BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

CARNAVAL COMO UNA EXPRESIÓN DE RELIGIOSIDAD POPULAR EN SANTA MARÍA XONACATEPEC, PUEBLA

TESIS

Que para obtener el título de

Licenciado en Antropología Social

PRESENTA

Jazmín Hernández González

DIRECTOR DE TESIS

Dra. Leticia Villalobos Sampayo

LECTORES

Dr. Ernesto Licona Valencia

Dr. Luis Jesús Martínez Gómez

Junio 2022

A la memoria de mis abuelos, por darme una familia unida
Jovita Coria Hernández y Santiago González Villalba
(†).

A la memoria de mi amigo, por invitarme a bailar en el cierre de carnaval
Jesús Gabriel Trujeque Pérez
(†).

Agradecimientos

En mi proceso de formación como antropóloga social agradezco al Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, por ser mi segundo hogar académico. Aprendí, no sólo desde lo teórico, sino desde lo humano, que el proceso de hacer ciencia se tiñe de experiencias asociadas a lugares, personas, colectividades, expresiones festivas y demás que conducen a una labor etnográfica grata. Atesoro los recuerdos entre aulas, compañeros y docentes que me llevaron a comprender que detrás de la disciplina, hay un gran compromiso por registrar, analizar y respetar la cultura en sus distintas formas: agradecida por esta oportunidad de dar voz a través de la investigación.

Agradezco a la Dra. Leticia Villalobos Sampayo, directora de esta tesis, quien me apoyó desde mi comienzo en el seminario de investigación *Religión y territorio*. Inteligente y comprometida con mi proceso e investigadora que genera admiración. Maestra y compañera que comprendió todo mi camino para llegar a la meta final de la licenciatura. Me llevo un gran aprendizaje intelectual que se fue tejiendo desde el 2019 y continuará al recordar temas sobre religión, espacios, peregrinaciones y Huehuetlán El Grande.

También expreso admiración por el Dr. Ernesto Licona Valencia y el Dr. Luis Jesús Martínez Gómez por sus trayectorias en el colegio y por sus aportaciones a la ciencia social. Agradezco que hayan aceptado ser lectores y jurado de mi trabajo, además del trato amable en la construcción de esta tesis.

Mi más sincera gratitud a mis maestros de vida: mi familia. A mi padre y madre, los señores Javier Hernández Peña y Laura González Coria, quienes desde su cariño me han brindado las herramientas para seguir mis sueños y a valorar cada detalle de ustedes: su ternura, sus cualidades y su amor expresado en distintas formas. A mi padre, su valentía, confianza, eficiencia, destreza y liderazgo. A mi madre, su belleza, cariño, paciencia, bondad y generosidad. Con ustedes aprendía que cada día continúan admirando lo que han construido. A mis hermanos, Nancy, Janet y Dani, que en conjunto somos los *papuchos* y que no me arrepiento de ser integrante. Somos un equipo unido y divertido que va creciendo como rebaño. Admiro de cada uno sus características: esfuerzo, creatividad.

Gracias a mis amigos que me han acompañado en este proceso, Dani, Aketzali, Sara, Rafa. A mis amigos que conocí en mi proceso de campo, quiero externar mi respeto y admiración por el grupo juvenil Adonay- el Saday por todo su cariño que me otorgaron, he aprendido mucho de ustedes por su compromiso y compañerismo.

Por último, agradezco a la comunidad de Santa María Xonacatepec por compartir su cultura conmigo. Espero que la presente tesis sea digna de reflejar lo que da unión a Xonacatepec: el carnaval.

ÍNDICE

Agradecimientos **2**

Introducción **6**

CAPÍTULO I. LOS PILARES TEÓRICOS PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL CARNAVAL **11**

1.1 Los estudios del carnaval: el estado de arte **11**

1.2 Religión como base para la religiosidad popular **19**

1.3 La religiosidad popular **23**

1.3.1 Definiciones sobre la religiosidad popular ***23***

1.4 Carnaval ***35***

CAPÍTULO II. SANTA MARÍA XONACATEPEC, PUEBLA **39**

2.1 Santa María Xonacatepec en el Valle Puebla-Tlaxcala **39**

2.2 División territorial de Xonacatepec **41**

2.3 Breve historia de Xonacatepec ***43***

2.4 Xonacatepec y su contexto sociocultural contemporáneo **49**

2.4.1 El comercio ***53***

2.4.2 Las religiones y el ciclo festivo ***54***

2.5 La Semana Santa como contexto del carnaval **56**

2.5.1 Características de la Semana Santa en Xonacatepec y su organización ***59***

2.5.2 Miércoles de Ceniza como el inicio del tiempo litúrgico ***60***

2.5.3 Domingo de Ramos en Xonacatepec ***61***

2.5.4 Jueves Santo ***62***

2.5.5 Procesión del santísimo y la bendición de los alimentos: Barrio del Santísimo ***63***

2.5.6 Procesión y adoración al santísimo sacramento y aprehensión de Jesucristo ***64***

2.5.7 Viernes Santo ***64***

2.5.8 Sábado Santo ***65***

CAPÍTULO III. CARNAVAL EN DÍAS SANTOS **67**

3.1 Historia del carnaval de Xonacatepec **68**

3.2 Integración de las secciones en el carnaval **69**

3.3 Organización de la fiesta carnavalera **70**

3.4 Rituales en el carnaval **78**

3.4.1 La materialización de los objetos sagrados ***79***

3.4.2 El uso del tiempo en días santos: lo matutino, lo vespertino y lonocturno ***80***

3.4.3 Rituales de protección para salir en el carnaval ***81***

3.4.4 Rituales en honor a los carnavaleros difuntos ***82***

3.4.5 El cierre de los rituales: ¿qué pasa después del baile? ***84***

3.5 Lucir el traje: capas bordadas, pelucas y máscaras **86**

3.5.1 Tipificación del vestuario ***86***

3.6 La renta de los trajes ... **89**
3.7 La construcción de un carnaval contemporáneo ... **91**
3.7.1 Carnaval y baile ... ***92***
3.7.2 Lucir el traje, la coreografía ... ***94***
CONCLUSIONES ... **101**
ANEXOS ... **104**
BIBLIOGRAFÍA ... **122**
Bibliografía digital ... **127**
Material audiovisual ... **133**
Entrevistas ... **133**
Encuesta digital ... **134**

Introducción

El estudio del carnaval presenta una gran variedad dentro de toda la gama de expresiones carnavaleras. Cada uno aporta elementos que exponen su importancia y por ello, la tesis *Carnaval como una expresión de religiosidad popular en Santa María Xonacatepec, Puebla* se dirige a otro aporte que relaciona religiosidad popular y carnaval. La importancia de este trabajo radica en ahondar en la apropiación del tiempo sagrado y la adaptación de sus códigos en la construcción de nuevos elementos culturales. Mismos que son resultado de la negociación entre los sujetos que participan directa o indirectamente en el carnaval y autoridades eclesiásticas para realizar la fiesta en tiempo litúrgico. Así, se muestra cómo los carnavaleros católicos de Xonacatepec expresan su vínculo con lo sagrado. Entonces, el carnaval es una fiesta que permite la cohesión, la participación y la organización de los habitantes. Es donde se materializan las formas de religiosidad popular a través de rituales e íconos sagrados que confirman la vinculación estrecha con el carnaval.

Santa María Xonacatepec, es cabecera de una de las juntas auxiliares del municipio de Puebla. Dada su ubicación en el Valle Puebla-Tlaxcala, el carnaval de Xonacatepec comparte características parecidas entre carnavales de Tlaxcala. La relación con ese territorio crea una amplitud de la fiesta que condensa y genera redes de relaciones, desde lo económico, lo político y cultural. En esta tesis se explica cómo a partir de esta relación territorial y la condición de la economía de los carnavaleros que alquilan los trajes a los huehues de Tlaxcala, genera una estrategia para hacer la fiesta de carnaval en Xonacatepec cuando los rituales católicos de la Semana Mayor están en pleno desarrollo.

Los puntos medulares de esta tesis radican en describir la importancia que tiene el carnaval dentro de las expresiones de religiosidad popular como forma de inserción durante la Semana Santa en Xonacatepec. Por ello, se identificaron y describieron las prácticas religiosas que realizan los carnavaleros durante el periodo de la Semana Santa.

La tesis *Carnaval como una expresión de religiosidad popular en Santa María Xonacatepec, Puebla* surge de la pregunta ¿Cómo se expresa la religiosidad popular de los

carnavaleros de Xonacatepec durante las festividades de los días de Sábado Santo y Domingo de Resurrección? Y a su vez al planteamiento del objetivo general que describe la importancia que tiene el carnaval dentro de las expresiones de religiosidad popular como forma que coexiste durante la Semana Santa en Xonacatepec. Para lograrlo se diseñaron los objetivos específicos: describir las formas de participación e inserción de los carnavaleros durante la Semana Santa en Xonacatepec e identificar y describir las principales prácticas de religiosidad popular que realizan los carnavaleros durante la Semana Santa en Xonacatepec. También, como resultado del primer acercamiento diagnóstico se estableció la hipótesis siguiente: los carnavaleros de Xonacatepec expresan su religiosidad popular a partir de su inserción en prácticas, discursos y creencias que se dan en tiempos y espacios sagrados durante el Sábado Santo y Domingo de Resurrección. Por lo tanto, hay una adaptación de los códigos de la religiónortodoxa en la fiesta del carnaval para la construcción de nuevos elementos culturales recontextualizados, mismos que son resultado de la negociación entre los sujetos que participan directa o indirectamente en el carnaval y autoridades eclesiásticas pararealizar la fiesta en tiempo litúrgico.

La metodología para esta tesis se basó en el enfoque cualitativo de la antropología porque permite una comprensión más amplia sobre un trasfondo que nos permitió identificar que, por medio de prácticas y discursos presentes en un tiempo y espacio sagrado, se puede relacionar los elementos de la religiosidad popular con el carnaval. Campos de sentido que permiten la reproducción de la vida colectiva y así, tener como base un pensamiento crítico respecto a cómo hacen comprensible el mundo en Xonacatepec. Desde el enfoque antropológico pudimos identificar la capacidad de producir sistemas de significación cultural de la colectividad.

Las herramientas para la recolección de datos etnográficos incluyeron la incorporación dealternativas virtuales durante el periodo del 2019 al 2022. Además, se utilizó herramientas metodológicas de la disciplina antropológica, como el *trabajo de campo* y la *observación participante,* para realizar "un conjunto articulado de actividades sistemáticas" (Sáez, 2008, pág. 247) lo que permitió el registro de toda información de una forma global. De esta manera, en el carnaval se identificaron estructuras, jerarquías, relaciones sociales y se conocieron los significados de los aspectos materiales a través de la estancia y experiencia de campo etnográfico en el espacio delimitado para la investigación. De tal manera que "[…] el enfoque etnográfico relieva en el análisis una dimensión temporal más ligada con lo actual cotidiano, mientras, por ejemplo, las historias sociales y las historias de vida se centran más en lo pasado y en lo ausente" (Sandoval, 1996, pág. 62).

En ese orden de ideas, se eligió la observación participante como técnica para obtener los datos a través de la interacción con los participantes y también del alejamiento para analizar

otros factores. La unión de ambas (interacción y alejamiento) favoreció el proceso de conocimiento social para comprender y analizar las causas, los por qué (s) del fenómeno culturaly así como conocer cuál es su importancia para la sociedad donde se lleva a cabo. En este acercamiento es importante resaltar la reflexión de Rosana Guber (2004) sobre la reflexividad como un proceso que debe enfrentar el investigador debido al plano de los actores, pues para la autora "[…] el investigador apela a su reflexividad [para] transformar sensaciones indescifrables en canales de conocimiento" (Guber, 2004, pág. 71).

Otra herramienta metodológica fue el uso del diario de campo para registrar los datos etnográficos durante las visitas a la comunidad. De esta forma, el diario fue el instrumento para redactar y no olvidar los procesos de las actividades, los significados de su sistema objetual o los símbolos en sus prácticas. También, para recordar las expresiones faciales de las personas y ver la importancia del carnaval. Además, fue un apoyo personal para redactar emociones, expresar sentimientos y la teoría relacionada con el dato etnográfico y el proceso del carnaval.

La herramienta de las entrevistas etnográficas fue sustancial en los resultados de la tesis. Vale la pena señalar que desde el punto de Rosana Guber (2001), la entrevista etnográfica: "permite dar cuenta del modo en que los informantes conciben, viven y asignan contenido a [...] una situación; en esto reside, precisamente, la significatividad y confiabilidad de la información" (Guber, 2001, pág. 32).

Al respecto, se registró las participaciones del carnaval en Xonacatepec y las entrevistasetnográficas proporcionaron datos importantes desde una división grupal, como lo fueron personas adultas que tienen un posicionamiento en su organización, miembros de las comisiones de las diferentes cuadrillas o secciones, jóvenes y adultos carnavaleros y personal del rango católico. En el proceso holístico para el conocimiento del carnaval, se logró obtener datos actuales e historias de vida de los antiguos carnavaleros, que dio como resultado el proceso por el cual el carnaval de Santa María Xonacatepec se ha transformado sobre aspectos organizativos, de estética, danzas o incorporación de personas dependiendo su género o edad.

