que llevan en su yugo cargando un retablo que está elaborado con semillas y que viene dirigido por la pareja del gañán y la *tlacualera*; segundo, la imagen de San Isidro, que puede ir en una camioneta adornada con flores o en el carro alegórico, cada cuadrilla elige sus medios, detrás de la imagen viene la banda tocando y las *tlacualeras* bailando, luego viene el grupo de mayordomos formados en dos filas y guiados por el primer mayordomo, por último, la *mojiganga*.

Esta formación puede variar en cada cuadrilla, en las cuadrillas en la que desaparecen estos grupos y personajes, como es el caso de la cuadrilla La Providencia y Salinas, llevan un camión con el sonido y la imagen a la cabeza y enseguida todos los participantes de la cuadrilla con la formación que ellos previamente han ensayado, que usualmente es en filas.

Durante el paseo, los participantes van dando una ofrenda a los espectadores, esta ofrenda usualmente la proporcionan los mayordomos, aunque la tradición era dar los gorditas de maíz o *tlaxcales*, actualmente las ofrendas pueden variar, hay personas que dan frutas, galletas o dulces, cada participante elige lo que esté de acuerdo con su posibilidad económica.

De acuerdo con Cardona (2002: 125), el paseo simboliza la unión de los barrios de Metepec y agregaría de sus pueblos, pues denota una clara unión en la que se establecen lazos de solidaridad entre los que fueron sus pueblos de visita en la época virreinal. Por otro lado, también refiere el autor que se relaciona con el recorrido que cada mañana hacía San Isidro para visitar todas las iglesias de Madrid.

Por su parte Carrillo (2006: 117), propone que el paseo es una forma en la que el pueblo puede expresar libremente su devoción, en este ritual los participantes entablan una relación más cercana con el santo, que se vuelve parte de ellos, lo cual es mostrado con orgullo durante el recorrido. Quizá esta expresión la podemos observar en la forma en como visten a sus imágenes de busto, que son arregladas muchas veces con el mismo vestuario de sus participantes, así podemos observar durante el paseo como desfilan imágenes vestidas de caporales, charros, mayordomos, o como pirata en el caso de la cuadrilla La Providencia, que tomó esta temática en el Paseo de San Isidro de 2019 y vistió a sus imágenes con el mismo diseño de vestuario que usaron todos los miembros.

A lo largo del recorrido los mayordomos van caminando, pues como ya se ha mencionado son la parte que simboliza solemnidad, aunque anteriormente se dice que hacían una danza formados en filas que simbolizan los surcos y se relacionaba con la colocación de la semilla en la tierra, pero en los últimos años ya son pocos los que lo hacen (Cardona, 2002: 125).

En el caso de la *mojiganga*, el baile y los gritos no pueden faltar, pues hay que recordar que representan la alegría y júbilo de la celebración, así es que van bailando al ritmo del violín haciendo sonar las fichas de refresco que llevan atadas a los pies. En esta danza también se simboliza la agricultura, aunque los movimientos son más enérgicos tanto de pies como de manos, se forman en filas y van avanzando en zigzag como si fueran caminando entre los surcos, avanzan hacia el frente y después regresan saliendo por el lateral exterior a la cuadrilla, y después vuelven a regresar, pero ahora por el lateral interior. Al centro van las personas que van cargando los estandartes que llevan la imagen de la cuadrilla con el nombre que los representa. Mientras van danzando van gritando o diciendo la relación de la *mojiganga*:

- Capitán; “En el nombre sea de Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo, vamos a dar una vuelta a las labores para ver si esa buena para verificar, las mañanas que así como vamos entrando vamos saliendo parejos por parejos que no venimos a apostar carreras ni porquerías, porque para correrías conmigo basta. Saben que el amo se vale de mí y ustedes de la ocasión muchachos” - Los trabajadores contestan: ¡Eso lo vamos a ver! - Capitán: “Ese montón redondo, redondo como una esfera, la tierra, para dentro la hierba para afuera, el amo se vale de mí y ustedes de la ocasión muchachos - Los trabajadores contestan: ¡Eso lo vamos a ver! (Fernández, 2018: 106).

Esta relación expresa la relación del trabajador con su capitán, quien presume de ser muy buen trabajador y por ello estar al mando, mientras que los demás peones le contestan de forma burlona, en este sentido, se ridiculiza así la figura del capitán. También la posición que ocupan en la fila de la *mojiganga* se relaciona con el nivel de experiencia que tengan los participantes para ir al frente, en medio o atrás, por lo que representa un orgullo el lugar que ocupan (Fernández, 2018: 109).

Esta relación y esta danza puede ser distinta en cada cuadrilla, ya que sus integrantes pueden elegir como participarán, aunque ésta representa la forma tradicional de

hacerlo. En el caso de la cuadrilla La Providencia, ellos realizan una danza tribal¹⁷ con una coreografía ensayada previamente meses atrás, por su parte la cuadrilla Salinas, utiliza música nortea y también participan con una coreografía, también hay cuadrillas que llevan otro tipo de música como sonidera, cumbia o salsa.

En el caso de la música, también se escuchan diferentes ritmos, hay cuadrillas que contratan banda y van bailando con ésta; muchos otros rentan un sonido para que les toque la música que necesitan para sus coreografías. En la *mojiganga* tradicionalmente el baile se hace únicamente al ritmo de violín.

El paseo concluye aproximadamente a la media noche cuando terminan de pasar las últimas cuadrillas o familias; la hora en que regresa cada cuadrilla dependerá de la posición que ocuparon en el paseo. Al llegar a la casa del dueño de la cuadrilla, realizan por última vez su danza con dirección al altar, aunque la imagen no esté colocada ahí, dado que ellos la llevan consigo al sacarla al paseo; su llegada simboliza la llegada a la hacienda después de una cansada jornada de trabajo, su agotamiento físico les otorga el derecho de ingresar a ella, una vez que finaliza el ritual el dueño de la cuadrilla ya los espera para ofrecerles comida como agradecimiento por su labor (Fernández, 2018: 112).

2.2.3. Retablos, yuntas y carros alegóricos

El día del Paseo de San Isidro, las calles de Metepec se llenan de color y creatividad gracias a las cuadrillas que han preparado con esmero sus yuntas y carros alegóricos que las recorren. Como cada elemento del paseo, la realización de los retablos, las yuntas y los carros alegóricos son decisión de cada cuadrilla, ellos eligen, de acuerdo con los recursos con que cuentan, lo que pueden preparar para el recorrido.

Así, hay cuadrillas que llevan su yunta que va cargando un retablo, algunas otras llevan su camioneta adornada con flores donde llevan la imagen, también hay quienes llevan tractores o carros alegóricos más elaborados con alusión a la agricultura; la variedad es extensa por lo que el espectador puede disfrutar por horas del paseo observando la diversidad de diseños.

¹⁷ Para observar la danza de la cuadrilla Providencia "Paseo de San Isidro 2018 | Metepec | Cuadrilla La Providencia" vídeo de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=5Da0vO7WOHo>

Las yuntas representan uno de los símbolos más importantes del paseo, pues, por un lado, están relacionadas directamente con el trabajo agrícola y, por el otro, se vincula con uno de los milagros más emblemáticos de San Isidro en su oficio como labrador: la yunta guiada por un ángel. Las yuntas son las que encabezan la formación de la cuadrilla, son guiadas por el gañán y la *tlacuatera* y van cargando en el yugo el retablo con la imagen de San Isidro; su adorno puede ir decorado con papeles de colores, listones y diversas semillas, con las que elaboran collares que llevan al cuello.

Dado que en Metepec ya no hay muchos terrenos para siembra y pocas personas se dedican a la agricultura, las yuntas son rentadas exclusivamente para el paseo y son traídas de otros lugares, pues es difícil conseguirlas en Metepec, por tal motivo los participantes se dirigen a Chalma, Villa Victoria o Malinalco en busca de la yunta que usarán para el paseo.

De acuerdo con el Sr. Eusebio Chávez, quien ha participado como mayordomo, rentar los bueyes implica un gasto considerable y depende de que tan grandes y bonitos estén los animales el costo puede variar desde \$1,500 hasta \$4,000 (Entrevista realizada el 10 de septiembre de 2020).

No obstante, también se halló que hay cuadrillas que tienen su propia yunta, como es el caso de la cuadrilla de Las *Tlacualeras*, en la que informa el dueño de la cuadrilla que él es el propietario de la yunta que saca en los paseos por lo que no es necesario rentarla (Eblester, 2021).

Para los participantes es significativo llevar una buena yunta durante el paseo por lo que asumen el gasto que implica como necesario, aunque resulte elevado; por otro lado, también hay cuadrillas que han optado por la opción del uso de caballos haciendo la función de la yunta.

Un segundo elemento que resulta esencial para las cuadrillas es el retablo con la imagen de San Isidro que llevan cargando en el yugo las yuntas; tradicionalmente es elaborado con diversas semillas como haba, lenteja, maíz, frijol, arroz, entre otras; su elaboración es compleja pues con gran detalle los participantes van colocando las semillas dando color y forma a la imagen de su elección, que pueden ser pasajes de la vida y milagros de San Isidro o elaborar sus propios diseños conjugando la imagen de San Isidro con algún elemento de Metepec, por ejemplo, un retablo muestra la iglesia del calvario de Metepec con San Isidro al frente, además, en algunos retablos

se agregan textos como “Metepec pueblo de cultura y tradiciones” o “Metepec Pueblo Mágico”.

El diseño de los retablos depende de la creatividad y originalidad que cada realizador le quiera impregnar, entre más detallado esté el cuadro, más tiempo se tiene que invertir en su realización, quizá por ello, algunas personas han optado por el uso de otros materiales, ahora muchos retablos son elaborados con diferentes tipo de papel en lugar de utilizar semillas.

Un tercer elemento son los carros alegóricos, que es en donde llevan la imagen de San Isidro, como en los casos anteriores, podemos encontrar carros que destacan por su complejidad y también los que son adornados de manera más sencilla, dependiendo de la creatividad y recursos que tenga la cuadrilla o familia.

En su mayoría, los carros alegóricos son montados en camionetas o en carretas jaladas por la misma yunta, por un tractor o por cualquier otro vehículo. Los diseños son variados, cada uno elige los elementos simbólicos que conformarán la alegoría a la agricultura, desarrollando su creatividad, es usual encontrar la representación de milpas con la yunta de bueyes en ella y alrededor adornos hechos con semillas y huacales de madera con mazorcas de maíz en su interior.

En muchos carros alegóricos llevan a los niños vestidos de mayordomos o de *tlacuateras*, que van entregando dulces o frutas a los espectadores. Asimismo, se pueden observar carros que llevan maquetas más elaboradas representando un símbolo religioso o agrícola, por ejemplo, la elaboración de la parroquia de San Juan Bautista o una mazorca gigante que va girando y también hay quienes llevan un altar a la imagen, lleno de flores, papeles de colores y globos.

Se puede observar a través del diseño de las yuntas, retablos y carros alegóricos el esfuerzo y trabajo que ponen los participantes en la elaboración de cada uno de los elementos, lo cual implica inversión de tiempo y dinero, que invierten con gusto, pues para ellos es significativo mostrar algo novedoso y diferente, como lo comenta el Sr. Alfredo Arcos:

El año pasado que sí hubo paseo, con mi papá estuvimos trabajando en rehabilitar un tractor que era propiedad de mi abuelo, es un tractor pero ha de ser como modelo 50 y tantos y sí nos costó trabajo porque ya conseguir piezas y todo y echarlo andar pues nos costó como dos o tres años de estar ahí, pues nomás por el gusto de llevar algo

concerniente a la agricultura ... ese tractor es un modelo 52, de esos ya no hay, son muy difíciles de encontrar, y lo que nosotros hemos tratado es de sacar algo también novedoso, que sea novedoso para la gente, porque pues sí realmente es un gusto nada más, porque o sea si nos dan regalos y todo pero, hay mucha gente que nos dice, que si lo hacemos por el interés de ganarnos un premio o algo, no pues créeme que lo que muchas veces uno se gasta ahí, ni siquiera para lo que te llegan a dar, o sea pues tratar de sacar siempre algo novedoso, algo distinto, algo que le llame la atención a la gente (Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020).

Resulta importante para muchos participantes sacar algo distinto cada año que logre sorprender a los espectadores, pero que esté relacionado con la agricultura para respetar la esencia de la fiesta.

Por su parte, el ayuntamiento, a través de la Dirección de Cultura, ha organizado desde el 2013 el concurso del Paseo de la Agricultura en Honor a San Isidro Labrador con la intención de promover el uso de los elementos tradicionales en el diseño de éstos, a la vez que difundir el patrimonio intangible de Metepec.

Hasta hace algunos años el concurso se dividía en tres categorías: I): retablos elaborados con semillas, II): yuntas y III): carros alegóricos. Sin embargo, la última convocatoria que fue para el paseo de 2019, estas categorías se modificaron, quedando de la siguiente forma: I): yuntas y retablos, II): carros alegóricos y III): *mojigangas*; es decir, se juntó la categoría uno y dos y se agregó la tercera para premiar también a las *mojigangas*.

Anteriormente se les daba una mayor importancia a los retablos, pues sólo se premiaban a los cinco primeros lugares y los premios iban de \$20,000 para el primer lugar y \$5,000 para el quinto, y a las otras dos categorías, es decir, las yuntas y carros alegóricos, se les daban premios de \$3,000 a quince participantes (estas cantidades hacen referencia a la convocatoria 2014). Para el último concurso, se premió a todos con la misma cantidad, la cual fue de \$4,000, se repartieron 15 premios a yuntas y retablos, 12 para carros alegóricos y 5 para las *mojigangas*. Para poder participar en este concurso, los participantes deben registrarse con anticipación al paseo (Metepec, 2019).

Además de los premios que se otorgan a los que deciden participar en alguna categoría, también se entregan obsequios a todos los participantes, los regalos se

relacionan con las labores del campo, por ejemplo, herramientas para la labranza. Estos premios son otorgados igualmente por el ayuntamiento, así como en algunos casos también hay donaciones por parte del sector privado.

2.2.3. Entrega de santos

La entrega de los santos se realiza al día siguiente del paseo, es decir, el día miércoles. De acuerdo con Fernández (2018: 113), esta actividad es tan importante como el mismo Paseo de San Isidro. El ritual comienza a las 8 am, sale igualmente de la casa del dueño de la cuadrilla y se visitan las casas que se visitaron el día anterior para recoger la semilla pues ahora es el momento de entregarla.

A fin de entregar la semilla, llegan a la casa donde ya los esperan sus anfitriones con el espacio adecuado para que puedan realizar la danza ritual para entregar la semilla, aquí participan menos mayordomos, dado que muchas personas no se pueden ausentar de sus trabajos dos días seguidos (Fernández, 2018: 113).

La danza que se ofrece consiste en colocarse en dos filas frente a la imagen, estas filas representan los surcos de la milpa, van bailando al mismo tiempo que van avanzando, así, el primero de la fila llega al altar donde deposita las semillas que fueron recogidas, saluda de mano al dueño y se regresa por el lado contrario al final de la fila. El paso que marcan para avanzar es de zapateo suave hacia los lados de forma intercalada, son ocho tiempos, dan un giro hacia la derecha, se hincan y dan un giro hacia la izquierda y se vuelven a hincar, al mismo tiempo van meneando su sombrero con movimientos ligeros de arriba abajo, adentro del sombrero llevan las semillas que van a depositar en el altar.

Una vez que han pasado todos los de la fila, las filas se colocan frente a frente y cambian el paso, este consiste en abrir y cerrar los pies en ocho tiempos, y después giro a la derecha, vuelven a marcar ocho tiempos y ahora giran a la izquierda, simbolizando el abrir la tierra en los surcos y depositar la semilla; después de dar los dos giros avanzan zapateando, los de la derecha avanzan hacia la fila de la izquierda y éstos hacia atrás, y luego a la inversa en la siguiente repetición, después de una tercera repetición ambas filas avanzan en círculo, hacia un lado y luego hacia el otro.¹⁸

¹⁸ Para observar la danza de la semilla véase “Cuadrilla Manuel Estrada Metepec” vídeo de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=1j2k7lQmaKI>

Así es como concluyen las celebraciones de San Isidro, con este ritual se cierra el ciclo que inició en el mes de mayo. Ahora sus participantes han reforzado sus creencias y han reactualizado su calendario sagrado, la fiesta religiosa les ha restituido la dimensión sagrada de la vida, al consagrar su tiempo y espacio, ahora su fe a San Isidro les asegura buenos tiempos y esperaran al siguiente año para repetir el ciclo ritual.

2.3. Paseos foráneos

Se les conoce como paseos foráneos a los paseos de los pueblos de Metepec y también se incluyen en ellos a los paseos de Toluca, en los que participan las cuadrillas de Metepec. Ninguno de estos paseos tiene una fecha definida para su realización, cada año se mueve el día en que se realizan y empiezan desde el 15 de mayo; se escoge el día domingo para su realización, por lo que hay domingos en los que puede haber dos paseos en distintos pueblos, cada cuadrilla elige a cuál acudir, muchas veces esta decisión está relacionada con algún lazo familiar o de compadrazgo; en total son de 4 a 6 domingos de paseos (Fernández, 2018: 75).

Estos paseos tienen una duración menor a la del paseo de la cabecera municipal, esto se debe a la afluencia de gente, aunque también pueden prolongarse. Usualmente los primeros en ocurrir son el de Santa Ana Tlapaltitlán y el de Sta. María Magdalena Ocotitlán, después el de San Jerónimo Chicahualco, el de San Felipe Tlalmimilolpan, luego el de San Gaspar Tlahuelilpan, San Bartolomé Tlatelulco, San Miguel Totocuitlapilco y San Francisco Coaxusco.

Este orden puede variar debido a la organización que las iglesias de cada pueblo llevan a cabo, es decir, no existe una coordinación entre un pueblo y otro para las fechas, ya es decisión de los organizadores, por ejemplo, para San Jerónimo se hace el domingo siguiente al 15 de mayo y en el caso de San Bartolomé Tlatelulco es el primer domingo de junio, cada quien tiene su criterio para la asignación de la fecha.

De acuerdo con la investigación de Fernández en 2018, a los paseos foráneos a los que acudió la cuadrilla Manuel Estrada, no se llevan todos los elementos usados en el paseo de la cabecera y tampoco participan todos sus miembros, por ejemplo, para el caso de su participación en el paseo de San Felipe Tlalmimilolpan, no se usó yunta y no asistieron los mayordomos, únicamente se llevó a la *mojiganga* detrás de la

imagen de San Isidro para ir danzando y replicar esta danza en el atrio de la iglesia y después en la casa de la familia que los recibe en ese pueblo con quien tienen lazos de compadrazgo y quienes ofrecen a cambio una comida (2018: 124).

Asimismo, la cuadrilla participó en el paseo de San Gaspar Tlahuelilpan, San Miguel Totocuitlapilco y San Francisco Coaxusco; a estos paseos los participantes llegan por su cuenta al lugar y de la misma forma regresan a casa, es decir, no salen de la casa de Manuel Estrada, ni regresan a ésta, como en el paseo de la cabecera municipal (Fernández, 2018: 126-129).

La organización de la fiesta en los pueblos puede variar, pero en general, está a cargo de la mayordomía de San Isidro, que es sobre quien recae la responsabilidad de organizar la celebración del santoral y del paseo. Es importante señalar que esta mayordomía no se refiere a los mayordomos como personajes del paseo (que ya se describieron anteriormente), sino a la mayordomía que asigna directamente la iglesia para encargar la organización de la fiesta y la cual normalmente se modifica cada año.

En este sentido, los mayordomos asignados son los encargados de la imagen de San Isidro que se encuentra en su respectiva iglesia, esta imagen es la que encabeza los paseos, por lo que los mayordomos también deben rentar la yunta y arreglar el carro en la que irá la imagen y en algunos casos vestir al santo. Además, se encargan de organizar su propio concurso de yuntas y carros con motivos alegóricos y de reunir obsequios para otorgar a los participantes, para ello meten solicitud al municipio y también visitan algunos comercios en busca de donaciones.

Cada pueblo tiene sus propias cuadrillas originarias del lugar, pero también hacen invitaciones para que cuadrillas de otros pueblos acudan a sus paseos. Mucho tiene que ver los lazos que los unan con otros pueblos, ya sea lazos de amistad, de familia o compadrazgo, sobresale un sentido comunitario y solidario entre los pueblos de Metepec, como lo comenta el Sr. Alfredo Arcos:

Y es que es bien bonito, hay veces que por medio de la festividad te haces de amigos que, te llegan ayudas que ni te esperas... a nosotros nos tocó ser fiscales y nos avisaron, así de que me dijeron el martes que yo era fiscal y que tenía que sacar el carro alegórico el domingo y andábamos muy preocupados de ahora qué vamos a hacer y me dicen de San Miguel Toto, no te preocupes inge (de ahí del trabajo), si

gustas, yo le digo a mi papá que te preste su yunta- le digo yo -¡en serio! y oye cuánto me van a cobrar-, -no, pues que nos des para la gasolina y nosotros venimos-, nada más por el gusto de venir a participar, entonces nosotros en correspondencia le donamos sus cuetes para su fiesta... pues sí fuimos a acompañarlos en su fiesta y les llevamos sus cuetes y todo para su festividad porque ellos eran los encargados de sacar el santo patrón de San Miguel Toto (Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020).

Los paseos entre un pueblo y otro no son muy diferentes al de la cabecera municipal, en el sentido de que comparten el mismo lenguaje simbólico, es decir, podemos encontrar los mismos elementos, como los personajes que participan, las yuntas y los carros alegóricos, además de que muchas de las cuadrillas que participan en Metepec, acuden a los pueblos con los mismo vestuarios y coreografías como el caso de la cuadrilla La Providencia.

Existen pocas diferencias, por ejemplo, en el caso del paseo de San Gaspar, hay un momento en el paseo que se detienen para que los participantes reciban la comida que les otorga la mayordomía de esa iglesia (Fernández, 2018: 126). Asimismo, comenta el Sr. Eusebio Chávez, quien ha sido mayordomo de la fiesta de San Jerónimo, que una vez que termina el recorrido y se entregan los premios, la mayoría se va a sus casas, es decir, no hay un festejo posterior como en el caso de la cabecera municipal (Entrevista realizada el 10 de septiembre de 2020).

De acuerdo con las personas entrevistadas para este trabajo, no hay diferencia entre participar en el paseo de su pueblo y el de la cabecera municipal, ya que la intención es la misma, venerar al santo patrón de la agricultura para que no les falte la comida en sus hogares y, por otro lado, conservar las tradiciones que les han heredado sus antepasados.

Los paseos contribuyen a reforzar los lazos comunitarios entre los metepequenses, quienes se identifican con los otros al compartir el sistema simbólico que los une en un “nosotros”. El sentido comunitario que se observa en estas prácticas es sin duda una herencia del pasado prehispánico de Metepec que ha sobrevivido hasta nuestros días.

2.4. Cambios en el Paseo de San Isidro Labrador

En investigaciones mencionadas (cap.1) se han referenciado los cambios que ha sufrido el Paseo de San Isidro con el paso de los años, pues resulta evidente que muchos elementos se han agregado y algunos otros se han modificado.

Muchos participantes, los más tradicionalistas, perciben estos cambios como nocivos a su práctica ritual en el sentido de que lo consideran una desvirtuación de la fiesta, sin embargo, es necesario recordar que la cultura es un proceso dinámico, por lo que no se mantiene estático en el tiempo y al ser una práctica de más de un siglo es natural que algunos elementos se hayan transformado, manteniendo la dialéctica entre la *mismidad* e *ipseidad*, es decir, entre la conservación y la transformación.

Sería difícil afirmar la autenticidad u originalidad de los elementos que constituyen esta práctica cultural, pues desde su nacimiento lleva consigo elementos que denotan el cambio por reinterpretación de significados, pues, si bien no se puede afirmar que la devoción a San Isidro surgió como sustituto de una deidad prehispánica (como lo comenta Carrillo (2006) con referencia a que esto sería omitir el proceso histórico entre la época prehispánica y el periodo virreinal antes de la canonización de San Isidro en 1622), sí podemos observar algunos elementos que sobrevivieron a partir de una reinterpretación simbólica.