Para la ampliación del registro, análisis y producción de conocimiento, se incorporó la etnografía virtual. Debido al surgimiento de un contexto de pandemia que impactó en la nueva interpretación de la Semana Santa y el carnaval, las competencias y habilidades digitales fueron una incorporación en el método etnográfico para el estudio de las prácticas socioculturales en Xonacatepec. El campo de conocimiento se trasladó a las siguientes alternativas: entrevistas etnográficas a través de llamadas telefónicas, comunicación por mensajería instantánea, uso de recursos virtuales como videos, podcast, páginas web o redes sociales, así como la investigación de gabinete. Así, lo virtual permitió un acercamiento que conllevó retos desde mi posición como antropóloga, pues "[…] la etnografía virtual como acción investigativa [permitió] una comunicación en paralelo, es decir, [hubo un] intercambio con personas que tenemos al alcance y con aquellas que se encuentran en la lejanía, […] casi de manera simultánea" (Chanona y Franco, 2018, pág. 401).

Las propuestas virtuales fueron el resultado de la contingencia sanitaria con el objetivo del bienestar de todos. De esta manera, la metodología implementada consideró ambos elementos de lo presencial y lo virtual en el marco de un contexto vulnerable, pues la pandemia y su impacto en el ámbito académico llevó a la implementación de nuevas herramientas que ponen nuevos retos a la disciplina antropológica. Finalmente, como parte de la metodología se hizo una encuesta virtual, serie fotográfica, video, cartografía y se registró un directorio de carnavaleros para ubicar a los líderes de las cuadrillas; y como retribución social, se realizó una exposición fotográfica donde se involucraron a las autoridades de la Junta Auxiliar Municipal de Santa María Xonacatepec y por supuesto a los carnavaleros.

La estructura de la presente tesis se divide de la siguiente manera. En el primer capítulo se encuentran los pilares teóricos. Se inicia con los estudios realizados sobre el carnaval, donde las aportaciones de los autores se clasifican en tres direcciones: antecedentes, panorama teórico y aportaciones etnográficas. Se continúa con un bagaje sobre la religión como concepto base que sirve de apoyo para comprender, en un inicio, la religión como un sistema de creencias que opera con la vida cotidiana; por ello, la religión, que es socialmente construida, puede llegar a ser modificada. Así, se da paso a las investigaciones realizadas sobre la religiosidad popular y su panorama, empezando por algunas definiciones y sus antecedentes en América Latina. Su proceso temporal se caracteriza por luchas de fuerzas entre sus sistemas de creencias y los parámetros de lo sagrado, por ello, lo institucional se aborda con las investigaciones que analizan su resistencia y laicidad como un campo de tensión en la religiosidad popular. Además, se explica la diferencia con el concepto de catolicismo popular para aclarar sus diferencias, como las estructuras culturales, políticas, económicas y sociales que caracterizan a cada una, con el objetivo de comprender de una forma holística a la

religiosidad popular. Por último, se retoma el carnaval debido al pilar teórico que conforma a esta tesis.

En el capítulo segundo se aborda a Santa María Xonacatepec, Junta Auxiliar del Municipio de Puebla (véase mapa 1) y cuyas características se comparten en este segmento. Al inicio, ubica la región del cual forma parte Xonacatepec: el Valle Puebla- Tlaxcala. Con ello, se conoce los rasgos socioculturales que impactan y representan al territorio. Posteriormente, de manera breve se explica el proceso histórico de Xonacatepec, su etapa prehispánica, colonial, siglo XX y su contexto contemporáneo. Además, se da inicio con el contexto festivo en el que se realiza su carnaval: la Semana Santa. Por ello, se comparte con el lector las características y organización de su tiempo litúrgico y su traslape con el carnaval.

En el capítulo tres es el apartado etnográfico y da a conocer todo el proceso que realiza la comunidad para festejar el carnaval como una fecha esperada y anhelada. La organización, contratación de música, la renta del terreno, el banquete y el torito conforman la experiencia del carnaval en días santos. Adicionalmente, se comparte los rituales que se observa en este tiempo: lo matutino, vespertino y lo nocturno; los rituales en honor a los carnavaleros difuntos y el cierre de los rituales "¿qué pasa después del baile?".

Asimismo, el capítulo cuatro se describe la tipificación del vestuario: los charros, los toreros y los payasos son los personajes que hacen gala en la construcción de un carnaval contemporáneo con particularidades propias. Con ello, se detalla cómo es el baile de cada sección y las prácticas que realizan para dirigir al punto medular de esta tesis: el carnaval como religiosidad popular.

Finalmente, las conclusiones dirigen a la comprensión de la propuesta teórica al señalar al carnaval de Santa María Xonacatepec y su estrecha relación con la religiosidad popular debido a las negociaciones entre las prácticas sagradas en el periodo de los días Sábado Santo y Domingo de Resurrección, que implicaría desde la teología del catolicismo ortodoxo actitudes de luto por la pasión de Cristo que se ve superada por la puesta en marcha del carnaval como disfrute. En los anexos, hay fotografías que muestran cómo son las actividades y algunos trajes de los carnavaleros participantes.

Que este proceso de lectura sea de gozo por conocer texturas, formas y colores de participantes que brillan entre lentejuelas, plumas y capas.

Puebla, México, verano, 2023.

CAPÍTULO I. LOS PILARES TEÓRICOS PARA EL ESTUDIO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y EL CARNAVAL

En este capítulo se describe la recolección de datos que moldean la columna teórica de la presente investigación. Para ello, se inicia con el estado del carnaval y posteriormente los fundamentos teóricos para el estudio del carnaval de Xonacatepec. Mismo que inicia con la *religión* como base fundamental que permitirá comprender, en un primer momento, que ésta es socialmente construida; de tal manera que se modifica, se hace a la medida de la sociedad y se explica el papel que juega en las relaciones humanas. Posteriormente, el objetivo es dirigir a los conceptos propuestos para la estructura teórica que sustenta esta investigación: la *religiosidad popular* y el *carnaval*. El interés conceptual de la religiosidad popular es el eje integrador del fenómeno carnavalero que se propone debido a que implica analizar y exponer el conjunto de conocimientos que se han ido tejiendo de manera individual, a fin de orientar la recolección de datos etnográficos.

1.1 Los estudios del carnaval: el estado de arte

En este texto se abordará el campo de investigaciones realizadas sobre el carnaval. Con esto, se quiere buscar la existencia sobre el estudio de la religiosidad popular en tal festividad. Además, se quiere describir la importancia que tiene el carnaval dentro de las expresiones de religiosidad popular o reconocer temáticas, conceptos y metodologías que permitan dar un panorama detallado y una amplitud del conocimiento.

En total se encontraron siete documentos relacionados al tema de interés. Cada uno se agrupa y asocia con base a las siguientes características: a) antecedentes del carnaval; b) panorama teórico sobre el carnaval; y c) aportaciones etnográficas.

La dimensión temporal del proceso carnavalero revela las transformaciones sociales, noción de tiempo que se materializa en experiencias y se difunde por distintas circunstancias. Por ello, la autora Haydée Quiroz (2002) en *El carnaval en México abanico de culturas* señala que hay una larga discusión respecto al origen del carnaval. Si bien se considera a la Edad Media como la etapa donde se localiza el antecedente más claro de su historia, después de establecerse en España, el carnaval llegó a América durante la época colonial donde se mezcló con las tradiciones prehispánicas y, más adelante, se difundió en las ciudades y comunidades

mestizas. También verá el carnaval actual como una manifestación de sincretismo donde lo religioso se mezcla con lo profano (Quiroz, 2002, págs. 9 y 10).

Quiroz da un seguimiento espacio temporal sobre el carnaval. Primero, durante la Edad Media, en las celebraciones romanas se observaban combates de confeti, carreras de caballos y jorobados, también carros alegóricos y manifestaciones populares que incluían el uso de velas. En este ritual, la violencia se fue eliminando gradualmente y el libertinaje se reemplaza por el disfrute de sensaciones lúgubres o macabras. Mientras que, en el Renacimiento, los bailes de disfraces se introdujeron por el papa Paulo II durante el siglo XVI, siendo Francia e Italia los lugares más famosos. Señala que, en Europa, el carnaval se introdujo por los romanos debido a que sus tropas o comerciantes celebraban sus fiestas en los lugares donde se encontraran o en los sitios donde llegaban. De esta forma en el siglo XIX, el carnaval comienza a mostrar un toque artístico en los bailes y desfiles de carros alegóricos y a finales de este siglo y principios del XX, los episodios libertinos y de violencia fueron desapareciendo en Europa (Quiroz, 2002, pág. 15).

El conocimiento de los antecedentes sobre la festividad carnavalera muestras las rupturas y mezclas entre tradiciones con nuevas apropiaciones y peculiaridades. Este aporte de Quiroz edifica los procesos del panorama histórico, el cual considero que vislumbra un tránsito regulado por instituciones de poder y religiosas que conducen a su incidencia en la actualidad. Por ello, la importancia de los siguientes autores dirige a una vista teórica sobre la festividad y su predominio.

La visión del autor Joan Prat Carós (1993) muestra un conjunto de bibliografía histórica, etnográfica y antropológica para esbozar un panorama teórico sobre el ciclo festivo del carnaval. Para Carós, el carnaval es una situación estratégica dentro de la rueda de las fiestas anuales, pues es la finalización del invierno e inicio de la primavera. Lo indica como periodo puente entre estos grandes ciclos, Navidad y Pascua, pues le asigna un papel estructurador "[…] de primer orden en la antigua concepción cíclica del tiempo en la que éste se medía de acuerdo con los ritmos o biorritmos del mundo vegetal, animal y humano" (Carós, 1993, pág. 280).

El autor propone analizar, por medio de su denominación "los rituales de Carnaval", cuatro grandes orientaciones que constituyen las grandes líneas teóricas del análisis: 1) los rituales cósmicos donde el carnaval se analiza como un periodo de caos creador de vida; 2) los rituales de la fertilidad como una *alegoría del espíritu de la abundancia* a través de la reproducción biológica; 3) los rituales de inversión que implican la ruptura de normas, la burla

a los tabúes y la inversión de privilegios; y 4) los rituales de ostentación donde se crean cofradías y comparsas carnavalescas que compiten y rivalizan entre sí, lo cual implica la realización de grandes gastos (Carós, 1993, pág. 280-282; 288-290).

Los *rituales cósmicos del carnaval* es una hipótesis que analiza a la festividad como un periodo de caos que genera vida. Se relacionan con "el ciclo del mundo de los muertos y con el tránsito del invierno a la primavera, que a su vez depende de la acción fertilizadora y benéfica que los antepasados deben asumir para con los humanos" (Carós, 1993, pág. 282). Su argumentación expone al carnaval como espacio de batalla entre la vida y la muerte para asegurar la fertilidad del mundo. Por medio de la interpretación de la figura del oso, se da una asociación entre el mundo de los antepasados y los vivos, pues hay periodos estacionales donde los muertos del inframundo son liberados hacia la tierra, lo cual representaría un peligro. Justo es el carnaval una época maligna con rituales, como la aparición de un héroe divino[1], la luz como alumbramiento del camino de los antepasados[2] y fuegos de purificación[3] con el objetivo de conjurar los espectros liberados por el oso. Por eso, se habla de un tránsito de seres malévolos a seres fertilizantes (Roma, 1980, como se citó en Carós, 1993, pág. 282).

Los *rituales de fertilidad del carnaval* es un paradigma que relaciona la reproducción biológica debido a un letargo invernal con su revitalización mediante rituales. En la antigua Roma, las festividades Lupercales correspondían a la preservación del ganado y la fecundidad de las mujeres; tal interpretación, al parecer de los folkloristas europeos, de esta festividad como continuidad del carnaval bajo una orientación evolucionista, ha generado nuevos análisis y críticas hacia esta interpretación mecanicista. El autor recupera a Caro Baroja (1979) quien expone que la complejidad del carnaval no puede reducirse a "supervivencias del pasado"; sin embargo, señala tres modelos de fiestas romanas que han tenido influencia en los carnavales hispanos: fiesta *Saturnalia*, *Lupercalia* y *Matronalia*. Sus características como símbolos fálicos, juegos sexuales, bodas ficticias e inversión de roles refuerzan el paradigma del carnaval como un ritual de fecundidad y fertilidad (Carós, 1993, pág. 285).

[1] Este ritual tiene el objetivo de guiar las almas hacia el mundo superior a través de un héroe divino montado sobre un caballo blanco. Posteriormente, fue cristianizado en las figuras de santos como San Martín, Santiago y San Jorge quienes luchan en contra de sus adversarios (Carós, 1993, pág. 281).

[2] Este ritual presenta dos significados: el primero habla sobre el alumbramiento que los antepasados deben seguir (al autor indica las velas de la Candelaria); y el segundo es sobre las festividades cercanas al carnaval dirigidas a San Sebastián, San Vicente o San Pablo, por ejemplo, donde se encendían hogueras que simbolizaban un fuego purificador (Carós, 1993, pág. 282).

[3] Los fuegos que se simbolizaban como purificación también cumplían otra función: residía en la quema de una víctima expiatoria que cargaba con los pecados de la comunidad para liberar sus males (Carós, 1993, pág. 282).

Los *rituales de inversión del carnaval* traducían una visión del mundo, en especial, de sociedades jerárquicas y estratificadas. También en este paradigma, algunas festividades como la *Saturnalia*, *Matronalia* o las fiestas de *locos medievales*, presentaban características generales. En la celebración de las Saturnales romanas había una libertad de los esclavos y una inversión de los patrones jerárquicos; en la nocturnidad, su ambiente sonoro festivo era acompañado de regocijo y diversión, pues la elección de un rey bufo dirigía los banquetes y los bailes populares para que, posteriormente, su efigie fuera sacrificado. Con la inserción del cristianismo, las antiguas Saturnales se debilitaron y surgieron otros rituales de inversión que, posterior a la Edad Media, se conocerían como *fiestas de locos*. Tal festividad se desarrollaba en el interior de los templos, donde los cortejos[4] recorrían las ciudades y participaban en todo tipo de sarcasmos callejeros; además, tales cabalgatas que generaban desorden y burlas también eran un espacio donde se proclamaba la abolición de jerarquías sociales, poder y fortuna. En general, las peculiaridades que presentaban estos rituales de inversión son sus patrones de parodia y comicidad que reforzaban las diferencias con ceremonias oficiales de instituciones como la Iglesia y el Estado feudal (Carós, 1993, págs. 285 a 289).

Por último, los *rituales de ostentación* muestran el surgimiento de nuevos grupos laicos a las festividades de diversión e inversión. Tal adhesión incorporó "comparsas de locos" laicas conformadas por secretarios de notarios, ayudantes, pasantes, entre otros, entorno a los hombres de leyes, que prolongaban las antiguas festividades de diciembre y planificaban sus propias comparsas de índole burlesco. Sucesivamente, la integración de grupos de adultos, como burgueses, nobles e incluso aristócratas, establecían sus propias comparsas que, en ciertas ocasiones, complementaban o se oponían a las "locuras" de los clérigos. Estos nuevos grupos emergentes introdujeron carruajes con grupos de ciudadanos notables que iban disfrazados y enmascarados para cantar canciones burlescas y proclamar sátiras en contra del poder civil, poder eclesiástico y de sus enemigos. Podían reunir cortejos conformados por más de cien personas que desfilaban detrás de un estandarte. En consecuencia, la competencia entre comparsas carnavalescas implicaba grandes gastos en búsqueda de un prestigio social como grupo; de tal manera que, se exteriorizaba su ostentación a través de festines, cabalgatas y otras diversiones. Incluso, el gobierno retribuía económicamente a grupos organizadores para conseguir una mayor fastuosidad. Su participación multitudinaria en el proceso de apropiación del carnaval, también se dirigió a los carnavales renacentistas, donde los carros triunfales eran ornamentados por artistas de renombre (Carós, 1993, págs. 289, 290 y 291). De esta manera:

[4] Grupo de personas que acompañan a otra persona jerárquica.

> […] la ostentación a través de la indumentaria, los adornos y la búsqueda del lujo más desenfrenado cimentaban la arrogancia del poder establecido confiriéndole un componente público y teatral de primer orden. […] En estos carnavales deslumbrantes los elementos de contestación, que habían caracterizado las antiguas "fiestas de locos", quedaron reducidos a una mínima expresión. Lejos de contestar, el carnaval se convertía en un mecanismo para exaltar el poder establecido y en una vía de orgullosa ostentación que manipulaban los grupos sociales que compartían o luchaban por este poder. (Carós, 1993, pág. 291)

Carós aportó al conjunto de rituales del carnaval para un panorama teórico sobre el ciclo festivo. Con él se observó distintas interpretaciones de la festividad, pues expone los deseos y anhelos de una comunidad, así como las inconformidades de la cultura popular contra la cultura dominante, por ejemplo, la Iglesia y el Estado. Es una apropiación que se ritualiza entre calles y, además, expone un mecanismo de prestigio donde se reflejan los intereses y tensiones de los diversos grupos sociales (Carós, 1993, pág, 292). La interpretación de este autor enfatiza las orientaciones de cuatro líneas que describen la complejidad de la fiesta, por lo que, a continuación, se une con el siguiente autor que también tiene en común la ritualización del carnaval.

Roberto Da Matta (2002), antropólogo brasileño que utiliza la perspectiva y el método de la antropología social y de la sociología comparada, contribuye a las teorías de las dramatizaciones y de la ideología desde el carnaval brasileño (Da Matta, 2002, pág. 27). Su interpretación dentro de esta línea sociológica, parte de los hechos de la conciencia, es decir, los factores ideológicos que contribuyen a las identidades y la acción de los actores para llegar a sus implicaciones básicas; por otro lado, su ejercicio comparativo entre India y los Estados Unidos sirven como puntos de apoyo, control y contraste para comparar ideologías dominantes o sistemas de valores y de esta forma percibir el sistema así como sus líneas directrices por medio de contrastes y contradicciones ya que al autor le interesa lo contrario y diferente con su finalidad de encontrar principios sociológicos (Da Matta, 2002, pág. 31 y 32). Debido a que en Brasil tiene carnavales y jerarquías, tomará sus personajes malandros y a los héroes para abordar sus perplejidades con un sistema de relaciones personales junto a una élite, así como sus factores sociales, políticos y económicos (Da Matta, 2002, pág. 28 y 29).

Debido a que su propósito es discutir los modos de ritualizar el mundo brasileño, va a enfocar su análisis en el desfile militar y el carnaval donde se refleja la estructura social brasileña. De esta forma, Da Matta afirma:

> Clasifico el carnaval y las festividades del Día de la Independencia (o Día de la Patria) como *rituales nacionales* porque ambos son ritos basados en la posibilidad de dramatizar valores globales, críticos e incluyentes de nuestra sociedad. […] Esto significa que cuando se realiza un ritual nacional toda la sociedad debe estar orientada hacia el acontecimiento centralizador de esa ocasión, con la colectividad que "para" o cambia radicalmente sus actividades. (Da Matta, 2002, pág. 55 y 56)

Da Matta va a compartir con Gabriel Retrepo (2016), autor que, desde la sociología, realiza una investigación sobre la epistemología de Orlando Fals Borda, sociólogo e investigador colombiano que desarrolla la metodología Investigación Acción Participativa, el significado del carnaval. Esta fiesta de fiestas es un *performance* que interpreta y reconoce el valor de la cultura popular para obtener un reconocimiento social, económico y político (Restrepo, 2016, págs. 222). Por ello, el carnaval es:

> […] la astucia del pueblo que allí no solo muestra su resistencia, sino que lo hace como disidencia y aún más como *disidanza*, neologismo que he acuñado porque es una disidencia estética y, a diferencia de la resistencia que muchas veces es violenta, es un modelo perfecto de ejercicio de la no violencia. Y lo más decisivo: es una contraseducción y contrasubyugación popular no envidiosa, que en clave de amor y humor ejerce el pueblo contra la élite para lograr su reconocimiento cultural. Es como provocar más bien la envidia de la élite al mostrar la felicidad de los mundos de la vida en la comida, la fiesta, el humor, la comensalidad, el compañerismo. (Restrepo, 2016, pág. 220)

Este análisis se conecta con *El carnaval como práctica social espectacular: perspectivas para una revisión de la historiografía tradicional del Carnaval* de María Guimarey (2007), pues desde un enfoque teórico de las Artes Visuales, el objetivo de la autora es estudiar las "manifestaciones efímeras que acompañaron la implantación urbana escenográfica de los carnavales porteños durante la segunda mitad del siglo XIX" (Guimarey, 2007, sin página). Revisa las perspectivas de análisis y presenta una historiografía señalando que los estudios con relación al carnaval se enfocan a dos cuestiones: 1) abordan el origen que se puede remontar a la Antigüedad pagana o al Medioevo cristiano y 2) estudios que señalan al carnaval popular como "fiesta de la inversión" ya que hay un cuestionamiento de las jerarquías y poderes establecidos y que puede funcionar como escape de tensiones (Guimarey, 2007, sin página).

De esta manera, la autora aporta a este seguimiento historiográfico el elemento del carnaval como *fiesta urbana* debido a su ejecución en la ciudad, la cual funge como un espacio donde se materializan las significaciones sociales que dan cohesión al grupo social; así, pone énfasis en el uso de los espacios públicos como contenedores de códigos, discursos y prácticas festivas que adjuntan un sistema objetual como música, coreografías y vestuarios. Sin embargo, apunta que estos elementos espaciales urbanos no han sido explorados en los estudios de carnavales (Guimarey, 2007, sin página). Asimismo, agrega que todo acontecimiento congrega sujetos que asumen roles, por ello, es importante resaltar cómo lo ejemplifica con su definición de carnaval. En palabras de Guimarey, comparte:

> [...] entendiendo al carnaval como una pluralidad de códigos discursivos cuya concreción se da en la dimensión espacial del ámbito urbano como escenario de la acción. El carnaval entonces puede ser comprendido como un espacio de producción de significaciones propias y originales. (Guimarey, 2007, sin página)

Su aportación de Guimarey, fueron sus nuevas líneas de investigación del carnaval: 1) la relación con el espacio urbano, 2) las producciones artísticas efímeras. Señala que, anteriores investigaciones no contemplan estos elementos al momento de estudiarse, por ello, indica que se trata de una festividad con un perfil eminentemente urbano, pues se desarrolla en la ciudad donde materializa las significaciones sociales que dan sentido y unión como grupo. Asimismo, su carácter efímero de esta manifestación artística produce escenarios y ornamentaciones que contribuyen a la comprensión simbólica del carnaval (Guimarey, 2007, sin página). De esta manera, se da paso a las aportaciones etnográficas de la festividad.

Desde las contribuciones de la antropóloga Cristina Oehmichen (1992) indica que la celebración del carnaval en la ciudad de México presenta una desarticulación provocada desde la época colonial por la persecución y sanciones que tuvo (Oehmichen, 1992, pág. 163). La autora se va a centrar en los barrios tradicionales de la ciudad de México, asentamientos prehispánicos de la cuenca de México, como espacios que crean un sentido de pertenencia. De esta forma, a Oehmichen le interesa conocer la función de los barrios y la persistencia de tradiciones culturales, en especial el carnaval, ya que "constituye una viva expresión de la resistencia cultural de los barrios al paso de los siglos. Es a la vez una actividad que permite ratificar alianzas y dotar de significado al barrio como una unidad de residencia" (Oehmichen, 1992, pág. 163). En un principio menciona que su procedencia deriva de una antigua tradición del viejo continente, pero también señala que hay algunos elementos prehispánicos encontrados

en versiones de carnavales de México; vinculado a ello, a finales del siglo XVI y principios del XVII, indica que el carnaval empezó a ser combatido por los poderes civiles y eclesiásticos de la Nueva España y desde "1679 el Santo Oficio había emitido un edicto que prohibía a los seculares vestirse de religiosos durante los carnavales". (Oehmichen, 1992, pág. 171). A partir de lo anterior, Oehmichen afirma que:

> El carnaval es una fiesta de inversión del orden social que precede a las austeridades de la Cuaresma. Es un tiempo en que los roles sociales y sexuales son intercambiados. Así, los pobres se disfrazan de ricos para ridiculizarlos; los hombres se visten de mujeres, y con menor frecuencia, las mujeres de hombres; los seculares se visten de religiosos. Es el tiempo en que lo prohibido pasa a ser permitido. (Oehmichen, 1992, pág. 171 y 172)

Las aportaciones de Oehmichen son significativas en medida que muestra el tejido de redes a partir de la 1) festividad carnavalera como persistencia barrial, 2) el concepto de *barrio* que exterioriza el vínculo con el territorio y una construcción de identidad colectiva y 3) las jerarquías en la cotidianidad, ya que en el carnaval es el espacio que permite transgredir normas morales y con ello, desdibujar elementos rígidos en las categorías sociales.

Mientras que, la tesis de Santiago Bautista Cabrera (2017) aborda la ritualidad y cosmovisión en el carnaval Ñuhu de Cruz Blanca, Veracruz, a partir de una combinación del enfoque emic y etic. Señala que:

> Hablar de la llegada del Carnaval es hacer referencia a un tiempo de colectividad, donde la colaboración y el apoyo mutuo forman parte del trasfondo de la celebración de esta práctica cultural a través de un proceso inmerso en actividad ritual. [...] Al llevar a cabo el Carnaval se está pagando una licencia para estar bien y que no haya enfermedades, se está pidiendo que los malos aires no hagan daño en la comunidad y sean tranquilizados para establecer un equilibrio que es guiado por la cosmovisión desde donde se atiende las diferentes entidades junto con el carnaval. (Bautista, 2017, pág. 59 y 60)

Lo valioso de esta investigación consiste en el nexo de la cosmovisión como un sistema de creencias materializado con las prácticas culturales como el carnaval, ya que, al apropiarse de la festividad, se le asigna elementos representativos de la comunidad. Mismos que expresan una identidad, una ideología y representaciones sociales que ayudan a construir su realidad: el carnaval como un bien compartido. Santiago Bautista lo señala de esta manera porque habla de

un beneficio colectivo en esta actividad ritual, debido a que se realizan peticiones de cuidado para la congregación (Bautista, 2017, pág. 59 y 61).