De este modo, los naturales se adaptaron a las nuevas creencias, reestructurando su cosmogonía y fusionando atributos antiguos con los nuevos, por ejemplo, el considerar la imagen de San Isidro como algo vivo al que se le tiene que vestir y dar de comer y beber. Así, a partir de esta articulación de elementos de dos culturas hacen suyas las nuevas creencias, lo que representa un cambio por reinterpretación, perdurando así en la práctica algunos elementos del pasado prehispánico.

Asimismo, otro elemento que persisten de este pasado prehispánico, como ya se ha mencionado, es el sentido solidario entre las comunidades, que proviene de lo comunitario, de lo colectivo, del trabajo familiar o del clan y que implica la producción agrícola y lo cual se manifiesta en las interrelaciones entre cuadrillas, pero articulado en el contexto de las haciendas de acuerdo con los cargos que se desempeñaban para el trabajo y, a la vez, vemos en su organización la herencia virreinal de la cofradía; por tanto, se perciben elementos del pasado histórico de Metepec articulados en la conformación y organización de las cuadrillas.

Por otro lado, tenemos que también se modificó el lugar donde se hacía el paseo y es que ha sido necesario adaptarse a sus nuevas dimensiones, originalmente surgió como una práctica que se llevaba a cabo en el atrio de la Parroquia de San Juan Bautista, pero cuando la participación de los pobladores se incrementó, éste se tuvo que sacar a las calles, llevando a cabo la misa afuera de la iglesia que era donde iniciaba el paseo. No obstante, en los últimos años este punto de partida también se ha cambiado, pues ahora las cuadrillas empiezan el recorrido en la calle Vicente Guerrero, considerando que ésta es una de las más amplias de la cabecera municipal, por lo que les parece el espacio pertinente para formarse, considerando que se forman desde la noche anterior (Entrevista realizada al padre Vicente Peñaloza Heras por el canal de Youtube: Metepec, el municipio más chingón, 2016).

Aunque podemos observar que a pesar de que ya muchos de sus participantes no se dedican a la agricultura, se conservan elementos que representan esta práctica, sobre todo en las cuadrillas más tradicionales que quieren conservar lo que consideran es la esencia de la fiesta como lo afirma el Sr. Alfredo Arcos:

A nosotros lo que nos han inculcado desde pequeños es que respetemos la esencia de la fiesta o sea que es de la agricultura, pues como ahora que ya se ha desvirtuado un poco, de cuando se viste de mujeres, pues ya no se visten como dice mi papá al campo con sus chincuetes, con su alegoría de cómo se vestían en el campo, lo que trataba de hacer mi tío normalmente en esas festividades es, pues de alguna manera hacer homenaje a las mujeres trabajadoras, incluso lo que se va regalando en los paseos, se regalan tamales, se regala pan, se regalan los tlacoyos...*tlaxcales* y precisamente de lo que se trata es de regalar cosas del campo (Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020)

Es significativo para muchos participantes resguardar los elementos que les fueron transmitidos y que se conservan en la memoria colectiva como una ideación de su pasado agrícola, más allá de que se dediquen a esta actividad o no. Ahora, como lo expone Cardona (2002: 94), aunque ya no siembren tierras, siguen existiendo las relaciones de poder entre los dueños de los medios productivos y los que venden su fuerza de trabajo, por lo que sigue manifiesta esa relación gañán-proletario, el gañán pasa a ser el obrero o empleado y el ranchero el jefe de la fábrica, es decir, se manifiestan en las cuadrillas las relaciones de poder entre los distintos grupos, lo que

se infiere entonces como una transferencia de significados en cuanto a los roles que cada personaje juega.

Uno de los cambios más evidentes que se observan en el paseo es con relación a la *tlacualera*, como ya se ha descrito en apartados anteriores, este personaje representa a la mujer trabajadora de campo, pero el hecho de que sea representada en el paseo por un hombre se ha prestado para que la comunidad gay se manifieste, cambiando completamente la vestimenta, haciendo uso de minifaldas, tacones, medias y maquillaje, esta nueva forma de vestir, de acuerdo con Cardona (2002: 27) apareció por los 70.

Muchos organizadores se han manifestado en contra de la participación de esta comunidad y les han solicitado se abstengan de intervenir, dado que no es el sentido que tiene esta celebración. Sin embargo, también es importante mencionar que hay participantes que se visten con vestido o minifalda y tacones, aunque no necesariamente pertenezcan a esta comunidad. Así lo comenta el Sr. Alfredo Arcos, quien confirma que se ha vestido de esa forma, pero cumpliendo el rol de la *tlacualera* de ir atajando la yunta; es posible que esté cambio en la representación de la mujer atienda al nuevo contexto de la mujer trabajadora moderna, es decir, el significado sigue siendo el mismo, pero adaptándolo a los nuevos contextos.

Con referencia a las ofrendas que reparten a los espectadores, muchas de ellas se han cambiado, dado el gasto económico que implica para los participantes, ya que resulta menos costoso comprar productos procesados como galletas o dulces que los productos de maíz que se acostumbraba a dar anteriormente. Así sucede también con la renta de caballos y de yuntas, son cambios que se han manifestado de acuerdo con las posibilidades económicas de cada participante y de cada cuadrilla.

Asimismo, los regalos que otorgan a los participantes también se han ido modificando, ya que anteriormente eran enseres relacionados con la agricultura; no obstante, también ahora se incluyen otro tipo de regalos que ya no se relacionan directamente con las actividades del campo, es probable que esto se haya ido modificando en el transcurso de los años debido a que fue disminuyendo la población que se dedica a esta actividad, por tanto, muchas de las personas que participan ya no guardan una relación con el campo y se les otorgan regalos más acorde con su nuevo contexto;

además, a los ganadores se les otorga premios en efectivo, como recompensa a su esfuerzo y creatividad.

Otro aspecto es el nombre del paseo, que originalmente es llamado como Paseo de San Isidro Labrador o bien Paseo de la Agricultura, en los últimos años se ha identificado también como el “Paseo de los Locos”, sin embargo, para el párroco Vicente resulta importante rescatar el nombre original, dado que no es un carnaval, sino un paseo con sentido religioso, por lo que considera equivocado llamarlo de este modo, aunque muchas personas lo identifiquen así (Entrevista realizada al padre Vicente Peñaloza Heras por el canal de Youtube: Metepec, el municipio más chingón, 2016).

Así también, se identifica como un cambio del paseo la prohibición del consumo del alcohol durante el recorrido, cambio que el Sr. Eusebio Chávez percibe como algo bueno dado que eso evita que haya conflictos durante el paseo, como riñas; además, considera que muchos jóvenes tomaban el paseo como pretexto de fiesta para emborracharse e ir bailando en su carro alegórico, por lo que su participación se salía completamente del sentido religioso de la fiesta (Entrevista realizada el 10 de septiembre de 2020).

Por su parte, algunos miembros de la cuadrilla Manuel Estrada consideran que esto ha modificado el ritual, pues parte de éste era ofrecer un aperitivo alcohólico (tradicionalmente se ofrecía pulque) como agradecimiento al esfuerzo que hacen al bailar los participantes durante el ritual, a modo de compensación por su agotamiento, entonces dicha prohibición modifica esta relación de reciprocidad (Fernández, 2018: 59). Aunque las opiniones respecto a la ley seca pueden variar, esta condición se suscitó como una medida preventiva de seguridad pública para llevar a cabo el paseo de la forma más ordenada.

Por último, un cambio significativo ha sido la modificación de la estructura de las cuadrillas, en las que desaparecen los personajes y vestimentas tradicionales, como ya se ha descrito, un ejemplo de ello es la cuadrilla La Providencia. Aquí podemos observar el proceso de transformación descrito por Wuthnow en tres fases (citado en Giménez, 1993: 37): primero, se generan variaciones ideológicas, en este caso desaparecen los elementos agrícolas, lo que puede ser debido a que la creación de la cuadrilla no corresponde al contexto agrícola; segunda fase, algunas ideologías

sobreviven y otras desaparecen, en este sentido, desaparecen los elementos agrícolas, pero sobrevive la devoción a San Isidro como eje rector de la creación de la cuadrilla y el sentido comunitario entre cuadrillas; en la tercer fase, las ideologías sobrevivientes se reconfiguran para que puedan ser retenidas en el entorno social, en esta reconfiguración es en donde se incluyen elementos urbanos-modernos que permiten adaptarse a los nuevos contextos.

Lo anterior, se relaciona con la teoría de Bourdieu que infiere que los cambios en las prácticas responden a la transformación del *habitus*, es decir, cuando éste actúa en un contexto diferente y entra en conflicto, la cultura se dinamiza, en su forma interiorizada y objetivada. Así se puede inferir que la cuadrilla La Providencia no se identifica con la actividad agrícola, pues surgió en un contexto diferente (urbano), pero sí se identifica con la devoción a San Isidro y la pertenencia a Metepec, por lo que agregan elementos que les permiten apropiarse de la tradición.

Así, la familia Flores Sánchez, elabora los trajes para la cuadrilla La Providencia cuya temática varía año con año y se sale de lo tradicional pero que ellos afirman hacen con total respeto y devoción a San Isidro. Sus bailes, que incluyen música tribal, a pesar de que es diferente a lo acostumbrado, guardan el mismo sentido, agradecerle a San Isidro que les vaya bien en el trabajo y la escuela de acuerdo con los hermanos Flores (Entrevista realizado a la cuadrilla la Providencia por TV Urbana, 2019).

De este modo, observamos los elementos que se mantienen y que sirven para conservar la tradición (*mismidad*) y los elementos que se transforman (*ipseidad*), pues más allá de los cambios en los elementos simbólicos que se usen para el paseo, el significado que se les da se conserva, sigue siendo la devoción a San Isidro y la preservación de las tradiciones de Metepec, sin importar que sus vestuarios se transformen, correspondiendo a contextos o incluso culturas diferentes como lo es el representar a los vikingos, arlequines o piratas.

Esto es un cambio muy notorio de los últimos años, la representación de personajes que ya nada tienen que ver con el pasado agrícola de Metepec, aquí encontramos una diversidad de representaciones entre las que se incluyen también la presentación de personajes de Disney o de películas de moda, así como también la burla hacia personajes políticos como Carlos Salinas o Donald Trump. Cada persona busca

representar lo que tiene sentido para ellos, quizá también podemos encontrar participantes que omiten el sentido religioso.

En suma, se puede observar a lo largo del paseo que hay muchos cambios que lo han ido transformando y que denotan la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. Tenemos los cambios que se efectúan como una adaptación al incremento de la participación de los pobladores, algunos otros cambios se refieren a las posibilidades económicas y también están los de adaptación al nuevo contexto ideológico local y global que se filtra por los intersticios de la comunicación y lo urbano.

Por otro lado, se mantienen elementos simbólicos que perduran a pesar de los siglos gracias a que son conservados en la memoria colectiva de los participantes más tradicionalistas que se esfuerzan por mantener lo que para ellos es la esencia de la fiesta. De este modo, la ritualidad del Paseo de San Isidro denota un proceso de dinámica de la cultura, en la que interactúan elementos de diferentes culturas que sus participantes se apropian y articulan a su estructura simbólica.

3. Significado e importancia del Paseo de San Isidro Labrador: identidad y sentido de pertenencia a Metepec

Ya se ha expuesto a lo largo de este capítulo el significado de los elementos que conforman la práctica ritual del Paseo de San Isidro, además de la importancia que tiene para sus participantes, así como también para la economía del municipio. Sin embargo, resulta necesario agregar lo que los participantes del ritual expresan acerca del sentido que le dan a su práctica y lo que los motiva a realizarla cada año. Para ello, se retoman las entrevistas realizadas, así como las observadas en los canales de YouTube y las presentadas en otros trabajos de investigación (citados en el estado de arte).