Con base en la literatura encontrada, se identifica que el tema del carnaval ha sido abordado desde las tres rutas de investigación: los antecedentes, el panorama teórico y aportaciones etnográficas. De la información obtenida, se identificó que los estudios del carnaval indican que es una fiesta que cohesiona, otorga identidad y expone que en su proceso histórico hay sociedades estructuradas que evidencian las estratificaciones sociales. También, a través del carnaval, se permite una burla hacia los hacendados o grupos económicamente solventes con máscaras estereotipadas y coreografías que ridiculizan a través del cuerpo las maneras de ser de los poderosos.

Adicionalmente, se identifica que hay más elementos que hacen posible su continuación relacionada al elemento territorial y social, como lo fue el barrio. Así, se pretende que este bosquejo de investigaciones aporte al estudio sobre la relación de la religiosidad popular en elcarnaval mediante lo ya señalado: fiesta de inversión, fiesta urbana, creencias, dramatización, rituales y sistemas de valores. Es por ello que la relevancia del carnaval se aprecia en la invención de "[…] su espacio social, el cual, […] tiene sus propias reglas y sigue su propia lógica […] porque es el carnaval donde se experimentan nuevas vías de relación social que en lo cotidiano están adormecidas o se conciben como utopías" (Da Matta, 1997, pág. 97).

1.2 Religión como base para la religiosidad popular

El análisis del carnaval de Xonacatepec es una expresión de religiosidad popular. Una agencia de la comunidad que responde a sus intereses. Por ello, el presente apartado es un acercamiento a los aportes teóricos del concepto; sin embargo, se debe comprender primero qué es la religión porque otorga las bases de la religiosidad popular. He seleccionado tres autores que nos dirigen su estudio: Émile Durkheim con *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Clifford Geertz con su obra *La interpretación de las culturas* (2003) y Manuela Cantón con su texto *La razón hechizada* (2001). En conjunto, investigan a la religión como un producto social, simbólico y un aprendizaje consciente o de imitación para la comprensión de su mundo.

Durkheim, señala que los primeros sistemas de representaciones sobre el mundo son de origen religioso, ya que no hay religión que no sea una cosmología y una especulación sobre lo divino (Durkheim, 1912, pág. 14). Su conclusión es el hecho social. Para Durkheim (1912):

> [...] la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar

que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. [...] Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas,

> creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas. (Durkheim, 1912, pág. 15 y 98)

Con este autor, se considera que la religión permite una regularidad de la actividad colectiva a través del calendario festivo que expresa su ritmo y periodicidad (Durkheim, 1912, pág. 16). Los elementos del tiempo y el espacio establecen dónde se deben situar las cosas y disponer de ellas espacialmente porque de esta manera, se unen con los estados de la conciencia. Con ello, afirma que el espacio y el tiempo no podrían existir si no estuvieran divididos y diferenciados. Durkheim, señala que la organización social ha sido el modelo de la organización espacial y el hombre es producto de representaciones religiosas que tendrá como consecuencia representaciones colectivas. Estas representaciones traducen estados de la colectividad, los cuales están organizados desde su morfología, sus instituciones religiosas, morales, económicas, entre otras (Durkheim, 1912, pág. 17 y 20).

El aporte de Clifford Geertz (2003), es comparar la religión desde los trabajos antropológicos que se han realizado a partir de la primera y segunda guerra mundial, y encuentra que los progresos teóricos importantes de autores como Durkheim, Weber, Freud y Malinowski son llamados *tradición intelectual* ya que sus enfoques y conceptos están presentes en las investigaciones. Por lo tanto, no se han creado nuevos enriquecimientos teóricos o empíricos sobre el concepto de religión. Para el autor, el objetivo no es abandonar las tradiciones establecidas de la antropología social en ese campo, sino tratar de ampliarlas. Por ello, Geertz desarrolla la *dimensión cultural del análisis religioso*. Señala que la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos y es un sistema de concepciones heredadas que es expresado en formas simbólicas por medios para comunicar, perpetuar y desarrollar su conocimiento y actitudes frente a la vida (Geertz, 2003, pág. 86 y 87).

De esta forma, la religión para el autor es:

> 1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivacionales en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (Geertz, 2003, pág. 89)

Su definición nos explica que el sistema de símbolos son representaciones de ideas, anhelos, creencias y actitudes, de manera que son fuentes extrínsecas de información que permiten ejercer un control emocional, moldean hábitos y se establecen estados de ánimos; es decir, se experimentan ciertos sentimientos en determinadas situaciones gracias a motivaciones que apuntan una dirección para formular ideas generales de un orden (Geertz, 2003, pág. 90, 94, 95).

Otra aportación relevante es la de Manuela Cantón (2001), quien señala que mientras el estatus de la economía, la política o el parentesco continúen estables, la religión forma parte de los sistemas simbólicos, de las representaciones y de las ideologías (Cantón, 2001, págs. 13 y 14). Para ella, "todo sistema religioso comporta una explicación del mundo que aspira a ser envolvente y omniabarcadora, esto es, las religiones son sistemas de sentido totalizadores" (Cantón, 2001, pág. 14). La religión:

> [...] consiste esencialmente en patrones de creencias, valores y comportamientos adquiridos por los miembros de una sociedad, ya sea como resultado de aprendizaje consciente o de la imitación. [...] las religiones dan respuesta a la ansiedad, la incertidumbre, a las limitaciones de la respuesta racional en la aprehensión intelectual de la realidad [...]; consuelan y posibilitan la esperanza; [...] refuerzan valores sociales a través de sanciones. (Cantón, 2001, pág. 17)

Los sistemas religiosos para Cantón se expresan en sus sistemas de valores, en sus sistemas festivos, en sus formas organizativas políticas, económicas, en la moral y sistema objetual para explicar, en conjunto, una realidad totalizante. En otras palabras, un sistema de sentido totalizador (Cantón, 2001, pág. 15).

Las propuestas anteriores ofrecen un cimiento de la religión como un hecho social, como un sistema de símbolos y como un sistema de sentido totalizador. Los autores, permiten reflexionar sobre las representaciones religiosas y a partir de ello, retomo a Manuela Cantón y me adscribo a su propuesta.

Respecto al análisis sobre la religión nos dirigirnos a la religiosidad popular ya que permite un cuestionamiento sobre cómo se interpreta el mundo, cómo se expresa su diversidad

en creencias, ritos y prácticas dependiendo de cada sector sociocultural. Por ello, a continuación, se da paso a este concepto principal de la investigación.

1.3 La religiosidad popular

1.3.1 Definiciones sobre la religiosidad popular

Algunas aportaciones se pueden conducir desde la interdisciplina, desde la antropología, su análisis se encamina a la relación entre institucionalidad y la reinterpretación de la religión con base a sus necesidades y particularidades de los creyentes. Por medio de sus propios códigos, tienen como característica la agencia y la negociación entre instituciones y practicantes religiosos. El acercamiento antropológico considera elementos como

Así, la religiosidad popular ha sido abordada por autores como Jaime Moreno (1987), quien, desde la estructura antropológica, se dirige a un análisis comparativo para una definición. Propone una homología entre la *religiosidad apolínea* y *religiosidad dionisíaca*. Cada una tiene características que conforman una sola y misma religiosidad:

- Religiosidad apolínea: Busca la articulación discursiva, clara, correcta y verdadera del contenido mistérico. Espera la convicción. Elabora una preceptiva ética teóricamente coherente, apoyada en principios primordiales, que reduce los casos según normas inmutables. Diseña una actividad cultural que responde a la hegemonía de lo racional e identifica lo propio de un sistema religioso que lo hace reconocible como tal.
- Religiosidad dionisíaca: Privilegia la acción festiva donde vuelca la capacidad de inventiva, improvisación y experiencial de lo mistérico en forma puntual y transeúnte. Busca fundamento. Su referente doctrinal aglutina en forma de coherencia razonable (no de necesidad racional) los datos derivados de la vida cotidiana que busca fundamento en el culto. [Así] la conducta dionisíaca lleva los aspectos comunes a cualquier sistema religioso. (Moreno, 1987, pág. 16)

Su planteamiento expresa una relación de tensión complementaria entre ambas formas de religiosidad. En consecuencia “la religión oficial es la religiosidad apolínea; la religiosidad popular, la dionisíaca” (Moreno, 1987, pág. 17). Por ello, recurre a la estructura antropológica para comentar que tal religiosidad compuesta por ambas religiosidades expresa “[…] formas percibidas por el investigador por una especie de acostumbramiento perceptivo escogido por urgencias cegadoras” (Moreno, 1987, pág. 18).

Otra definición propuesta desde la antropología con Manuel Delgado (1993) recurre a un proceso histórico de la disciplina, donde la esfera de los estudios, antes llamados *folclore religioso*, tuvieron un proceso confuso de clasificación, pues las prácticas que eran señaladas como "supersticiosas", "paganas" o "mágicas", en comparación con el panteón aceptable, se asignaron como *baja religión*. Más adelante, este enfoque recibió otras denominaciones, como el previamente señalado, "folclore religioso" donde los ritos y mitos de los pueblos primitivos fueron definidos como alteridades *fuera* o *antes* de la única lógica posible. Con ello:

> La esfera de la llamada *religión popular*, antes folclore religioso, obtuvo el protagonismo de múltiples estudios, desde estrategias diversas y con resultados siempre provisionales y reconocidamente insuficientes en cuanto a clarificaciones. La historia de las teorías sobre la religión popular ha sido en realidad la de la incomodidad y la perplejidad de los estudiosos ante unos hechos culturales que desafiaban los esquemas tradicionales de conocimiento y control científico y que hacían inoperantes las técnicas habituales de actuación. (Delgado, 1993, págs. 3 y 4)

La postura de Delgado se une con la siguiente definición del Dr. José Luís González (2007), antropólogo social, quien señala que el campo religioso está siendo afectado por un entorno globalizado, donde la creciente movilidad social está acompañada de experiencias de desarraigo y efímeras que trastocan lo religioso. Con ello, el contexto generará nuevas necesidades con nuevas respuestas, así:

> […] la expresión religión popular nos referimos a aquellas creencias y prácticas religiosas que están ubicadas fuera de los límites de las creencias y prácticas que una sociedad dada declara como ortodoxas, oficiales y políticamente correctas. (González 2002, citado en González, 2007)

A continuación, se enlaza con los antecedentes del concepto, los cuales conduce a una comprensión más holística respecto a lo significativo de su estudio.

1.1.2 Antecedentes de la religiosidad popular en América Latina

Para el concepto de *religiosidad popular* se examina su transcurso y desarrollo en América Latina y México desde distintas escuelas de pensamiento. Enrique Dussel (2016) ofrece un

marco teórico respecto al concepto en América Latina y continúa con su descripción estructural y sus contenidos que la caracterizan. Para el autor, la religiosidad popular debe enmarcarse en la "cultura popular" latinoamericana, la cual, indica un sistema de prácticas "[…] que determinan la subjetividad (individual o social) por el trabajo y sus productos, por las relaciones mismas de producción, por el sentido existencial que ellas tengan en la subjetividad" (Dussel, 2016, pág. 103). Además, señala que la cultura es la totalidad de sentido y la totalidad de objetos portada por sujetos identificados como grupos, clases, bloques o individuos que llevan a una diversidad de culturas; así, se habla de la existencia de la dominación, confrontación y extensiones de culturas sobre otras. De esta manera, la cultura popular se va a distinguir de una cultura imperial que conduce a la religiosidad popular latinoamericana como un núcleo de sentido de la totalidad porque concentra los significados de la vida cotidiana (del matrimonio, la familia, el trabajo, de la muerte) a través de creencias, símbolos y ritos: "[…] un campo privilegiado del protagonismo popular (aunque frecuentemente sea simbólico)" (Dussel, 2016, pág. 104 y 105).

Dussel, expone su proceso histórico a partir de tres sucesos: 1) la religiosidad popular hispano-lusitana; 2) religiosidad amerindia; y 3) religiosidad africana. Respecto al primero, la Cristiandad del imperio romano latino se constituye desde el siglo IV generando una liturgia oficial, sin embargo, también aparece una religiosidad popular hispánica como un cuerpo de creencias y prácticas, resultado de una mezcla de la religiosidad de íberos y romanos. La religiosidad amerindia procede de antiguas creencias y prácticas de culturas como los aztecas, mayas, incas o indígenas del caribe, por mencionar algunas, que son un trasfondo de la religiosidad popular latinoamericana. Finalmente, la religiosidad africana es importante debido a la población afroamericana en América Latina, pues su vida cotidiana se permea de danzas de los "orishás"[5]. De esta manera, el tiempo de fusión dentro del choque violento de la conquista evidenció que el pueblo indígena oprimido tuvo una recepción creativa y original del evangelio, en consecuencia, hubo la construcción de un mundo religioso y un sistema de creencias y prácticas desconocido por la religión hegemónica. Más adelante, en los siglos XIX

[5] Los Orishás "[…] son guardianes e intérpretes del destino universal. Algunos fueron humanos en un remoto pasado, y por su vida extraordinaria llegaron a la dignidad espiritual de los Orishás. Son venerados con rituales, música, comidas especiales y oraciones, y se manifiestan a través de sacerdotes y/o sacerdotisas que poseen o habitan temporalmente. Ofrecen ayuda y consejo en todos los campos de la vida." (Rodríguez, 2005 pág. 4)

y XX, la religiosidad popular se transformará en un campo de resistencia popular (Dussel, 2016, pág. 105, 106).