Retomando a Geertz (2003: 24-32), cabe mencionar que el análisis cultural consiste en desentrañar la estructura simbólica que nos permita conjeturar significaciones para obtener conclusiones interpretativas; esta reinterpretación es de segundo y tercer grado, ya que los actores tienen su propia interpretación del ritual.

Se identifican tres categorías en el significado de la práctica ritual: primero, en el sentido religioso, la devoción al santo como benefactor en la actividad agrícola; segundo, la continuidad de la tradición entrelazada al pasado histórico heredado y

resguardado en la memoria colectiva de sus participantes; y, tercero, el sentido de identidad y de pertenencia a un grupo social y al pueblo de Metepec, que les permite identificar un “nosotros” respecto al otro.

3.1. Sentido religioso

Cuando se les pregunta a las personas qué significa para ellos participar en el Paseo de San Isidro, una respuesta frecuente es la del sentido religioso, es decir, la devoción que tienen hacia el santo por su estrecha relación con la agricultura. Así lo comentan algunos informantes:

Un sentido más que nada religioso, religioso apegado a la agricultura, digo de San Isidro, pues uno lo ve que era de campo, así el santito se dedicaba a eso del campo (Entrevista al Sr. Alfredo Arcos realizada el 13 de septiembre de 2020).

Lo haces con gusto [participar en la fiesta a San Isidro] porque pues es el santo patrón de aquí también y no nos duele mucho, estar ahí, por ejemplo, perderte de los domingos con tu familia, porque lo haces con gusto, con devoción (Entrevista realizada a Sr. Eusebio Chávez el 10 de septiembre de 2020)

De acuerdo con Durkheim, las representaciones religiosas fueron las primeras que el hombre hizo del mundo que lo rodeaba y es a partir de ello que se hace una separación entre lo sagrado y lo profano; en este caso los rituales a San Isidro permiten consagrar el tiempo y espacio poniendo fin a la incertidumbre que les produce vivir fuera de la sacralidad, de ahí la importancia de la fiesta, pues le permite al hombre religioso reactualizar sus creencias conectándose con la dimensión sagrada que no tiene en su cotidianidad lo que le da sentido a su existencia.

El hecho de que San Isidro se relacione con la agricultura fortalece la devoción de sus creyentes al identificarse con el modelo arquetípico del santo, que a través de los mitos se convierte en un ejemplo de hombre humilde, honesto y trabajador, con una profunda devoción a Dios y amor al prójimo; así San Isidro se convierte en un modelo a imitar para conectarse con la dimensión sagrada de la vida.

Por otro lado, se le atribuyen fuerzas sobrenaturales que están fuera del control del hombre y por las cuales los devotos piden ser favorecidos a través del rito, es común escuchar que le piden a San Isidro para que les mande el agua que requieren para sus siembras, más allá de sí las personas aún siembran o no.

Es para que nos caiga agua, para que nos dé de comer la agricultura, porque si no llueve pues no comemos tortillas, no hay maíz, no hay haba, no hay nada de eso, yo creo que es por eso de la agricultura, ya que en mayo empiezan las aguas y es en mayo lo del santo patrón y se hace eso, lo de la festividad y el paseo, hacemos el recorrido para que nos caiga agua y no suframos en alimentos ... que nos bendizca con el alimento del diario (Entrevista realizada a Sr. Eusebio Chávez el 10 de septiembre de 2020).

En este caso, el informante ya no se dedica a la agricultura y, sin embargo, participa con la intención de pedir porque la tierra produzca pues de ello depende que haya alimentos que consume cotidianamente. Cabe recordar además que el hombre ha sacralizado la agricultura desde el inicio de su desarrollo pues revela la estructura del ciclo de la vida, al labrar la tierra el hombre interviene en la creación y se integra a un ciclo cósmico que no puede controlar; no controla los cambios climáticos del que depende el crecimiento de lo sembrado, por ello crea una serie de rituales evocando fuerzas sobrenaturales que benefician los frutos de la tierra.

Asimismo, la agricultura fue una actividad predominante desde la época prehispánica en Metepec, pues de ella dependía su economía; ahora, que muchas personas ya no se dedican a la agricultura se puede observar que ese significado se transfiere a pedir porque les vaya bien en la actividad económica que realizan

El fin de bailarle al santito es... yo le bailo con la fe de que nos vaya bien en el trabajo, la escuela... agradecerle al Sr. San Isidro, nuestro patrón, por todo lo que nos da. (Entrevista a Arturo Flores de la cuadrilla la Providencia, por TV Urbana, 2019).

En general, los participantes identifican en la práctica ritual un sentido religioso debido a la fe y devoción que tienen a San Isidro como benefactor de la actividad agrícola y, por tanto, del alimento diario. Esta práctica ritual les permite conectarse con la dimensión sagrada de la vida, ya que a partir de ella renuevan su creencia en el santo, con quien se identifican.

3.2. Memoria colectiva: tradición heredada

Un segundo aspecto que sobresale es el significado que tiene la tradición de San Isidro por ser heredada de generaciones atrás, lo que denota la importancia de la

memoria colectiva en la reproducción de las prácticas rituales. En este sentido, la memoria colectiva resguarda aquellas narraciones que conforman la cosmovisión de los participantes en el Paseo de San Isidro

Nos platicaba [se refiere a su abuelo] porque con él era mucho quedarse platicando de historias, anécdotas y vivencias que él pasó y ahí quedan, son vivencias muy padres que, los que tuvimos la fortuna de tratar con él y pues el gusto, creo que realmente esto fue algo que nos heredaron el gusto de estar participando en esas festividades [como la] de San Isidro (Entrevista al Sr. Alfredo Arcos realizada el 13 de septiembre de 2020).

La memoria colectiva de la sociedad tradicional de Metepec permite sustentar la identidad de sus participantes, refleja un claro sentido de ideación del pasado de acuerdo con Durkheim; las historias narradas por los antepasados sobre el Paseo de San Isidro constituyen los apegos hacia la tradición que les permite reconocer sus fronteras simbólicas y que le dan sentido a la repetición del rito. De esta manera, resulta significativo para ellos conservar, a la vez que transmitir a las nuevas generaciones esta memoria conformada por los mitos, valores, sentimientos y costumbres que les permiten interconectarse con el otro, con quien también la comparten.

Asimismo, se identifica la valoración de la tradición como parte del patrimonio cultural intangible de Metepec

Más que nada lo importante es que se siga esta tradición, que lo sigamos nosotros transmitiendo a las generaciones ya que es un patrimonio cultural y pues mucho ya se va perdiendo y entonces vamos a tratar de que pues esto se siga, que no se pierda, más que nada para lo que es la cultura mexicana y ya que es un patrimonio cultural también de México (Entrevista a la Sra. Violeta González realizada el 13 de septiembre de 2020).

Así como la tradición fue transmitida a los participantes, ellos esperan transmitirla para continuar la reproducción de esta práctica ritual, ya que más allá de la institución religiosa, perciben la fiesta como una tradición del pueblo que hace referencia a un pasado histórico y cultural que se arraiga en su memoria colectiva.

3.3. Identidad y sentido de pertenencia

La identidad nace con la capacidad de identificación de las personas con el otro a partir de la cual se construye el sujeto (Aguado, 2019: 167). De ahí la importancia del Paseo de San Isidro como parte de la identidad de los metepecuenses, ya que a través de esta práctica ritual pueden identificarse con el otro, lo que denota un sentido de pertenencia a una colectividad.

A través de la fiesta se integran y vinculan aquellos que comparten un sistema simbólico, lenguaje que es reconocido por quienes resguardan esta tradición en su memoria colectiva, lo que denota la dimensión integrativa de la identidad que le permite al individuo disponer de “un marco interpretativo que le permita entrelazar las experiencias pasadas, presentes y futuras en su acción concreta y en el sentido de pertenencia al que se adscribe y se identifica (Gutiérrez, 2008: 65).

Actualmente, resulta evidente el proceso de urbanización que ha sufrido el municipio de Metepec, lo que lo ha convertido en un municipio receptor de migrantes; de esta manera, podemos observar que conviven cotidianamente la población tradicional de Metepec que resguardan este tipo de tradiciones y los foráneos, quienes no comparten esta cosmovisión. Ante este proceso la sociedad tradicional de Metepec busca conservar sus prácticas tradicionales que les permiten reconocer un “nosotros” frente al otro, el de fuera.

En este sentido, estamos de acuerdo con Gómez (2016) en que la población originaria de Metepec ha generado procesos de resistencia frente al cambio urbano, a partir de la conservación de sus celebraciones tradicionales representándolas en el espacio público

A través de [la] apropiación simbólica del espacio urbano, durante las festividades religiosas los oriundos expresan de manera clara la manera en la que viven y socializan con los integrantes de su grupo, los espacios que forman parte de su cotidianidad, de su historia y costumbres, es decir, el espacio con el que se identifican y forma parte de su memoria, a la vez que permite transmitir a los otros grupos (los de afuera) cuáles son sus raíces, su idiosincrasia, sus tradiciones y su mundo simbólico (Gómez, 2016: 100).

A pesar del cambio en la imagen urbana de Metepec, los pobladores conservan en su memoria colectiva las características simbólicas del Metepec rural que alude a un

sentido de pertenencia a su territorio y de identidad con la población tradicional que tiene arraigo a esta tierra; este sentido de pertenencia les permite establecer lazos solidarios que podemos observar en la estructura simbólica del Paseo de San Isidro. Así, al observar las representaciones simbólicas que se hacen a lo largo del paseo, necesariamente nos trasladan al contexto agrícola de Metepec, además de la relación de San Isidro con esta actividad, también da muestra de la relación con el paisaje rural de Metepec, convirtiéndose en un geosímbolo con el que los habitantes originarios se identifican, al fortalecer el arraigo a su tierra y la pertenencia a su pueblo. De este modo, existe una idealización del Metepec rural como se puede ver en el siguiente comentario

Más o menos ha de tener cien años [la casa] donde yo vivo y ahí teníamos vacas, borregos, todo. Teníamos animales, lógico que ya se fue poblando y ya no nos dieron chance de tener animales, pero que si no, pues estaríamos en la gloria, porque teníamos milpas, aquí todo esto que está aquí era milpa, sembraban papa, maíz, allá del otro lado, todo lo que es esta calle, todo eso de allá sembraban maíz, avena, pues nada más se veía esta casa y una casa grandota... Ahorita ya con lo que se pobló todo esto, [el paseo] pues ya no se hace como antes pero antes sí estaba mucho mejor que hoy (Entrevista realizada a Sr. Eusebio Chávez el 10 de septiembre de 2020).

Ahora que el paisaje se ha modificado y las milpas han desaparecido casi por completo, las personas añoran un pasado histórico cuya actividad principal era la agricultura, esta idealización se expresa en la práctica ritual del paseo de Isidro, pues más allá de que la actividad agrícola sea la actividad económica de los participantes, para ellos es importante respetar los símbolos agrícolas que se representan en la fiesta, aunque también hay cuadrillas que ya no los conservan.

Cabe agregar que incluso si los elementos simbólicos difieren entre cada cuadrilla, la realidad simbólica que comparten sus participantes y que quieren mostrar a través de la práctica ritual del Paseo de San Isidro les confiere un sentido de identidad y de orgullo como metepequenses; además, la fiesta les permite renovar los vínculos sociales que fortalecen la cohesión social y el sentido de pertenencia y arraigo a Metepec.

Por otro lado, también se observa que a la celebración de San Isidro se han sumado pobladores no originarios que vienen a vivir al municipio y que se apropian de la tradición como una forma de integrarse a la dinámica cultural de Metepec, es decir, como un medio que les permite establecer un sentido de pertenencia al lugar donde llegaron a vivir y a la sociedad con quien conviven en la cotidianidad. Así lo comenta el Sr. Eusebio Chávez, ya que a pesar de que hay muchas personas que vienen de fuera y no les gusta involucrarse en estas tradiciones, también encontramos personas que se interesan por formar parte de la fiesta y se integran a ella (entrevista realizada el 10 de septiembre de 2020).