El tiempo de desarrollo que expone Dussel nos da un panorama sobre la formación de la religiosidad popular, cuáles fueron los elementos y cómo se desarrolla ante un contexto hegemónico eclesiástico. Otra mirada complementaria la otorga Manuel M. Marzal (2002) con su obra *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*, pues expone los procesos y las etapas del catolicismo latinoamericano a través del medio milenio de su continuidad. La evangelización latinoamericana se transforma en función de dos periodos: la evangelización fundante y el catolicismo latinoamericano autónomo. El primer periodo tiene como contexto la etapa colonial y destacan los hechos del *régimen de Patronato regio* con las potencias de España y Portugal como Estados-misioneros que, con apoyo de la Iglesia, obtuvieron sustento económico junto con el envío de misioneros para su empresa misional; además, en el periodo colonial, el establecimiento de la Iglesia institucional generó la creación de arzobispados en Hispanoamérica que influyeron en la presencia de la jerarquía religiosa como una fuerza importante sobre valores religiosos y humanos. Más adelante, la evangelización fundante suscitó un catolicismo popular debido a la adopción del mensaje misionero a la cultura indígena; así, surge un diálogo interreligioso al aceptar formas culturales indígenas, contenidos religiosos indígenas, ritos andinos y un cristianismo originario en la religión (Marzal, 2002, pág. 265 a 271).

A partir de la independencia en América Latina hubo una crisis en la institución de la Iglesia, lo cual orilló al desarrollo de iglesias locales independientes. Entre sus diversos factores fueron la disminución del clero debido a las guerras; la crisis en la vida religiosa por la persecución por los gobiernos; y la destrucción de seminarios, templos y parroquias. Además, la presencia de ideas clericales y confesiones protestantes fueron otros factores adicionales e importantes. Es así que, en el siglo XIX, el Concilio Plenario de América Latina se reúne en Roma y, con la participación de arzobispos y obispos, se aborda el catolicismo popular como un elemento más de la pastoral. Para 1930, ocurre una nueva alianza entre colegios católicos y otras instituciones temporales cristianas (partidos políticos, universidades, sindicatos, centros de formación de campesino y obreros), que responde a nuevas necesidades y genera simpatía entre las masas y la élite intelectual, técnica y política para conducir al nacimiento de partidos democratacristianos (Marzal, 2002, pág. 271 a 275).

Las etapas de la transformación religiosa, ahora en México, abarca el primer medio siglo del *periodo poshispánico* que comprende el periodo marcado por la labor pastoral, la llegada de los jesuitas y la importancia que toma el clero secular (Marzal, 2002, pág. 284). Se habla de una fase de consolidación que "abarca el resto del periodo colonial y las primeras décadas de la república hasta el gobierno de Juárez, y en el que se generaliza el modelo de la etapa fundante" (Marzal, 2002, pág. 284 y 285). La conversión en México, se identifican dos etapas, un comienzo exitoso y un término adverso. Así, entre 1523 y 1572 se lleva a cabo la conquista espiritual cuya finalidad se sustenta en el establecimiento y consolidación de la iglesia mexicana en todas las instituciones (Marzal, 2002, pág. 285).

1.1.3 Religiosidad popular independiente: resistencia y laicidad

A partir de mostrar un contexto histórico respecto a la religiosidad popular, considero que también es importante enlazar este diálogo con la autora Renée de la Torre para argumentar la relevancia del estudio, ahora desde un debate entre dos posturas paradigmáticas: 1) los estudios comparativos sobre modelos de laicidad para el análisis de los marcos institucionales con organizaciones burocratizadas (relaciones entre el Estado y las iglesias) y 2) la concepción posmoderna que plantea dos tendencias que desregularizan el campo religioso, estos son la desinstitucionalización y la individualización (De la Torre, 2012, pág. 507). Sobre el primer modelo, se dirige al estudio de la competencia entre religiones con otras instituciones, campos o ámbitos especializados; mientras que, el segundo modelo se dirige al análisis de la desinstitucionalización.

Ante las dos posturas de las propuestas teóricas, Renée de la Torre propone lo siguiente:

> a) Una respuesta conceptual alternativa, que, en el plano teórico, nos permita superar el dilema entre lo institucional y lo individual; b) que en el plano histórico nos permita reconocer las particularidades históricas de la religión en América Latina; y c) que no desconozca los aportes de los cientistas sociales latinoamericanas sobre el entrecruce entre lo tradicional y las formas en la religiosidad popular en América Latina. (De la Torre, 2012, pág. 508).

El dilema entre lo institucional y lo individual, de acuerdo con la autora, conlleva a una carencia en los estudios; por un lado, las investigaciones sobre el campo de secularización en la sociedad actual descuidan considerar los procesos adaptativos que ejercen las religiones sobre las

realidades. Por otro, existe otra carencia en el estudio sobre este dilema, el cual trata de los umbrales de la iglesia, es decir que los creyentes optan por creer en los dogmas de su religión, pero de manera diferente sin salirse de ella; por ejemplo, no hay un abandono de su institución, pero existe una exploración de nuevas experiencias sagradas (religiosidad popular) donde reinterpretan el sentido práctico de la religión (De la Torre, 2012, pág. 508).

De manera que, la propuesta de la autora se dirige a analizar los cambios entre ambas lógicas para lograr una mirada transversal del fenómeno religioso. Para salir de los dos paradigmas conceptuales (concepción sustantivisada y concepciones sobre las nuevas formas de religiosidad contemporáneas), la autora plantea lo siguiente: la religiosidad popular como "entre-medio". Debido al desplazamiento de la institucionalización y la diversidad de opciones religiosas, reflejan una disminución de la autoridad eclesiástica, una combinación de prácticas esotéricas, mágicas y espirituales con las católicas, así mismo, creencias prehispánicas que en conjunto entretejen los elementos de la religiosidad popular.

De la Torre (2016), también complementa con su otro texto *Los mexicanos amantes de las fiestas religiosas,* para señalar que:

> Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos [...]. Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales. (De la Torre, 2016, pág. 256 y 257)

También, señala a la religiosidad popular como una práctica llamada la *costumbre*, en la que se organizan en mayordomías quienes tienen la gestión de los santos y de la fiesta imponiendo las normas de la celebración litúrgica según sus propios códigos culturales. Es considerada patrimonio intangible debido a sus rituales, danzas, altares o comida típica que, a través de generaciones y de la memoria transmitida, permanece la tradición (De la Torre, 2016, pág. 248).

Gilberto Giménez (1989) considera las nuevas formas de religión popular como un proceso de reaculturación acelerado a partir de la remodelación de sus paradigmas y códigos

religiosos; pues considera a la cultura popular como procesos simbólicos que sirven como soporte a las clases subalternas y, dentro de sus configuraciones, la religión constituye su "ethos" cultural y provee de normas, símbolos y modelos de comportamiento en la vida festiva y cotidiana. Por eso, el "campo religioso" se ha transformado en un espacio de competencia y disputa debido al carácter voluntario de sus miembros (Giménez, 1989, págs. 119 y 120).

Otros autores como Rostas y Drooyers (1995) en *"El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción"* aportan que se negocian los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión, pues se confrontan las relaciones de dominación y resistencia entre la Iglesia oficial y los creyentes. Es un proceso dinámico que supone reformulaciones y constantes cambios porque las personas son "productoras de significados". Así, el poder se debe entender como una relación bilateral que conduce a nuevas posiciones de *status* (Rostas y Drooyers, 1995, pág. 85).

Félix Báez-Jorge (2008) es otro importante autor que aporta al concepto de religión popular y estudia su pertinencia en otras actividades de índole religioso, como las procesiones. En su obra *Entre los nahuales y los santos* señala que la variedad de formas expresivas del año litúrgico genera una gran participación popular y una extensión simbólica debido a factores como la plurisecular interacción con los representantes de la Iglesia, ocultamientos, tensiones, acuerdos, imposiciones o tensiones, reinterpretaciones y nuevas dinámicas. Las nuevas formas religiosas esconden relaciones de fuerza y nuevas necesidades de la población, un uso variable de la religión debido a la polisemia de sus símbolos y a su imaginación creadora (Báez, 2008, pág. 21, 23).

Báez examina a la religiosidad popular como un fenómeno en constante transformación y como una expresión de renovadas manifestaciones que pueden ir al ritmo de la modernidad. Señala que las devociones populares son como una máscara de la represión religiosa durante la Colonia y para él, las imágenes expresan un lenguaje simbólico que condensan un pasado y un presente debido a que fungen como representaciones colectivas. La religiosidad popular es un proceso sociocultural de larga duración y el autor señala tres momentos para su reformulación: 1) la destrucción de la configuración cultural prehispánica, 2) la resistencia indígena por medio de sus estrategias y 3) la reinterpretación simbólica y ritual (Báez, 2008, pág. 32, 77, 78).

Apunta que los procesos de investigación respecto a la religiosidad popular han sido caracterizados como una reinterpretación simbólica o como una resistencia ante la religión oficial, una oposición entre las culturas subalternas y las dominantes, así como una dinámica

ideológica singular que abona al ámbito de lo profano al mismo tiempo que muestra una dimensión sagrada. Al igual que es analizada como una fusión de los elementos mesoamericanos religiosos con los ortodoxos del catolicismo español. Además, hay evidencias respecto al proceso de evangelización donde la flexibilidad se presentaba en escenarios con mayor resistencia al adoctrinamiento, también hubo actos de tolerancia cuando la creencia dogmática no se transgredía; sin embargo, no se descarta que el proceso de cristianización presentó signos etnocidas (Báez, 2008, pág. 83, 87).

Félix Báez-Jorge comparte que "[…] la religiosidad popular funciona como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas, al tiempo que su relativa independencia frente a la jerarquía eclesiástica contribuye al desarrollo de manifestaciones culturales de perfil singular" (Báez, 2008, pág.99). Por ello, la religiosidad popular es una actitud devocional que opera como referente de conciencia grupal, dentro de un espacio y tiempo que integra e identifica a su comunidad de fieles a partir de venerar una imagen o santos patronos en sus prácticas locales. Es un manejo ritual desde su perspectiva local e independiente que contribuye a su identificación social (Báez, 2008, pág. 102, 104).

Báez (2011) en otra investigación titulada *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México Indígena,* observa a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que se expresan de manera concertada en condiciones particulares; además, también señala como erróneo querer examinarlas de manera aislada, pues las diversas manifestaciones se dinamizan en la memoria colectiva y se interpretan como fortaleza identitaria. En palabras del autor "los dioses no son otra cosa que los deseos humanos personificados o materializados" (Báez, 2011, pág. 289).

En conjunto, estos cambios se dirigen a una experimentación mística y a *espiritualidades a la carta,* como es señalado por Renée, que emprende una búsqueda de lo religioso fuera de la institución de la iglesia. En consecuencia, se generan nuevos espacios de socialización a partir de la modalidad de la desinstitucionalización debido a las nuevas necesidades de los creyentes y los problemas de incertidumbre. Como resultado, la vida cotidiana y lo efímero se materializan en nuevos espacios consagrados, nuevos santuarios, nuevos altares que incorporan santos seculares, creencias mágico-esotéricas o rituales "neo paganos". Por ello, se hace énfasis en el estudio de la religiosidad popular como un umbral de negociación constante (De la Torre, 2012, pág. 513).

Además de las propuestas de los autores, también reflexiono que la relevancia del concepto de religiosidad popular como una forma de manifestación de la fe contextualizada en su tiempo y espacio, puede llevar a confrontaciones como resistencia frente a las jerarquías eclesiásticas, pues su diversidad devocional se construye a través de la creatividad e imaginación de la comunidad. La creación de nuevas devociones tiene de trasfondo nuevas necesidades, es decir que los creyentes ya no tienen como objetivo principal religioso la salvación después de la muerte, más bien, se busca alternativas de protección debido a un futuro incierto dentro de su contexto sociocultural. La religiosidad popular va a proporcionar sentimientos de protección, esperanza y afinidad con la creación de santos, pues algunos de ellos han presentado historias de pobreza en contextos parecidos a sus creyentes.

A partir del análisis previo, me adscribo a la propuesta de Renée de la Torre. Es importante resaltar que, el concepto de religiosidad popular puede generar confusión con el catolicismo popular, por ello, enseguida mostraré cuáles son las diferencias y qué aportaciones se han hecho al respecto; además, se aclara la elección del concepto y por qué. De esta manera podremos analizar cómo se relaciones distintas variables como lo institucional, lo jerárquico y expresiones festivas que se modifican y se apropian.

1.2.1 El catolicismo popular: su diferencia

Analizar la diferencia con el catolicismo popular permitirá tener un panorama más amplio respecto al concepto de religiosidad popular. En este diálogo, el Dr. José Luís González (2007), antropólogo que estudia el catolicismo popular desde la apropiación de la religión oficial, señala que, a partir de la reinterpretación de los elementos de la tradición hegemónica se busca una funcionalidad ante un contexto de marginalidad. Propone una reflexión de ver a la práctica religiosa como catolicismo popular que comprende una complejidad y un proceso social relacionado a la identidad, sin olvidar las estructuras culturales, políticas, económicas y sociales para entender su complejidad. Tal fenómeno se puede estudiar desde las ciencias sociales, la historia, teología y un análisis organizacional de la Iglesia Católica que nos traslada al inicio de las formas del catolicismo popular entre sectores de pobreza y marginalidad, tales como los esclavos de la colonización de América, los campesinos, indios, mestizos, negros, mulatos y obreros del siglo XX, quienes a partir de estas condiciones históricas y sus diversas posiciones sociales y culturales, elaboraron sus propias experiencias religiosas (González, 2007, s/p.).

Enrique Dussel en su obra *El catolicismo popular en la Argentina. Interpretación histórica y antropológica* se cuestiona si es una estructura cultural o es parte de una religión revelada. Este autor también señala la diferencia entre ambos conceptos; la religiosidad popular es un fenómeno religioso que se encuentra fuera de la Cristiandad, el catolicismo popular son los expresiones que sí se encuentran dentro de la Cristiandad junto a un trasfondo histórico y lo divide en a) catolicismo popular hispanoamericano (originado en el contexto colonial) y b) catolicismo popular y/o urbano latinoamericano (su origen se encuentra en el siglo XIX en Latinoamérica o también, devenido de las cristiandades europeas) (Dussel, 2016, pág. 31 y 80).

El surgimiento del catolicismo popular hispanoamericano, de acuerdo con Dussel, es debido al choque de aculturación entre el catolicismo popular hispano-medieval y el incremento de nuevas estructuras de la religiosidad amerindiana, pues hay elementos paganos. El choque cultural-religioso nos habla de una confrontación entre las visiones del mundo de la evangelización por medio de misioneros, es decir que la Cristiandad latina no comprendió las ideologías religiosas o el "alma india", eso llevó a superposiciones y a una extirpación de la idolatría, según Dussel, también se puede llamar una extirpación de la cultura india. Aunque, este proceso no logró ser completado, pues el etnocentrismo europeo y occidental no consideró la capacidad de asimilación de los otros ante el dogma. Así, se observó un proceso de transformación de esta religión vencedora, se incluyeron nuevas nociones, valores y decoraciones en esta jerarquía (Dussel, 2016, pág. 99, 100).

Otra visión del catolicismo popular como esfera de lo privado, lo aborda el autor Rafael Briones Gómez (1998). Según su hipótesis en su texto *Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada, en la Andalucía contemporánea*, su impacto recae en la cosmovisión y con ello, la interpretación del mundo. Al señalarlo como privado, hace referencia al plano de las creencias, los valores y formas de comportamiento (Briones, 1998, pág. 37):

> El Catolicismo Popular es un universo simbólico que vehicula una cosmovisión. En este universo simbólico están inmersos [...] no sólo […] lo público (lugares, tiempos, rituales, actividades, interacciones, objetos mediadores de la experiencia colectiva o pública), sino también en lo privado, por una serie de canales o mediaciones que globalmente hacen posible y construyen esa cosmovisión o cultura. Estos universos simbólicos están hechos de significantes o conjunto de elementos o formas culturales religiosas, aparentemente

> desarticulados, caprichosas o incoherentes, pero que, veladamente, mantienen una articulación simbólica que refuerza un conjunto semántico que sería la cosmovisión. (Briones, 1998, pág. 37)

Para este autor, el catolicismo popular en la esfera cultural de lo privado irrumpe en el tiempo para ofrecer esquemas interpretativos, pues habla sobre rituales desarrollados en espacio públicos, de acuerdo con rituales oficiales, pero que conducen hacia una necesidad privada. Por eso lo ha llamado Catolicismo Popular, porque los católicos festivos evalúan y retoman elementos del catolicismo oficial para sus asuntos privados, con ello, dar legitimidad religiosa a través de la institución, pero su interpretación de los significados será desde su privacidad. Asimismo, el sistema objetual será el universo simbólico que acompañe la vida cotidiana del individuo que refuerzan la esfera de lo privado: imágenes o estatuillas de Cristo, Santos, Vírgenes, comercios de artículos religiosos, estampas, reliquias u objetos de adorno para el uso diario, como llaveros, ceniceros, cruces para colgar, pulseras, escapularios, entre otros elementos que muestran la presencia de lo sagrado en lo privado. Entonces, su hipótesis lleva a ver el catolicismo popular desde lo privado, lo individual y utilitario (Briones, 1998, pág. 40, 41, 42 y 46). Esta característica de lo privado del catolicismo popular con lo colectivo de la religiosidad popular permite comparar lo valioso de un sistema de creencias expresado en nuevas formas religiosas que den respuesta a las necesidades de los creyentes de distintos contextos; por ello, esta investigación se enfoca en la religiosidad popular debido a la vinculación con las prácticas de religiosidad popular en el carnaval y la Semana Santa que dan un sentido a la existencia que responde a los intereses de los creyentes y carnavaleros. Tal festividad moldea la expresión colectiva, la cual, vislumbra la complejidad del carnaval que se entiende como un proceso que incluye los preparativos, el desarrollo y el cierre o conclusión de la fiesta; por lo tanto, desde la mirada antropológica, podemos hacer un reconocimiento de las estrategias que los actores sociales implementan para solventar las problemáticas que se presentan y observar la reconstrucción de estructuras sociales debido a cambios en los roles o a la apertura en sus reglas.

Ambos conceptos, catolicismo y religiosidad popular, son formas de manifestación de la fe que adoptan o rechazan comportamientos que no pueden estar separados de su contexto. Hay una creatividad e imaginación que permite la interpretación de la religión y también una resistencia de clases frente a otras dominantes. Considero, que esto sugiere que la forma en que

se expresa o se hace lo que se piensa de la religiosidad popular permite observar la agencia de los creyentes al generar nuevos espacios sagrados, nuevos sistemas objetuales y otras prácticas religiosas. Entonces, su creatividad y riqueza devocional se materializa en rezos, veladoras, música, flores y prácticas que enfrentan procesos de adaptación al momento de poner en duda la fidelidad a instituciones como la Iglesia. Por lo tanto, considero que las expresiones de religiosidad son un espejo de las condiciones sociales.

Entonces, el catolicismo popular resiste ante la crisis de los paradigmas de la modernidad debido a su capacidad adaptativa y a su autonomía organizacional, mientras que las instituciones que regulaban y proporcionaban cierta seguridad, ahora se fragmenta su autoridad y disminuye su influencia (González, 2007).

De esta manera, el concepto de catolicismo popular se incorporó para hacer una comparación conceptual y para identificar las características que le corresponden a cada concepto. Aclaro que, si bien el concepto de catolicismo popular ayuda a comprender las expresiones religiosas, el concepto de religiosidad popular es el que he seleccionado para mi tesis debido a la reinterpretación de los cánones ortodoxos de la Iglesia católica y la negociación por los habitantes (comerciantes, espectadores, participantes del carnaval, músicos, organizadores, autoridades civiles, por ejemplo) para llevar a cabo el carnaval en Sábado Santo y Domingo de Resurrección dentro del periodo de la Semana Santa.

Para finalizar, retomo a Manuela Cantón por su reflexión sobre las religiones como un proceso de certidumbre:

> De esta manera se ha argumentado que las religiones dan respuesta a la ansiedad, la incertidumbre, a las limitaciones de la respuesta racional en la aprehensión intelectual de la realidad, etc.; las religiones consuelan y posibilitan la esperanza; las religiones refuerzan valores sociales a través de sanciones que emanan de fuerzas divinas cuya existencia trasciende la insignificancia humana. (Cantón, 2001, pág. 17)

Como respuesta racional, considero que explica una lógica aceptada e interpretada por la comunidad que involucra elementos de su cosmovisión, ideologías y prácticas que explican su mundo. Estos conocimientos se encuentran asociados a sus aprendizajes cotidianos,

tradicionales y locales, los cuales adquieren una importancia porque condensan significados pertenecientes a su cosmovisión, a sus prácticas o a sus ideologías.

Asimismo, el sistema religioso católico presenta un poder eclesiástico que muestra un dominio ante situaciones que no están en nuestro control. Así, frases como "porque así Dios lo mandó" nos habla de la capacidad omniabarcadora del poder divino que se refleja en su vida cotidiana del creyente. Sin embargo, ¿qué pasa cuando se quebranta los códigos morales religiosos? Hay una sanción tanto social como divina. Entonces, cuando hay una irrupción en los valores sociales, las sanciones suceden desde una institución, como la Iglesia, la familia o desde un plano espiritual y simbólico (algún accidente ocasionado por el disgusto del santo, virgen, etcétera) y mediados por sus contextos, la aprehensión intelectual de su realidad comprende e interioriza los significados de su existencia por medio de su cotidianidad, prácticas festivas, o los elementos estructurales políticos, económicos y religiosos.

Con este planteamiento, se enlaza al segundo concepto que guía la investigación: el carnaval. A continuación, se da paso al análisis sobre los conocimientos y líneas que muestra la importancia del tema.

1.4 Carnaval

Como primer punto para abordar el concepto de *carnaval* es describir el significado. Al respecto, el investigador Carlos Novoa (2012) señala que:

> La palabra carnaval es tomada del italiano *carnevale*, que viene del arcaísmo itálico *carnelevale*, y éste, de *carnelevare*, compuesto por las palabras *carne* y *levare*, carne y levantar, respectivamente; o sea, levantar la carne, eliminarla. "Carnestolendas" es el término propiamente castizo del cual es sinónimo carnaval, cuya etimología se remite a dos palabras latinas: *carnes* y *tollendas*, en castellano, carne y cortar, respectivamente; o sea, cortar la carne, acabar con ella. (Novoa, 2012, pág. 140)

En el significado de la palabra carnaval se visibiliza una rigidez de la Iglesia católica ortodoxa sobre el seguimiento estricto de la Cuaresma y la Semana Santa porque el consumo de carne se concibe como acto profano. En el calendario litúrgico, era el Martes de Carnaval, antes del Miércoles de Ceniza, cuando la fiesta carnavalesca se hacía y se iniciaba la abstinencia para la conmemoración de muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo, el calendario religioso

católico en la actualidad no es definitorio o contundente para realizar el carnaval. Además, nuevos estudios señalan su existencia del carnaval relacionado con el día de muertos, por lo tanto, no está vinculado exclusivamente a la Cuaresma.

Respecto al significado de la festividad del carnaval, la autora Nancy Churchill (2007) aborda el significado de la palabra *huehues* como un término náhuatl que es "el anciano" pues su importancia se relaciona con el papel de tomar decisiones y aplicación de leyes, es decir, hay una representatividad a partir de la experiencia y conocimiento en beneficio de su comunidad. Es por ello qué, los participantes actuales en el carnaval presenten ropa masculina (Churchill, 2007). Otra versión del significado del carnaval proveniente de los pueblos de Acuitlapilco, Xixitotla y Papalotla, de acuerdo con la historia oral relacionada con la religión, se trata de una representación de la persecución de Jesús de Nazareth. (Nahuatlato, 2013, pág. 20).

A continuación, se ha seleccionado a dos autores y sus obras para mostrar sus aportes sobre el tema desde la mirada antropológica y una perspectiva cualitativa. Sus perspectivas y metodologías permiten visualizar totalidades con principios sociológicos, como es señalado por un autor. Además, estos dos autores tienen en común que el carnaval es productor de códigos discursivos propios, ellos son: Roberto Da Matta con su obra *Carnavales, malandros y héroes* ([1997] 2002) y Cristina Oehmichen con *El carnaval de Culhuacán: expresiones de identidad barrial en Iztapalapa* (1992).

Da Matta aporta al estudio del carnaval su reflexión desde la dramatización como una festividad que reconstruye la relación entre los elementos sociales y políticos. Es allí donde a los comportamientos se les incorpora la variable de libertad, pues es un momento extraordinario que permite cambiar la estructura social. Además, por medio de una aproximación comparativa, se propone analizar la colectividad brasileña desde el carnaval como un ritual nacional que centraliza y conduce a una sincronía de actividades, pues indica que el ritual "permite tomar conciencia de ciertas cristalizaciones sociales más profundas que la propia sociedad desea ubicar como parte de sus ideales "eternos", [...] también surge como una zona crítica para penetrar en la ideología y valores de una determinada formación social" (Da Matta, 1997, págs. 41 y 42). Por medio de este rito se actualizan estructuras de autoridad donde se permite establecer, dramáticamente, posiciones sobre quién sabe a comparación de quién no sabe, y mostrar otros señalamientos como quién tiene y quién no tiene, quién está en contacto con los poderes y quién no. Es por ello qué, en los ritos se cuenta con un centro o una

zona focal que será controlada por la o las personas indicadas (Da Matta, 1997, págs. 43 y 44). “El ritual es entonces […] un instrumento privilegiado para expresar la totalidad reunida” (Da Matta, 1997, pág. 45).