Además, en las cuadrillas existe la apertura para la integración de nuevos miembros, así lo comenta el Sr. Marcelo Hernández “aquí los que llegan son bien recibidos” (Eblester, 2021), dado que él como dueño de cuadrilla se muestra abierto a quien quiera compartir la devoción a San Isidro y participar como *tlacuatera* en su cuadrilla, de este modo, se han sumado nuevos integrantes que no necesariamente nacieron en Metepec pero que se identifican con sus tradiciones, por lo que construyen su identidad como metepecuenses y su sentido de pertenencia al lugar donde viven, a partir de la apropiación de la fiesta.

Por último, es importante mencionar que la tradición también representa un símbolo de identidad y orgullo para los metepecuenses que no necesariamente participan en el paseo, pero que son espectadores de éste y que se identifican con algunas cuadrillas que participan, un ejemplo de ello se puede observar en algunos comentarios de la página de Facebook de la cuadrilla La Providencia:

“Al momento de verlos bailar te sientes parte de ellos”

“Me encanta seguirlos paseo tras paseo son súper!!!”

De esta manera, se aprecia que hay un elemento de identificación también por parte de los espectadores, lo que denota nuevamente un elemento identitario que integra a la sociedad metepecuense.

4. Celebración de San Isidro Labrador en la pandemia por COVID-19: reproducción cultural y conservación de la memoria colectiva en ámbitos virtuales

En el contexto actual, el Paseo de San Isidro ha sido cancelado por dos años consecutivos debido a la emergencia sanitaria mundial provocada por coronavirus; esta cancelación obedece a las medidas preventivas de distanciamiento social y aislamiento para evitar los contagios por el virus, quedando prohibido cualquier evento que convocara aglomeraciones masivas.

En este sentido, el último Paseo de San Isidro en Metepec fue el que se realizó el 11 de junio de 2019, debido a que a finales de este año se anuncia el primer caso de contagio del virus en China. Más adelante, en febrero de 2020 se presenta el primer caso de COVID-19 en México, lo cual llevaría un mes más tarde a la cancelación de actividades de manera presencial.

Así, la fiesta que había comenzado a organizarse a principios del año 2020 se vio frustrada en el mes de marzo, lo que produjo malestar entre los participantes que se vieron obligados a cancelar los preparativos. Sin embargo, a pesar de la prohibición de las autoridades eclesiásticas y locales sobre la realización del Paseo de San Isidro, en el pueblo de Santa Ana Tlapaltitlán pudo más el peso de la tradición y llevaron a cabo el paseo el día 17 de mayo.

Asimismo, para el año 2021, a pesar de que las medidas de prevención con respecto a los eventos masivos seguían vigentes y nuevamente las autoridades eclesiásticas y locales prohibieron la realización de los paseos, se convocó a través de Facebook a las cuadrillas para que participaran en el Paseo de San Isidro de San Bartolomé Tlaltelulco, el cual se llevó a cabo el 13 de junio; además de este paseo, también se realizó el 30 de mayo el paseo de San Gaspar Tlahuelilpan. Sin duda la devoción a San Isidro y la necesidad de proyectar y reproducir su cultura ante el riesgo de perder sus tradiciones fue más fuerte que el miedo a contagiarse por el virus que ha matado a millones de personas.

Ya que para algunos el hecho de que se haya cancelado el paseo debido al COVID-19 amenaza sus tradiciones, poniendo en riesgo la continuidad de sus expresiones culturales (Entrevista a la Sra. Violeta González realizada el 13 de septiembre de 2020).

Por otro lado, también encontramos que, en su mayoría, los pueblos y barrios de Metepec, así como en la cabecera municipal, los organizadores se apegaron a las restricciones sanitarias considerando el riesgo de salud que estas celebraciones implicaban, por lo que buscaron otros medios que les permitieran vivir su devoción a San Isidro, reactualizar su memoria colectiva y expresar su identidad.

De este modo, fueron las redes sociales el medio para celebrar a San Isidro desde el ámbito virtual, usando principalmente la plataforma de Facebook. Cabe agregar que estas páginas no fueron creadas exclusivamente en el contexto de pandemia, sino que algunas cuadrillas crearon sus páginas para compartir fotos, videos y anuncios sobre sus participaciones en los paseos; así también encontramos páginas de las parroquias de Metepec, que difunden las celebraciones eclesíásticas y, además, encontramos páginas que difunden la tradición de San Isidro.¹⁹

En las páginas observadas de las cuadrillas vemos que el 15 de mayo (tanto del 2020 como del 2021) se publicaron fotografías de las imágenes de San Isidro vestidas y adornadas junto con oraciones, así como también se publicaron fotos y videos de las fiestas anteriores. Del mismo modo, se observan videos de los altares domésticos adornados como cada año, en donde algunos integrantes de las cuadrillas ofrecen su danza al santo; más aún, en algunos casos también se observa la ofrenda de las mañanitas con música en vivo (banda o mariachi).

Lo anterior, nos lleva a inferir que, frente a la prohibición de la realización de fiestas públicas, al ser una fiesta de fuerte arraigo para los devotos, lejos de perder su importancia se buscaron nuevas formas de reproducción cultural que se adapten a las nuevas condiciones que impone el contexto, así en algunos casos se le da continuidad a la celebración, pero restringiéndola al ámbito doméstico.

Respecto a las páginas de las parroquias, éstas se limitan a la transmisión en vivo de la misa, así, el 15 de mayo se celebró la misa a San Isidro y fue transmitida en vivo. Para el caso de 2020, todas las celebraciones eclesíásticas se proyectaron de forma virtual, sin embargo, para el 2021, las iglesias fueron abiertas nuevamente, pero con un número limitado de asistentes para seguir conservando la restricción de sana

¹⁹ Las páginas de Facebook observadas para este análisis fueron: “Cuadrilla La Providencia Metepec”, “Cuadrilla Salinas CS”, “Cuadrilla Manuel Estrada 2017”, “Paseos San Isidro Labrador Mx” y “San Jerónimo Chicahualco Tradiciones Metepec”.

distancia; debido a esta condición, las misas siguieron transmitiéndose a través de plataformas como YouTube y Facebook.

En los videos transmitidos de la celebración de 2021, se observa que, además de la misa, se hace la tradicional interpretación de las mañanitas con música en vivo a San Isidro. En el caso de la parroquia de Santa Ana Tlapaltitlán, se les permitió a algunas cuadrillas participar con un número limitado de integrantes (no podían entrar más de 20 personas por cuadrilla) y el tiempo se restringía a una hora, en la que los devotos podían ofrecer su danza y orar a San Isidro.

Con referencia a las páginas de Facebook que difunden estas tradiciones, se encontró la página titulada “Paseos San Isidro Labrador Mx”, que fue creada en marzo de 2019 con el objetivo de compartir información, fotos y videos de los paseos de San Isidro de la región. En esta página se recopilan videos tomados de las diferentes cuadrillas que participan, así como también de los diversos paseos foráneos y de la cabecera municipal. De este modo, se observa que, para la celebración de 2020, se edita un video con los paseos de años anteriores que a la letra dice

“Simplemente diremos esto

Regresaremos con más fuerza y fe para venerar a nuestro patrón San Isidro Labrador

¡Viva San Isidro Labrador!”

En este sentido, se esperaba que para el 2021 se retomara nuevamente la realización de paseos, por lo que muchos comentarios hacían alusión a que las circunstancias hicieron imposible el paseo 2020, pero que todo iría mejor en 2021.

No obstante, para 2021, nuevamente se anuncia la cancelación del paseo, en este caso, hay un descontento mayor por parte de los participantes, pues se leen muchos comentarios negativos con respecto a que las autoridades permiten eventos como el proceso electoral y no les autorizan a ellos conservar sus tradiciones, con el razonamiento de que ambos eventos implican la aglomeración de personas; quizá por estos descontentos, en algunos pueblos decidieron hacer el Paseo de San Isidro, convocando a todas las cuadrillas.

La propuesta de la página para celebrar a San Isidro a través del medio virtual fue convocar a todas las cuadrillas para que mandaran la foto de su imagen con el nombre de su cuadrilla con la intención de que fueran publicadas en la página. Con esta idea

se pretendía que el observador visualizara las fotografías de las diferentes cuadrillas, a modo de paseo virtual.

De esta forma, conforme se va avanzando en la página, el observador puede apreciar la diversidad de altares domésticos de las cuadrillas participantes que, como cada año, vistieron a sus imágenes de busto y las adornaron con flores, globos, papeles de colores, entre otros materiales, que dependen de la creatividad que los devotos quieren plasmar, como lo han hecho con los carros alegóricos y yuntas en años pasados. Asimismo, algunos enviaron fotografías de los paseos anteriores que también fueron publicadas.

Como resultado, se publicaron más de 30 fotografías de las cuadrillas y familias devotas a San Isidro, procedentes de los barrios de San Mateo y Coaxustenco, de los pueblos de San Jerónimo Chicahualco, San Miguel Totocuitlapilco, San Jorge Pueblo Nuevo, San Bartolomé Tlatelulco, San Salvador Tizatlalli, San Sebastián y también de otros municipios como Almoloya de Juárez, Zinacantepec, Toluca, Santiago Tianguistenco y Calimaya.

En este sentido, estamos de acuerdo con Gerardo González en que, frente a la disposición de la cancelación de eventos que implicaran conglomeraciones “el peso de la costumbre y la tradición plurisecular devino la recuperación inconsciente de la memoria colectiva para evitar una fractura en la cadena infinita que los devotos y feligreses han tejido” (2021: 225), en este caso, en torno a San Isidro Labrador. De esta manera, vemos que los devotos buscaron otras formas de reproducción cultural para mantener viva su memoria colectiva lo que atiende a un cambio cultural; así, frente a los nuevos contextos se generan representaciones que atiendan a la necesidad de la conservación de su cultura.

En suma, encontramos múltiples respuestas de los participantes ante la cancelación del Paseo de San Isidro, pues a pesar de que las medidas preventivas que se impusieron tienden al individualismo, no mermaron la herencia comunitaria que está vigente en la celebración en honor a este santo, pues “al final, el pueblo hizo gala de respuestas e innovaciones con la intención de mantener viva una tradición inveterada sobre la que han construido su forma de ser y de pensar; es decir, su identidad” (González, 2021: 229).

Como resultado, encontramos por un lado, a los devotos que optaron por darle continuidad a la realización del paseo haciendo caso omiso de las restricciones sanitarias impuestas por el gobierno y la autoridad eclesiástica y, por el otro, están los devotos que buscaron otros medios a través de los cuales expresar y reactualizar sus creencias y devoción a San Isidro Labrador, así como conservar su memoria colectiva, proyectando su identidad en una interrelación virtual con el otro con quien comparte su cultura y con quien se identifican, a la vez que pervive y se solidifican nuevamente su sentido de pertenencia y sus lazos comunitarios de quienes participan en esta celebración.



Mojiganga cuadrilla Manuel Estrada



Altar cuadrilla Mario Peralta



Ritual *Pedir Semilla*
Cuadrilla Manuel Estrada.



Cuadrilla La Providencia.



Tlacualeras



Yunta con retablo de San Isidro Labrador

REFLEXIONES FINALES

La cultura se sustenta en los sistemas simbólicos que conforman las estructuras de significación de una sociedad constituyendo modelos de conducta humana que son transmitidos de generación en generación a través de la memoria colectiva de los diferentes grupos sociales y a partir de la cual el hombre comunica y perpetúa a su cultura conformada por costumbres, conocimientos, creencias, tradiciones y prácticas rituales como es el objeto de estudio del presente trabajo, el Paseo de San Isidro Labrador.

Al ser la celebración de San Isidro Labrador una de las fiestas más grandes e importantes del municipio de Metepec, así como una de las tradiciones más antiguas y significativas para los pobladores que la conservan, es un ritual que permite entender una parte de la cultura de los metepecuenses. Es por ello por lo que la práctica del Paseo de San Isidro ha sido objeto de estudio en investigaciones anteriores que desde distintos enfoques han hecho aportaciones valiosas sobre el tema.

Así, el primer estudio realizado por Cardona en el año 2002 ofrece un análisis hermenéutico que se enfoca en las relaciones de poder que se representan en la estructura de la práctica ritual. La siguiente investigación fue la realizada por Arzate en 2003, la cual tiene un enfoque histórico y establece una relación de la fiesta con el sentido de identidad y lo comunitario; más adelante, en 2006, Carrillo expone un análisis histórico en el que analiza el desplazamiento del santo patrón de Metepec por San Isidro; diez años más tarde, en 2016, Gómez presenta un estudio sobre el cambio urbano de Metepec, relacionado con la conservación de la identidad de los oriundos que reproducen la práctica cultural de San Isidro; después sigue el trabajo de Fernández en 2018, que hace una descripción de la fiesta a partir de la observación de la cuadrilla Manuel Estrada.

A partir de ello, en este trabajo se retomaron los hallazgos más relevantes de las investigaciones que le anteceden, integrando los conocimientos aportados y sumando nuevos hallazgos que se identifican a través del análisis centrado en la interpretación de las estructuras simbólicas que componen la práctica y que constituyen las identidades de los actores que participan en ella; asimismo, se ofrece una interpretación de los cambios que han ido transformando la práctica atendiendo a la dinámica cultural.

De este modo, el análisis que se ha desarrollado a lo largo de este trabajo de tesis permite establecer las reflexiones finales que se enumeran a continuación.

1. Mas allá de que la práctica responda a su carácter fundacional relacionado directamente con los rituales agrícolas, su persistencia en el tiempo se sustenta primeramente en la reproducción del *habitus* que le dio origen, enmarcado en el contexto de la sociedad agrícola de Metepec, cuyo antecedente se remonta a la época prehispánica. Así, aunque el proceso de urbanización del municipio ha desplazado casi por completo la actividad agrícola, el sistema simbólico de la práctica ritual se sostiene.
2. La memoria colectiva resguarda aquellos mitos, creencias y rituales que giran en torno a esta práctica lo que ha permitido su conservación a lo largo del tiempo al ser transmitida generacionalmente por los pobladores originarios de Metepec. De esta manera, se reconstruye e idealiza un pasado en función del presente y de los intereses materiales y simbólicos de sus participantes. Así, la memoria

colectiva les permite identificar un “nosotros”, de quienes conservan este tipo de tradiciones, con respecto a los “otros”, con quienes conviven cotidianamente, pero con los que no comparten este sistema simbólico.

De este modo, el Paseo de San Isidro se convierte en un elemento de identidad y de orgullo que les permite identificar sus fronteras simbólicas al identificarse con el otro, con quien comparten un mismo pasado histórico y un lenguaje simbólico, lo cual les confiere un sentido de integración y unidad, que a la vez se traduce en un sentido de pertenencia a un grupo social y a un territorio, propiciando así lazos solidarios entre individuos que inciden en la cohesión social.

A su vez, el Paseo de San Isidro se manifiesta como una respuesta simbólica de los pobladores originarios de Metepec, frente al crecimiento desmesurado de la población exógena, es decir, la que ha llegado de fuera. A través de la expresión cultural del paseo la población nativa muestra su identidad a los pobladores que vienen de fuera y les comparten su sistema simbólico.

También podemos observar una apertura en la aceptación de nuevos miembros a las cuadrillas, por lo que el Paseo de San Isidro se manifiesta como un elemento integrador que permite a las personas apropiarse de una identidad y desarrollar un sentimiento de pertenencia al lugar donde habitan, más allá de ser originarios de Metepec o de haber heredado esta memoria colectiva.

3. Las identidades responden a un proceso dinámico de constante cambio que atiende a la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*; es decir, entre reproducción y transformación. Así, la *mismidad* corresponde a la reproducción de prácticas como el paseo de Sa Isidro, a través de las cuales se sostienen las identidades en el tiempo, pero con *momentos ipse* que corresponden a las transformaciones que sufren estas prácticas para adaptarse a los nuevos contextos.

De esta forma, observamos en el Paseo de San Isidro una diversidad de cambios que lo han ido modificando a lo largo de los años. Algunos de ellos atienden al nuevo contexto urbanizado local y global, sumando nuevos elementos simbólicos provenientes de otras culturas y articulados a la estructura simbólica de la práctica. Asimismo, se observan cambios en la vestimenta de personajes como la *tlacualera*, en donde resulta evidente el cambio de lo rural a lo urbano, es decir,

el hombre vestido a la usanza de mujer de campo que da paso al hombre vestido de mujer moderna de la ciudad.

Frente a estos cambios se observa una resistencia por parte de la población más tradicionalista que considera necesario conservar lo que para ellos es lo original; así, podemos encontrar en el Paseo de San Isidro la interacción de una diversidad de elementos simbólicos que se sostienen y otros que se transforman.

4. Se aprecia en la práctica del Paseo de San Isidro elementos simbólicos del pasado prehispánicos articulados con el sistema de creencias religiosas impuestas durante el virreinato. De esta manera, sobreviven elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica como lo eran la lluvia, el maíz y la tierra, que remite a la práctica agrícola que depende de un ciclo climático, sobre el que el hombre no tiene control, por lo que reconoce fuerzas sobrenaturales a las que rinde culto a través de las prácticas rituales.

Así, ante el proceso de evangelización y la destrucción de su antiguo sistema de creencias, los naturales reorganizan su cosmovisión superponiendo sus creencias y rituales a prácticas semejantes de la nueva religión que se imponía. Es así que se integran antiguos elementos sagrados a nuevos objetos de devoción, como lo fueron los santos, que cobran importancia entre los siglos XVI y XVII; a través de los santos se reivindican antiguas creencias en un proceso de reelaboración simbólica, creando nuevas identidades que denotan sentido de pertenencia.

5. Las imágenes cobran importancia porque se identifica una presencia divina que además les permitía liberarse de la institución religiosa, estableciendo un nexo personal con la imagen y considerándola como un objeto con vida, como aún se aprecia con los dueños de las imágenes, que conviven cotidianamente con ella creando así un nexo personal con las mismas, ofreciéndoles comida y bebida, como si estuvieran vivas, y atribuyéndoles emociones como el enojo si la mencionada imagen es desatendida.

Más aún, la figura del santo es vestida con la ropa que lo representa como labrador o con trajes modernos que atienden a otros contextos, como vestirlo de charro, de caporal, de traje sastre o con el mismo vestuario con que participaran en el Paseo de San Isidro (por ejemplo, de pirata), lo que les permite crear esa

relación con el santo, vinculándose a un sentimiento de pertenencia a la cuadrilla que dirige esa imagen.

De este modo, la devoción de los santos persistió aún frente a los procesos de secularización y modernización, debido a la fuerza de la religiosidad por guardar una devoción.

6. Asimismo, vemos cómo la organización de la cofradía que se origina en el periodo virreinal como una reminiscencia de la antigua socialización corporativa y comunitaria de los naturales, sobrevive en la organización de esta fiesta, denotando un claro sentido de pertenencia entre sus miembros, que se identifican con San Isidro y que crea lazos solidarios entre los participantes.
7. La constitución de las cuadrillas que participan en el Paseo de San Isidro denota una herencia histórica del contexto hacendario y, por tanto, de la forma de organización del trabajo agrícola, lo cual se puede observar en la representación de personajes que hacen parte de la estructura simbólica del paseo.
8. La relación que existe entre la práctica ritual y el pasado hacendario tiene su antecedente en el origen de la devoción a San Isidro Labrador, a finales del siglo XVII, cuando empiezan a conformarse las primeras haciendas, cuya propiedad correspondía a labradores criollos, quienes toman por patrono a San Isidro y lo imponen a los demás sectores sociales.

Más adelante, durante el porfiriato, las haciendas se consolidan como núcleos de población llegando a ser la principal forma de organización social de las comunidades; en ellas se establecían las cuadrillas como la base organizativa del trabajo agrícola, de ahí que su representación resulte importante dentro del ritual. Posteriormente, después del movimiento revolucionario en el siglo XX, las haciendas se fraccionan y entonces son los pequeños propietarios los que mantienen el culto a San Isidro Labrador.

De este modo, se aprecia que el sistema de creencias y rituales en torno a San Isidro se ha constituido a través del tiempo tomando elementos de los contextos por los que ha pasado, convirtiéndolos en símbolos de su historia dentro de la práctica ritual. Asimismo, se observa que la práctica ha evolucionado sumando nuevos elementos simbólicos que corresponden al contexto actual.

9. Entonces encontramos en la fiesta a San Isidro una herencia que en primer lugar conserva algunos elementos vinculados al culto religioso de los grupos otomianos que habitaron Metepec; más adelante, hay una acotación por parte del culto católico al incorporar la figura de San Isidro que a su vez otorga una identidad relacionada con el oficio del santo al ser los pobladores principalmente agricultores.

Así, tenemos una celebración que se recrea en varios tipos de rituales que se reproducen en diferentes momentos, iniciando con las celebraciones que cada uno de los pueblos de Metepec realiza y que finalmente confluye en una celebración más grande que es la que corresponde a la cabecera municipal, lo cual representa un principio de identidad porque congrega en este culto las actividades, esfuerzo, trabajo, creencias y culto de todos estos pueblos y barrios, es decir, representa lo que la colectividad quiere celebrar, su identidad colectiva. De este modo, es identidad porque es comunitaria, proyectándolos dentro del contexto regional como partidarios y partícipes de San Isidro y porque, además, en términos de diferencia, los representa a diferencia de otro tipo de prácticas y otros cultos.

10. En las nuevas expresiones se halla una ruptura en la estructura de las cuadrillas al ya no representar el contexto hacendario, sin embargo, estas nuevas cuadrillas se identifican a sí mismas como tales, más allá, de la representación de las viejas instituciones, lo que denota una característica de las *tradiciones inventadas*, donde se adaptan “modelos antiguos para propósitos nuevos” (Hobsbawm, 2002: 11). De esta manera, los participantes toman material simbólico del pasado como es el nombre de cuadrilla, aunque la estructura antigua no se represente.

En este sentido, ¿Se podría considerar las nuevas expresiones que participan en el Paseo de San Isidro Labrador como parte de la identidad? Así es, dado que la cultura es dinámica, cambia, evoluciona y se adapta a los nuevos contextos. Si bien, en el pasado se manifestaban en cuadrillas, ahora observamos que hay grupos que bordean esos límites reivindicando una identidad contemporánea.

Estas nuevas formas de expresión de la identidad de los participantes debemos entenderlas como parte de los procesos adaptativos en la dinámica cotidiana y comunitaria de la reproducción social, en la que, por supuesto encontramos

cambios en la identidad de las poblaciones y nuevas adaptaciones, lo cual nada nos autoriza a negarlas como parte de la identidad.

11. Hoy en día, el proceso de crecimiento y urbanización acelerado que ha sufrido el municipio en los últimos 50 años -como consecuencia del desarrollo del corredor industrial Toluca-Lerma y del crecimiento urbano- ha mermado casi por completo la actividad agrícola, por lo que ha dejado de ser la principal actividad económica del municipio siendo desplazada por el sector terciario; no obstante, la práctica ritual del Paseo de San Isidro sobrevive vinculándose a la identidad de los metepecuenses que participan en ella.

12. Más allá de que los pobladores participantes se dediquen o no a la agricultura sobrevive su sistema simbólico que hace alusión a esta práctica; en este sentido, los símbolos agrícolas se pueden considerar geosímbolos del territorio perdido del Metepec rural, lo que permite conservar en la memoria colectiva la imagen idealizada de su antiguo pueblo, como una respuesta frente a la urbanización y modernización actual del contexto local y global, pues algunos consideran que se pierden valores ante la modernización.

Así se puede inferir que, además de la devoción a San Isidro como agricultor, la práctica representa una idealización de la agricultura y del Metepec rural ahora convertido en geosímbolo con el que se identifican los participantes.

13. Se identifican tres etapas por las que ha transitado la práctica cultural del Paseo de San Isidro. Primero, la celebración a este santo que se origina como una devoción criolla que, al ser la clase social con poder económico y social, la impone a los demás sectores de la sociedad.

La segunda etapa, continúa como una devoción religiosa, pero se profundiza ante un momento crítico a raíz de un fenómeno meteorológico, es decir, la sequía que ponía en riesgo las cosechas, en este caso, se puede hablar del surgimiento de lo que a juicio de Hobsbawm (2002: 10-12) es una *tradición inventada* en la que se incorpora un hecho histórico a la tradición como una forma de legitimarla y formalizarla al imponer la repetición, de esta manera se toma material simbólico de las tradiciones viejas injertándolo en las nuevas prácticas que se institucionalizan para nuevos propósitos.