El autor indica que el rito puede tomar conciencia del mundo y transformar de algo natural en algo social, pero, para esto último, se necesita una forma de dramatización, ya que por medio de ella se encuentra sentido y tomamos conciencia de las cosas para verlas como algo social (Da Matta, 1997, págs. 47 y 48). Al respecto menciona que:

> [...] por medio de las dramatizaciones el grupo individualiza algún fenómeno, y así puede transformarlo en instrumento capaz de individualizar a la colectividad como un todo, dándole identidad y singularidad. [...] Por ello, el ritual tiene como rasgo distintivo la dramatización, es decir, la condensación de algún aspecto, elemento o relación, enfocado, destacado, como sucede en los desfiles carnavalescos y en las procesiones, donde ciertas figuras se individualizan y adquieren así un nuevo significado, insospechado anteriormente, cuando sólo eran partes de situaciones, relaciones y contextos de lo cotidiano. (Da Matta, 1997, pág. 47 y 48)

El análisis de Da Matta muestra al carnaval como un momento festivo y extraordinario que hace referencia a un grupo social dentro de su ciclo de festividades. Debido a su tiempo de licencia, el carnaval conduce a un modo abierto de los valores, tanto de la comunidad (en su caso, los valores brasileños) y de la cristiandad; por eso, el autor señala a la festividad carnavalera como una cronología cósmica debido a la relación entre la divinidad y las acciones que conducen a la unión o separación con los dioses (Da Matta, 1997, págs. 64 y 65).

A continuación, la perspectiva de Cristina Oehmichen (1992), estudia la celebración en los barrios tradicionales en Iztapalapa de la ciudad de México, los cuales presentan un trasfondo de asentamiento prehispánico de la Cuenca de México y tienen una memoria que se simboliza en objetos o lugares que genera a los pobladores de la entidad barrial compartir un sentido de autoadscripción. La autora explica la función de los barrios y la persistencia de tradiciones. También, señala la diferencia entre el barrio como espacio físico y lo barrial como un espacio de producción simbólica. En consecuencia, analiza los elementos de valoración que constituyen la barrialidad y la identidad del barrio, uno de ellos es la denominación a partir del santo patrón que se venera. Otros elementos que se observan es la construcción de capilla o templo como el

centro del barrio y como un eje de organización, al igual que las mayordomías o el sistema de cargos religioso y el carnaval.

Respecto a los límites simbólicos del barrio, son establecidos de manera arbitraria por los propios habitantes. Los barrios, en su origen fueron agrupaciones territoriales y sociopolíticas de control social por parte de la colonia española sobre los indígenas; en consecuencia, esto ha cambiado su identidad (Oehmichen, 1992, págs. 163, 164,165 y 166).

Por ello, la autora indica que el carnaval constituye una expresión de resistencia cultural porque se confirman alianzas y se dota de significado al barrio como unidad de residencia distinta a otros asentamientos urbanos (Oehmichen, 1992, pág. 163). Esto lleva a ver al carnaval como:

> [...] una fiesta de inversión del orden social que precede a las austeridades de la Cuaresma. Es un tiempo en que los roles sociales y sexuales son intercambiados. Así, los pobres se disfrazan de ricos para ridiculizarlos; los hombres se visten de mujeres, y con menor frecuencia, las mujeres de hombres; los seculares se visten de religiosos. Es el tiempo en que lo prohibido pasa a ser permitido (Oehmichen, 1992, pág. 171 y 172).

Con ayuda de las propuestas teóricas, se ha elegido al autor Roberto Da Matta debido a la propuesta de mostrar el tiempo del carnaval como un tiempo de permisividad y un espacio donde se desdibujan reglas morales dependiendo los roles que se siguen en su cotidianidad.

A continuación, se da paso al capítulo que expone la delimitación territorial donde se llevará a cabo esta investigación: Santa María Xonacatepec, Puebla.

CAPÍTULO II. SANTA MARÍA XONACATEPEC, PUEBLA

2.1 Santa María Xonacatepec en el Valle Puebla-Tlaxcala

Dentro de la región México Central, se ubica la región del Valle Puebla-Tlaxcala, territorio cuyo asentamiento considera parte de los estados de Puebla y Tlaxcala y "colinda al norte con el Peñón del Rosario-Sierra Magdalena; al este, con el volcán La Malinche; al oeste, con la Sierra Nevada y al sur, con el cerro del Tentzo" (Torres, 2013, pág. 53). La región está conformada por cerros, barrancas y la cordillera volcánica transmexicana que incluye elevaciones como el Nevado de Toluca, Nevado de Colima, el Ajusco, Popocatépetl, Iztaccíhuatl, Pico de Orizaba y la Malinche (Licona, Gámez y Ramírez, 2018, pág. 23). Su región presenta un clima seco-semifrío y el volcán más característico es La Malinche.

El territorio del valle es aprovechado de manera instrumental debido al uso de sus características geográficas. Sus recursos naturales sirven para el sustento, la explotación y usos domésticos de las poblaciones asentadas a su alrededor. Uno de los minerales que se obtienen es el basalto, roca de origen volcánico, para crear piedra de molienda, o el abastecimiento de barro para la elaboración de cerámica (Torres, 2013, pág. 54).

En el valle hay prácticas culturales relacionadas a la cosmovisión. La cual se entiende como la producción de pensamiento, es un conjunto estructurado y congruente de los sistemas ideológicos y representaciones sociales. Nos muestra cómo las creencias, prácticas y conocimientos entorno al agua, a la montaña y barrancas se transmiten en lenguajes y elementos simbólicos. La naturaleza y sociedad articula elementos geográfico-simbólicos y significativos en los lugares donde habitan deidades. En consecuencia, hay una sacralización del espacio donde también pueden ser concebidos como *santuarios de carácter natural o construido*, pues "los santuarios son lugares complejos y polifacéticos que marcan y distinguen a los territorios; en ellos se producen mecanismos de interacción y de articulación social en general, tanto intraétnica como interétnica" (Gámez y Garza, 2018, pág. 166). De esta manera, la sacralización de la naturaleza, la interacción con las deidades, las prácticas rituales nos hablan de la importancia de los espacios al ser nombrados, valorizados y simbolizados, es decir, espacios históricos, culturales e identitarios (Gámez y Garza, 2018, pág. 165).

Santa María Xonacatepec es una Junta Auxiliar del Municipio de Puebla, se localiza al noreste de la ciudad de Puebla. Limita "al norte con San Miguel Canoa, al este con el Municipio de Amozoc, al sur con Ignacio Zaragoza y al oeste con la Resurrección" (Carrillo, 1993, pág. 52). El impacto que tiene el valle se observa en el uso de sus condiciones geográficas y en las dinámicas económicas, políticas, religiosas y territoriales. La junta auxiliar también se articula con la cosmovisión como "un tipo de conocimiento emocional e intuitivo, cuyo sentido es esencialmente simbólico" (Restrepo, 1998, pág. 34). Su visión del mundo permite compartir imaginarios colectivos donde se identifican personajes, como la *llorona* o los *duendes*, que van a indicar formas de comportamientos desde el "sentido [del] asombro y explicado intuitivamente a una realidad que está más allá de la experiencia sensorial común y del simple racionamiento" (Restrepo, 1998, pág. 35). De acuerdo con Restrepo:

> La cosmovisión explora las profundidades del sistema integrado del universo, la comprensión de las urdimbres mayores que nos hacen cosmos, mundo, seres humanos, partícipes de un acto creativo, incluso la posibilidad de nombrar y entender, hasta donde nos es posible, a la divinidad misma. (Restrepo, 1998, pág. 35)

En Xonacatepec la sacralización de los espacios y su cosmovisión se encuentra en el elemento geográfico de la barranca al norte de la comunidad, donde se condensan prácticas y conocimientos:

> Precisamente se puso la capilla aquí en la barranca porque aquí en este puente han pasado muchas cosas paranormales. Por ejemplo, hubo ocasiones en las que yo me salía a convivir con primos, con amigos y eran las dos o tres de la mañana -y no estaba así, había más arbustos, más árboles- y veías cómo pasaba gente o se escuchaban lamentos. Muchos dicen que andan duendes por acá y te espantan, te llaman. En una ocasión a mi primo y a mí -ya estábamos borrachones-, […] sentíamos que alguien nos seguía, volteábamos y había una persona con un caballo vestida toda de negro y justamente cuando llegamos este punto [la barranca], se quedó parado y ya no nos siguió. Al otro día, nos sentíamos mal, teníamos dolor de cabeza, vómito. Nosotros pensamos que era cruda, pero nos dijeron: "tuviste *aire*". (Merino, entrevista personal, 19 de febrero de 2022)

El conjunto simbólico expone las creencias de su realidad y cómo interactúa con ella. Son formas de hacer comprensible su mundo. Aparte, este espacio se sacraliza porque a un lado de la barranca están las capillas de la Virgen de Guadalupe y Virgen de la Natividad. María Ana

Portal (2009) en su texto *Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México*, señala que la instalación de cruces, altares y nichos para santos y vírgenes es una apropiación del espacio público a partir de la sacralización; además, los considera como elementos de religiosidad popular debido a su función cotidiana de protección, construcción de memoria y al manejo de los espacios liminales. Para Portal, las creencias del habitante de la urbe permiten una reapropiación y resignificación de su entorno que le otorga un carácter sagrado al lugar público y, a partir de esta iconografía, creencias y prácticas, la vida privada de los pobladores se expresa en la calle (Portal, 2009, pág. 59 y 60). A partir de ello, podemos considerar que los espacios de Xonacatepec también presentan espacios de apropiación, los cuales se sacralizan con sus capillas y sus prácticas como persignarse al pasar. La vida cotidiana se acompaña de estas creencias plasmadas en los espacios que muestran el interior de Xonacatepec.

A continuación, se abordará cómo el valle Puebla-Tlaxcala impacta en las dinámicas sociales en Xonacatepec, así como las subdivisiones que presenta.

2.2 División territorial de Xonacatepec

De acuerdo con los autores Licona, Gámez y Ramírez (2018), en su texto *El territorio como sistema*, el valle presenta una "compleja interrelación […] entre los distintos sistemas sociales en un determinado marco territorial" (Licona, Gámez y Ramírez, 2018, pág. 23).

La delimitación de Xonacatepec dentro del valle ha permitido un establecimiento de redes de relaciones entre los distintos grupos sociales pertenecientes a la región, los cuáles poseen similitudes. En su transición entre sus dinámicas urbanas y rurales hay una interacción que se refleja en sus consumos, sus traslados y sus prácticas. Sobre todo, en el lado poblano, las comunidades como Canoa, la Resurrección y Santa María Xonacatepec, diariamente tienen flujos hacia el centro de la ciudad de Puebla con razones laborales, comerciales, escolares, o lúdicas.

En Xonacatepec la relación con la centralidad de la ciudad de Puebla lleva al análisis que su proceso histórico con la ciudad ha estado vinculado porque:

> […] Es el mayor escenario de transformación del espacio habitado y vivencial en el que se desenvuelve el ser humano; es el lugar en el que la persona puede "ser o estar", debido a que la estructura y configuración física de la ciudad satisface las necesidades sociales, fisiológicas, de seguridad, de autoestima y autorrealización establecidas como intrínsecas dentro del desarrollo del ser social. (Maslow, Sthepen y Gary, 1998, citado en Ayala, 2017, pág. 192)

La ciudad y sus elementos dentro de las sociabilidades involucra la intervención humana para construir códigos significativos y territorializar sus espacios. En esta situación, la Junta Auxiliar Municipal de Santa María Xonacatepec con la ciudad de Puebla es un nodo que concentra poderes o jerarquizaciones que se articula con las comunidades que residen en las periferias.

Por ello, Xonacatepec se encuentra en un proceso de conurbación de cambios sistémicos o estructurales debido al crecimiento poblacional, crecimiento físico y la interacción con otros grupos poblacionales.

> La confluencia de centros urbanos es generadora de dinámicas de interacción social en múltiples ámbitos, al mismo tiempo que supone una transformación en los parámetros de organización social, lo que permite la diversificación de las actividades y las prácticas sociales. Una de las características resultantes del proceso de conurbación es la diversificación de las actividades como resultado de la inserción de dinámicas globales en ámbitos locales rurales. Los espacios rurales responden a los cambios estructurales por medio de una variada gama de estrategias […]. (Licona, Figueroa, García y Urizar, 2013, pág. 127)

La Junta Auxiliar tiene cuatro inspectorías en las colonias de San Miguel Xonacatepec, Guadalupe Xonacatepec y Jardines de San José y en Xonacatepec Santa Cruz (cerca de Amozoc). Su cabecera se encuentra al Norte, cuenta con los barrios de La Cruz, San José, Santísima Trinidad, La Concepción, San Miguel, La Magdalena, Santiaguito, Guadalupe, San Juan, La Cruz de Piedra, Santísimo Sur, Santísimo Norte, Barrio Cristo, Perpetuo Socorro y San Pedro; sus colonias se encuentran al sur y son San Miguel Xonacatepec (con su ampliación San Miguel), Guadalupe Xonacatepec y Jardines de San José (cuenta con una ampliación en cuchilla del otro lado de la autopista). Respecto a la cabecera, aquí se concentra el poder político y administrativo en la Presidencia Auxiliar Municipal, espacio que permite una interacción con los pobladores ya que hay una apertura para tratar, personalmente, los problemas o dudas con el presidente auxiliar.

Los barrios que conforman a Xonacatepec son los siguientes: el barrio de la Cruz, San José, Santísima Trinidad que corresponden a la calle Cristóbal Colón; atrás de la presidencia es la calle Vicente Guerrero que se conforma de los barrios La Concepción (una cuadra), Barrio San Miguel y Barrio de la Magdalena; a un costado de la presidencia se encuentra la calle Miguel Alemán constituido por dos barrios, Santiago (de la parte norte hasta llegar a su iglesia

Santiago) y Guadalupe; la calle 5 de mayo abarca el Barrio San Juan; mientras que el barrio La Cruz de Piedra se encuentra del lado noreste de Xonacatepec y La Cruz de Madera es un barrio ubicado en la parte central; en la parte oriente está la calle Guadalupe Victoria con un sólo barrio, Santísimo (norte) y Santísimo (sur); al este, la calle Cuitláhuac con el barrio Perpetuo Socorro, a su lado se encuentra el Barrio del Cristo pero no presenta nombre de la calle pero es el barrio más grande; a lado de éste, el barrio San Pedro se ubica en la calle Ocotal.