En este sentido, las tradiciones inventadas tienen como principal función la sociabilización, el sentido de pertenencia a un grupo y la cohesión social, inculcando un sistema de creencias y valores, asimismo, se pueden establecer para legitimar relaciones de poder (Hobswam, 2002: 16).

De esta forma, la práctica del Paseo de San Isidro, se convierte en una tradición que, por un lado, fortalece los lazos solidarios y de identidad de los metepecuenses a la vez que legitima las relaciones de poder establecidas en las haciendas y que son notables en la organización de las cuadrillas.

La tercera etapa que se identifica corresponde a la celebración actual, la cual denota una versión politizada de la cultura que cobra importancia para la economía del municipio dado su sentido comercial, por lo cual se convierte en una celebración que se incluye en la agenda pública.

Así, la entidad pública interfiere en la celebración incentivando la participación de los pobladores con el propósito de fortalecer la identidad cultural y la cohesión social para el desarrollo municipal, a la vez que promueve la conservación del patrimonio intangible, lo que resulta importante en la conservación de las denominaciones de Pueblo Mágico y Pueblo con Encanto y en su categorización como Ciudad Típica.

14. Se identifica la importancia de la celebración del Paseo de San Isidro en tres sentidos: el primero, en el sentido religioso, porque a través del rito se reactualizan su sistema de creencias, reforzando su identidad a través de la identificación con el arquetipo de San Isidro Labrador, lo que les permite conectarse con lo sagrado; segundo, en el sentido de la idealización de un pasado histórico que se conserva en la memoria colectiva y que es transmitido de generación en generación; y, tercero, en el sentido de pertenencia a una cultura, identificándose con una cosmovisión que les permite reconocer un nosotros frente a los otros, a quienes quieren mostrar su sistema simbólico.
15. Frente a la crisis sanitaria provocada por el coronavirus, se establecieron medidas preventivas que contribuyeran a disminuir el número de contagios, lo que afectó directamente las prácticas rituales de las fiestas patronales, debido a su convocatoria masiva; por ello, las autoridades locales y eclesiásticas anunciaron la cancelación del Paseo de San Isidro en Metepec para los años 2020 y 2021.

Ciertamente hubo un descontento generalizado por parte de los devotos participantes que vieron en la cancelación de su ritual el riesgo de pérdida de sus tradiciones y, por tanto, de su memoria colectiva; así comienzan a aparecer nuevas formas de reproducción cultural, como respuesta al aislamiento social impuesto por el gobierno.

En tal sentido, encontramos primeramente que la devoción se restringió al ámbito doméstico, ya que muchas cuadrillas celebraron a San Isidro en sus altares privados. Asimismo, se halló que algunas cuadrillas decidieron hacer caso omiso de las medidas preventivas dándole continuidad a su práctica del Paseo de San Isidro de forma presencial, mientras que algunas otras optaron por los medios virtuales a través del uso de las redes sociales como Facebook, en las que mantuvieron viva su devoción y su memoria colectiva, compartiéndola con el otro con quien se identifican, reivindicando así sus lazos sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Libros y artículos en libros

- Aguado Vázquez, José Carlos (2019), Identidad, corporeidad y cultura. Una propuesta conceptual desde la antropología. En Gilberto Giménez y Natividad Gutiérrez Chong (comp.), Las culturas hoy, México, UNAM, pp. 163-194.
- Báez-Jorge, Félix (2013), ¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares, México, Universidad Veracruzana.
- Balestra, Bertha (2004), Metepec: de Villa a Ciudad, En Ma. Teresa Jarquín Ortega (coord.), Metepec: de aldea a ciudad, México, El Colegio Mexiquense, AC. / H. Ayuntamiento de Metepec 2003-2006.
- Bourdieu, Pierre (2007), El sentido práctico, Ariel Dilon (trad.), Argentina, Siglo XXI Editores, pp. 41-195.
- Buezo, Catalina (2005), Introducción, en La mojiganga dramática: de la fiesta al teatro, Volumen 2, Edition Reichenberger, Kassel, pp. 2-5.
- Carbajal Correa, María del Carmen (1997), Cerro de los magueyes. Lugar mítico religioso, Cuadernos del cacomixtle, núm. 1, México, Ediciones del H. Ayuntamiento de Metepec, 1997-2000.
- Carbajal Correa, María del Carmen, González Miranda, Luis Alfonso (2004), Metepec prehispánico. En Ma. Teresa Jarquín Ortega (coord.), Metepec: de aldea a ciudad, México, El Colegio Mexiquense, AC. / H. Ayuntamiento de Metepec 2003-2006.
- Carbajal Correa, María del Carmen, Granados Reyes, P. (2013), Metepec Prehispánico. Una historia que contar, México, H. Ayuntamiento de Metepec 2013.
- Connaughton, Brian F. (2001), La Iglesia y el Estado en México, 1821-1856, en Gran Historia de México Ilustrada, Vol.3, México, Editorial Planeta, pp. 301-320.
- Del Arenal Fenochio, Jaime, Torres Sánchez, Rafael y Ruiz, Rubén (2001), Tradiciones y creencias en el Porfiriato en Gran Historia de México Ilustrada, Vol.4, México, Editorial Planeta, pp. 241-260.
- Diccionario enciclopédico de México. Mapas, biografías e historia de México (1997) Tomo 2, Libros y distribuciones Piscis.

- Durkheim, Emile (1968), Las formas elementales de la vida religiosa, Argentina, Editorial Schapire, pp. 7-103.
- Eliade, Mircea (2001), El mito del eterno retorno, Ricardo Anaya (trad.), Argentina, Editorial Labor, documento pdf disponible en: <<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1949-el-mito-del-eterno-retorno.pdf>> [Consulta: 2/11/2019]
- Eliade, Mircea (1981), Lo sagrado y lo profano, Luis Gil (trad.), Guadarrama / Punto Omega, documento pdf disponible en: <<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/eliade-m-1957-lo-sagrado-y-lo-profano.pdf>> [Consulta: 2/11/2019]
- Eliade, Mircea (1991), Mito y realidad, Luis Gil (trad.), España, Editorial Labor, documento pdf disponible en: <<http://www.thule-italia.net/Sitospagnolo/Eliade/Eliade,%20Mircea%20-%20Mito%20y%20Realidad.pdf>> [Consulta: 2/11/2019]
- Eliade, Mircea (2000), Tratado de Historia de las Religiones, México, Ediciones Era.
- García Castro, Rene (2004), Pobladores y gobierno indígena en Metepec, siglos XVI-XVIII, En María Teresa Jarquín Ortega (coord.), Metepec: de aldea a ciudad, México, El Colegio Mexiquense, AC. / H. Ayuntamiento de Metepec 2003-2006.
- Geertz, Clifford (2003), La interpretación de las culturas, España, Gedisa, pp. 8-130, documento pdf disponible en: <<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>> [Consulta: 2/11/2019]
- Giménez, Gilberto (1993), Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa. En Guillermo Bonfil Batalla (coord.), Nuevas identidades culturales en México, México, Conaculta, pp. 23-54.
- Giménez, Gilberto (2005b), Teoría y análisis de la cultura. Volumen I. Colección intersecciones 5, México, Conaculta, pp. 31-161, documento pdf disponible en: <<https://seminariodemetodologiadelainvestigacion.files.wordpress.com/2011/06/teor%C3%ADa-y-an%C3%A1lisis-de-la-cultura-1.pdf>> [Consulta: 2/11/2019]

- Gruzinski, Serge (1994), Los consumidores de imágenes. La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019), Juan José Utrilla (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, pp. 160-198.
- Gruzinski, Serge (2007), La idolatría colonial. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, Jorge Ferreiro (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, pp. 149-173.
- Gruzinski, Serge (2007), La cristianización de lo imaginario. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, Jorge Ferreiro (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, pp. 186-202.
- Gutiérrez Martínez, Daniel (2008), Teoría social e identidades, en Marcela Gómez Sollano (coord.), Cultura política, integración de la diversidad e identidades sociales, México, UNAM, pp. 47-67.
- Hernández Rodríguez, Rosaura (2009), El valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI, México, El colegio Mexiquense AC.
- Hobsbawm, Eric (2002), Introducción: la invención de la tradición, La invención de la tradición, (Omar Rodríguez, trad.), España: Editorial Crítica.
- Jarquín Ortega, María Teresa (1990), Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca, México, El colegio Mexiquense AC. / Ayuntamiento de Metepec.
- Jarquín Ortega, María Teresa (2004), Emplazamiento geográfico de Metepec, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), Metepec: de aldea a ciudad, México, El Colegio Mexiquense, AC. / H. Ayuntamiento de Metepec 2003-2006.
- Jarquín Ortega, María Teresa (2004), Congregación de San Juan Bautista Metepec, en María Teresa Jarquín Ortega (coord.), Metepec: de aldea a ciudad, México, El Colegio Mexiquense, AC. / H. Ayuntamiento de Metepec 2003-2006.
- Jarquín Ortega, María Teresa (2011), Los santos del corazón de Metepec: San Isidro Labrador y San Miguel Arcángel, México, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 15-54.

- Jarquín Ortega, María Teresa (2015), Introducción, en Voces indígenas en cuatro archivos parroquiales de la orden franciscana Calimaya Metepec Toluca y Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, A.C, pp. 11-20.
- Madsen, W. (1982), Sincretismo religioso en México, en Lorenzen D. (Ed.), Cambio religioso y dominación cultural: El impacto del Islam y del cristianismo sobre otras sociedades, México, Colegio de México, pp. 139-168. doi:10.2307/j.ctv233msg.10
- Menegus Bornemann, Margarita (1991), Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600, México, Conaculta.
- Radcliffe-Brown (1974), Introducción, En *Estructura y función en la sociedad primitiva*. España, Ediciones península, pp. 9-23, documento pdf disponible en: <<https://teoriasantropologicasucr.files.wordpress.com/2011/04/radcliffe-brown-estructura-y-funcion-en-la-sociedad-primitiva1.pdf>> [Consulta: 13/04/2020]
- Rubial García, Antonio (2001), La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 11-87.
- Speckman Guerra, Elisa (2001), Sociedad y vida cotidiana en las ciudades porfirianas, En Gran Historia de México Ilustrada, Vol.4, México, Editorial Planeta, pp. 201-220.
- Staples, Anne (2001), Sociedad y educación, 1821-1857. En Gran Historia de México Ilustrada, Vol.3, México, Editorial Planeta, pp.321-340.
- Tejera Gaona, H. (2002), Bronislaw Malinowski, En Manual de introducción a la antropología funcionalista, México, INAH, pp. 61-90.
- Tylor, E. B. (1975), La ciencia de la cultura, en J. S. Kahn (Comp.), El concepto de cultura, España, Anagrama, pp. 29-46.

Tesis

- Andrade Martínez, Ivette Anahí (2017), Propuesta de mejoramiento en la instrumentación del programa pueblos mágicos en el Estado de México. Los casos de estudio Metepec, Tepotzotlán e Ixtapan de la Sal. Tesis de licenciatura en Administración y promoción de la obra urbana, México: UAEM,

documento pdf disponible en:
<<http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/68509/PROPUESTA%20DE%20MEJORAMIENTO%20EN%20LA%20INSTRUMENTACIO%CC%81N%20DEL%20PROGRAMA%20PUEBLOS%20MA%CC%81GICOS%20EN%20EL%20ESTADO%20DE%20ME%CC%81XICO.%20LOS%20CASOS%20DE%20ESTUDIO%20METEPEC%2C%20TEPOTZOTLA%CC%81N%20E%20IXTAPAN%20DE%20LA%20SAL.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>
[Consulta: 14/05/2020]

Arzate Vilchis, Ma. Angélica (2003), Fiesta en honor a San Isidro Labrador. Una celebración de persistencia y manifestación de identidad comunitaria en la localidad de San Bartolomé Tlaltelulco, Metepec Estado de México, Tesis de la licenciatura en Historia, México, UAEMex.

Cardona Estrada, José Luis (2002), Cultura e ideología en el contexto socio histórico Interpretación/reinterpretación de la fiesta de San Isidro labrador y el paseo de los locos de Metepec, Tesis de la licenciatura en Sociología, México, UAEMex.

Carrillo Fuentes, Lizbeth Gabriela (2006), El desplazamiento del Santo Patrón San Juan Bautista por el culto popular a San Isidro Labrador en Metepec, Tesis de la licenciatura en Historia, México, UAEMex.

Fernández González, Marco Antonio (2018), La transformación del ceremonial en un municipio que se urbaniza, Tesis de la licenciatura en comunicación, México, UAEMex, documento pdf disponible en:
<<http://hdl.handle.net/20.500.11799/94826>> [Consulta: 2/11/2019]

Gómez Carmona, Gabriel (2016), Identidades, Imaginarios y Cambios Urbanos en Metepec, Estado De México, Tesis de Doctorado en Urbanismo, México, UAEMex, documento pdf disponible en:
<<http://hdl.handle.net/20.500.11799/58908>> [Consulta: 6/10/2019]

Hemerografía

Broda, Johanna (s.f.), “El culto mexica de los cerros y el agua”, documento pdf disponible en:
<<http://revistas.unam.mx/index.php/multidisciplina/article/viewFile/34334/31305>> [Consulta: 27/09/2020]

- Broda, Johanna (2003), "La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista", *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 2, pp. 14-27, documento pdf disponible en: <<https://uiimseminario.files.wordpress.com/2015/03/14.pdf>> [Consulta: 27/09/2020]
- Flores, Murilo (2007), "La identidad cultural del territorio como base de una estrategia de desarrollo sostenible", *Revista ópera*, núm. 7, pp. 35-54, documento pdf disponible en: <<https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/opera/article/view/1183>> [Consulta: 10/09/2019]
- Giménez, Gilberto (1999), "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, vol. V, núm. 9, pp. 25-57, documento pdf disponible en: <<http://www.economia.unam.mx/academia/inae/pdf/inae5/516.pdf>> [Consulta: 10/11/2019]
- Giménez, Gilberto (2005a), "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", *Trayectorias*, vol. VII, núm. 17, pp. 8-24, documento pdf disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/607/60722197004.pdf>> [Consulta: 10/11/2019]
- Gobierno del Estado de México, Gaceta de Gobierno, Periódico oficial del Gobierno Constitucional del Estado México, tomo CLII, núm. 29, Sesión especial. Poder Ejecutivo del Estado, agosto 1991. <https://legislacion.edomex.gob.mx/ve_periodico_oficial?field_fecha_value%5Bmin%5D%5Bdate%5D=10%2F08%2F1991&field_fecha_value%5Bmax%5D%5Bdate%5D=10%2F08%2F1991> [Consulta: 01/11/2020]
- González Reyes, Gerardo (2021), Coronavirus, aislamiento social y reproducción cultural. El ejemplo de la fiesta patronal del arcángel Miguel, en Almaya, México, en Intersticios, año 25, núm. 54, pp. 213-229.
- Gruzinski, Serge (1986), "Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España", *Historia*, núm. 15.

<<https://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/?p=3130>>

[Consulta: 10/09/2020]

Lupo, Alessandro (1996), "Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo" *Revista de antropología social*, núm. 5, pp. 11-33, documento pdf disponible en: <<file:///C:/Users/Usuario/Downloads/11138-Texto%20del%20art%C3%ADculo-11219-1-10-20110601.PDF>> [Consulta: 09/11/2020]

Ragon, Pierre (2002), "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)", *Historia mexicana*, vol. 52, núm. 2 (206), pp. 361-389, documento pdf disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/600/60052202.pdf>> [Consulta: 09/11/2020]

Rubial García, Antonio (2004), "Santos para pensar. Enfoques y materiales para el estudio de la hagiografía novohispana" *Prolija memoria, estudios de cultura virreinal*, vol. 1, núm. 1, pp. 121-146, documento pdf disponible en: <<http://revistas.unam.mx/index.php/prolija/article/view/31238>> [Consulta: 09/11/2020]

Bellota, Luis Ángel (2017) "Programa de Pueblos Mágicos: valorización turística de la cultura", Documento de trabajo, núm. 249, *Cámara de Diputados LXIII Legislatura. Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública*, documento pdf disponible en: <<file:///C:/Users/Usuario/Downloads/CESOP-IL-72-14-PueblosMagicos-310517.pdf>> [Consulta: 14/05/2020]

Documentos oficiales

Gaceta Municipal de Metepec (2010, agosto), Primer Informe de Gobierno. Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <https://www.ipomex.org.mx/recursos/ipo/files_ipo/2017/28/11/6094d3e78c80bb17a60ba8bf3d6f52f3.pdf> [Consulta: 15/11/2019]

Gaceta Municipal de Metepec (2012, diciembre), Tercer informe de gobierno. Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <https://www.ipomex.org.mx/recursos/ipo/files_ipo/2012/28/11/78db1109bfd5cd3bc724354dd337640c.pdf> [Consulta: 15/11/2019]

- Gaceta Municipal de Metepec (2013, diciembre), Primer Informe de Gobierno. Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <https://www.ipomex.org.mx/recursos/ipo/files_ipo/2013/28/11/0f538b17b915be1e8f56566567b548cf.pdf> [Consulta: 15/11/2019]
- Gaceta Municipal de Metepec (2018, junio), Plan Municipal de Desarrollo Urbano de Metepec. Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <<http://legislacion.edomex.gob.mx/sites/legislacion.edomex.gob.mx/files/files/pdf/gct/2018/jun183.pdf>> [Consulta: 01/10/2020]
- Gaceta Municipal de Metepec (2018, diciembre), Tercer informe de gobierno, Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <http://www.metepec.gob.mx/pagina/documentos/gacetas/gacetas_2018/GA_CETA92.pdf> [Consulta: 14/05/2020]
- Gaceta Municipal de Metepec (2019, marzo), Plan de Desarrollo Municipal 2019-2020. Periódico Oficial del H. Ayuntamiento de Metepec, Estado de México. <https://www.ipomex.org.mx/recursos/ipo/files_ipo3/2019/42987/4/a58b64feb82df471cb193c953cfbf094.pdf> [Consulta: 10/11/2020]
- Municipio de Metepec (2019), Convocatorias del concurso del Paseo de la Agricultura en Honor a San Isidro Labrador. <<https://www.metepec.gob.mx/pagina/avisos/de5-ConvocatoriaPaseoSanIsidro2019.pdf>> [Consulta: 05/05/2021]
- SECTUR (2014), Guía de incorporación y permanencia Pueblos Mágicos. <<http://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2014/10/GUIA-FINAL.pdf>> [Consulta: 14/05/2020]
- SECTUR (2018), Memoria documental. Pueblos mágicos (incorporación y permanencia). <<http://www.sectur.gob.mx/wp-content/uploads/2018/10/Memoria-Documental-Pueblos-M%EA%80%A0gicos-Incorporaci%C2%A2n-y-Permanencia.pdf>> [Consulta: 14/05/2020]
- Secretaría de turismo del Estado de México (s.f.), Pueblos con encanto del bicentenario. Gobierno del Estado de México.

<https://www.ipomex.org.mx/recursos/ipo/files_ipo/2012/8/7/8d1d3a96da5574acc9c94ce6010ff0ac.pdf> [Consulta: 14/05/2020]

Recursos electrónicos

Ayuntamiento de Metepec (2019-2021), Fiestas y tradiciones.
<<http://metepecmagico.travel/fiestas.html>> [Consulta: 09/11/2019]

Bayo, Jesús, (s.f.), Las Mandas, Chile: Confederación Episcopal de Chile.
<<http://www.iglesia.cl/788-las-mandas.htm>> [Consulta: 25/05/2021]

García Canclini, Néstor (s.f.), Noticias recientes sobre la hibridación, documento pdf disponible en: <<https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100616.pdf>> [Consulta: 02/11/2019]

García Chávez, Raúl (s.f.), El altepetl como formación sociopolítica de la cuenca de México. Su origen y desarrollo durante el posclásico medio, México, INAH Estado de México, documento pdf disponible en: <<https://webs.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/8-2/garcia.pdf>> [Consulta: 25/09/2020]

INEGI (2020), Censo General de Población 1970-2020.
<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Datos_abiertos> [Consulta: 16/02/2021]

PNUD México (2021), Índice de Desarrollo Humano.
<https://www.mx.undp.org/content/mexico/es/home/ourwork/povertyreduction/in_depth/desarrollo-humano.html> [Consulta: 19/04/2020]

Sedesol (2010), Catálogo de localidades. Sistema de Apoyo para la Planeación del PDZP.
<<http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?tipo=clave&campo=loc&ent=15&mun=054>> [Consulta: 16/02/2021]

Williams, Raymond (1990), Cultura, *Keywords*, Tomás Austin M. (trad.), Londres, pp. 76-82
<http://www.geocities.com/tomaustin_cl/ant/cultwilliams.htm> [Consulta: 15/05/2019]

Recursos audiovisuales

Camacho, Geovanni (24 de mayo 2018), Paseo de San Isidro 2018 | Metepec | Cuadrilla La Providencia, canal de YouTube, video disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=5Da0vO7WOHo>> [Consulta: 15/05/2020]

Cuadrilla La Providencia Metepec, página de Facebook, disponible en: <https://www.facebook.com/cuadrillalaprovidenciametepec/?ref=page_internal> [Consulta: 15/05/2020]

Cuadrilla Salinas CS, página de Facebook, disponible en: <https://www.facebook.com/cuadrillasalinascs/?ref=page_internal> [Consulta: 15/05/2020]

Cuadrilla Manuel Estrada 2017, página de Facebook, disponible en: <<https://www.facebook.com/Cuadrilla-Manuel-Estrada-2017-1847176185610995>> [Consulta: 15/05/2020]

Facultad Libre de Rosario, Sztajnszrajber, Darío (30 de octubre 2016), La identidad, [Conferencia], canal de YouTube, video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ilPA0V_Hjlg&t=5888s> [Consulta: 15/05/2020]

Hernández, Margarito (1 de julio 2014), Cuadrilla Manuel Estrada Metepec, canal de YouTube, video disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=1j2k7lQmaKl>> [Consulta: 15/05/2020]

Metepec El Municipio Mas Chingon (10 de marzo 2016,), Paseo Metepec 'entrevistas' -entrevista al padre Vicente-, canal de YouTube, video disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=QDpJDTqOtZc>> [Consulta: 15/05/2020]

Paseos San Isidro Labrador Mx, página de Facebook, disponible en <<https://www.facebook.com/Paseossanisidrolabradormx>> [Consulta: 06/07/2021]

P. San Jerónimo Chicahualco, página de Facebook, disponible en <https://www.facebook.com/P-San-Jer%C3%B3nimo-Chicahualco-105339108353524> [Consulta: 06/07/2021]

TV Urbana (10 de junio 2019), La cuadrilla "La Providencia" de la familia Flores Sánchez lista para el paseo de San I. 2019, canal de YouTube, video

disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=J-cnDR5cevU>> [Consulta: 15/05/2020]

TV Urbana (2 de junio 2017), Programa Especial: Historias; Paseo San Isidro, Metepec, canal de YouTube, video disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=fxMo0lCmtoc&t=44s>> [Consulta: 15/05/2020]

Ublester, Santiago (2021), entrevista a Cuadrilla las Tlacualeras, en la Voz de un metepequense, disponible en: <<https://www.facebook.com/TuAmigoUblesterSantiago/videos/960310378062111>> [Consulta: 06/07/2021]

Entrevistas realizadas

Alfredo Arcos Hinojosa. Participante en el Paseo de San Isidro Labrador. Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020.

Eusebio Chávez. Participante como mayordomo de la fiesta de San Isidro Labrador en San Jerónimo Chicahualco. Entrevista realizada el 10 de septiembre de 2020.

Violetta Irene González Beltrán. Participante en el Paseo de San Isidro Labrador. Entrevista realizada el 13 de septiembre de 2020.