De esta manera, el barrio y su elemento religioso es una característica de Santa María Xonacatepec en su transcurso temporal y que funge como un elemento organizativo en sus prácticas culturales, como lo argumentaremos en la práctica del carnaval reflejado en sus secciones conformadas por barrios.

2.3 Breve historia de Xonacatepec

Etapa prehispánica. El pueblo de Santa María Xonacatepec en la antigüedad presentaba un asentamiento prehispánico. De esta manera, su localización de Xonacatepec da cuenta que su reconfiguración a través del tiempo contempla una comprensión holística de sus elementos característicos relacionados a la región, por ello, a continuación, se abordará cómo a través de las etapas históricas se analizan sus procesos sociales.

La comunidad de Xonacatepec ubicada a las faldas de la montaña Malintzi dentro del Valle Poblano tiene origen prehispánico. La palabra Xonacatepec proviene de xonaca que significa ‘cebolla’ y tepetl que alude a ‘cerro de’ que al conjugarse significa “en el cerro de las cebollas” (Carrillo, 1993, pág. 53). Para comprender la importancia de Xonacatepec, es necesario señalar que compartió el territorio con otros asentamientos a su alrededor, los más antiguos fueron los Olmecas del Golfo de México, continuando con migraciones de mixtecos, y los teotihuacanos construyeron un juego de pelota o tlachi en el paraje de “Manzanilla”. Los Olmecas-Xicalancas fue un grupo conformado por toltecas y nonoalcas que eran comandados por el tlacatécatl Xelhua “El Partido” y los aztecas desintegraron circunvecinas a Cuetlazcoapan que era el centro del Valle con la intención de las Guerras Floridas donde lucharon los señoríos de Cholula, Canoa, Hueyotlipan, Xonacatepec, Huejotzingo, Tepeaca, Tecali, Izúcar, Huaquechula y Cuautinchán en ocasiones entre ellos mismos u otros contra Tlaxcala para obtener prisioneros y ofrendarlos a las deidades (Carrillo, 1993, pág. 5).

El origen de la población de Xonacatepec es Nahua-Chichimeca y se relaciona con el señorío de Cholula. “El Señorío cholulteca les permitió permanecer en Xonacatepec en calidad de tributarios, se establecieron pactos políticos y religiosos, posteriormente los unieron lazos de parentesco y relaciones comerciales” (Carrillo, 1993, pág. 52). También, "La Resurrección, Santa María Xonacatepec y San Miguel Canoa fueron tributarios de los señores de Cholula" (Córdova, 2017, pág. 11). Xonacatepec, se encuentra dentro de un área con asentamientos antiguos porque las actuales juntas auxiliares del municipio de Puebla están establecidas en lo que sería el valle de Cuetlaxcoapan que, en tiempos prehispánicos, se hacían las guerras floridas donde lucharon los señoríos de Cholula (Córdova, 2017, pág. 9).

El proceso prehispánico de Xonacatepec permitirá conocer la importancia de esta temporalidad, pues tal acercamiento se reconoce “[…] como un elemento vinculatorio entre el territorio y la comunidad que lo habita, una territoriedad de la que surge la construcción de una narrativa histórica del espacio novohispano” (Muñoz, 2020, párr. 5). Por ello, a continuación, se une la etapa colonial en este diálogo histórico de la comunidad a partir del establecimiento de la ciudad poblana.

Etapa colonial. La fundación de la ciudad de Puebla fue en 1531 y responde al interés de solucionar dos problemáticas: 1) proteger a los súbditos indios de sus súbditos europeos y 2) convencer a los conquistadores de abandonar la conquista por la colonización. De esta manera, el establecimiento de Puebla se convirtió en una metrópoli colonial (Hirschberg, 2000, págs. 53 y 54). Desde el siglo XVI, su desarrollo se ha señalado como un experimento, pues:

> La originaria Ciudad de Los Ángeles (Puebla), fundada un 16 de abril de 1531 en el valle conocido como Cuetlaxcoapan (lugar donde las víboras cambian de piel), se estableció de acuerdo con un proyecto colonizador de la Corona española, un ensayo de república, experimento social para hacer una Puebla donde se asentarán los españoles que no tenían tierras y que fuese además un punto estratégico en el camino entre el puerto de Veracruz y la Ciudad de México. (Archivo General Municipal de Puebla, 2017, pág. 29)

Con ello, “la traza, delimitando el asiento de la población de origen español, fue el centro dinámico, administrativo, desde el cual se ejerció la autoridad de los conquistadores” (Marín, 2000, pág. 103).

> Durante el periodo Virreinal, una de las principales instituciones que se encargó de administrar y tomar decisiones sobre aspectos temporales, espirituales, económicos y políticos de la Ciudad de Los Ángeles, fue el Ayuntamiento. Las decisiones eran tomadas por el cabildo poblano, integrado en un principio por un alcalde ordinario y tres regidores, que al trascurrir de los años iría aumentando su número de integrantes. Asimismo, la ciudad fue creciendo en población e importancia hasta lograr el título de Muy Noble y Muy Leal ciudad. La importancia de la ciudad de Puebla era tal que en ocasiones se disputaba con la Ciudad de México la supremacía de ciertos actos civiles o religiosos, pues los cabildantes poblanos, quienes gozaban de cierto poder económico, celebraban con gran opulencia y entusiasmo dichas festividades, ya que a través de ellas obtenían poder y prestigio. (Archivo General Municipal de Puebla, 2017, pág. 35)

Es importante recordar que, en la etapa colonial debido a la construcción de una ciudad de Puebla con divisiones sociales trazadas desde las élites novohispanas, la centralidad espacial fue dirigida para los nobles del virreinato y las periferias para los pobladores indígenas. Al respecto, el autor Fausto Marín-Tamayo (2000) en su texto *La división racial en Puebla de los Ángeles* señala cómo la consolidación impuso una jerarquización concentrada en una población privilegiada, por lo que el problema racial surge desde la colonización misma (Marín, 2000, pág. 91). Paralelo a la colonización y fundación de la ciudad de Puebla, el proceso de transformación y dominio de las periferias de la ciudad incluyó asentamientos de orígenes prehispánico como Xonacatepec durante el periodo de la colonización en el siglo XVI (Carrillo, 1993, pág. 52).

Con el prestigio de la ciudad de Puebla, las comunidades de la periferia abastecían de materia prima a los colonizadores, una de ellas era Xonacatepec. Por eso, en el proceso cronológico de la historia de ese asentamiento indígena y con la llegada de los españoles, se establece una nueva organización espacial y social, así como la sujeción de sus habitantes hacia la ciudad de Puebla. Retomo lo que el historiador Marín señala sobre la ciudad de Puebla: las ventajas que ofrecía la región incluían elementos como la abundancia en materias primas, tierra fértil, clima favorable moderado, agradable y una ubicación intermedia con México y Veracruz que permitía una estrategia militar (Marín, 2000, pág. 95). Por ejemplo, Xonacatepec, era un área arbolada donde hasta la fecha se hace carbón y se obtiene madera que se usa de distintas actividades como el de la construcción y el de la fabricación de muebles de uso cotidiano.

De acuerdo con la conferencia titulada *El papel de los pueblos indios en el trazo y la construcción de las ciudades*, la doctora Lidia Gómez García, señala que mayoritariamente las

poblaciones indias conformaban los territorios en la Nueva España e indica la alianza y negociación de éstos con las jerarquías españolas. Muestra la conformación de las Repúblicas, las cuales son un sistema reconocido por parte de la corona española para que los nativos tuvieran la posibilidad de gobernar sus territorios. Es decir, cada pueblo mesoamericano obtiene la oportunidad de gobernarse a sí mismo. En este proceso, la incorporación al sistema novohispano considera al Santo Patrono la figura de identidad del pueblo (Gómez, 2021).

De esta manera, los franciscanos fueron los encargados de evangelizar en Xonacatepec y de construir la iglesia dedicada a Santa María eligiéndola patrona de pueblo de Xonacatepec (Carrillo, 1993, pág. 52). Además, se asignaron los santos patronos de los barrios que conforman a la comunidad.

> Hay referencias de esta población en el siglo XVI como un asentamiento en crecimiento dentro de las tierras comunes de la ciudad de Puebla. Ubicado en el camino de Amozoc hacia la provincia de Tlaxcala, comunicaba a diversos pueblos y a los propios franciscanos, quienes tuvieron a su cargo la administración espiritual hasta mediados del siglo XVII. Con la creación de las parroquias que sustituyeron a las doctrinas franciscanas, Xonacatepec recibía la administración de sacramentos desde la parroquia de la Santa Cruz de la ciudad de Puebla, y después desde el curato de la Resurrección. La conmemoración del nacimiento de La madre del Mesías, que es la advocación del templo, fue promovida como memoria litúrgica por el papa Sergio I en el siglo VII y se festeja el 8 de septiembre. (Solano, Maceda, Peña & Blanco, 2017, pág. 93)

Cada barrio de Xonacatepec tiene su respectivo santo patrono. El componente del santo patrono en el proceso colonial y su persistencia en la actualidad conlleva un análisis sobre su importancia e impacto en su identidad territorial. La antropóloga María Ana Portal Ariosa (1994), en su artículo *Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F* señala que el santo patrón simboliza los distintos niveles de identidad de la comunidad, comenzando con la relación entre lo sagrado y lo terrenal, también el aprendizaje de conceptos que conforman su visión del mundo que, en conjunto, se materializan en prácticas rituales (Portal, 1994, pág. 40 y 41).

Gilberto Giménez (1978), en su texto *Cultura popular y religión en el Anáhuac* afirma que:

> […] el santo patrono constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad. Como los "dioses abogados" del pasado prehispánico, el santo patrón es el "corazón del pueblo" y resume en sí mismo su identidad histórica, su realidad presente y su destino. Por eso cuando el pueblo emigra o se desplaza de cualquier modo, carga siempre sus patrones a cuestas y los portan como emblemas de su identidad (Giménez, 1978, citado en Portal, 1994, pág. 40).

Los autores Portal y Giménez, contribuyen teóricamente en la relación barrio y santo patrono. De manera reflexiva, presentan la pluralidad y diversidad que provoca esta conexión, es decir que la delimitación territorial con apellido santoral va a generar prácticas como fiestas patronales, organizaciones político-religiosas, compromisos comunitarios y discursos que evocan al pasado.

Con la misma importancia, las autoras Gámez y Cruz (2018) definen al barrio como:

> [...] un espacio sociocultural que posee una delimitación física y una serie de atributos simbólicos que distingue a un grupo y que son referentes de su identidad. El símbolo emblemático que los distingue es el santo patrón, el cual determina el nombre del barrio, más su «apellido», constituido por un topónimo náhuatl, que generalmente proviene de su denominación en la época prehispánica. (Gámez & Cruz, 2018, sin página)

A partir de las citas señaladas, considero que en Santa María Xonacatepec ocurre los siguiente: a) el barrio y su elemento religioso dominante materializado con su Santo Patrono es una característica de Santa María Xonacatepec; b) El Santo Patrono ya lleva mucho tiempo y funge como un elemento organizativo en sus prácticas culturales; c) el barrio en la práctica del carnaval es un factor de identidad; d) el barrio dentro de las secciones del carnaval son subterritorios donde se despliegan prácticas, genealogías, relaciones vecinales y una construcción de símbolos que permiten una distinción de cada sección.

Durante la época Colonial, se visibilizó que la construcción de la ciudad de Puebla y las comunidades periféricas, como Xonacatepec, tuvieron relaciones asimétricas territoriales en el proceso de apropiación de los lugares y en este diálogo y análisis, resalto que la regulación

de medios naturales se ejerce a partir de ejercicios de poder. Por ello, el desarrollo de esta territorialidad se desplaza al siguiente bloque histórico: el México independiente.

Del México independiente al siglo XX. El siglo XIX, engloba el proceso del Porfiriato (1876-1911) y la construcción de la idea de Nación. En un plano geográfico, si bien en el siglo XVIII las potencias europeas se repartían el territorio, durante el XIX, surgieron cambios y transformaciones respecto a nuevos territorios, pero en México se presentaba un periodo de transición dirigido a lo moderno en losplanos económicos, políticos y sociales. Es un tránsito de movilizaciones sociales, estas migraciones e incorporaciones de otros lugares repercutirá en los aspectos ideológicos (Tenorio, 1999). El proceso de cambio y reorganización política por la delimitación de los estados nacionales también presenta de trasfondo un control económico y político, esto nos lleva al análisis del ejercicio del poder militar, un factor común entre los presidentes de la época(Staples, 2016).

Juan Pablo Salazar Andreu y Fernando Méndez Sánchez (2017) nos comparten lo siguiente respecto al surgimiento de las juntas auxiliares, donde su evolución histórica a través de la primera mitad del siglo XIX:

> […] los pueblos que no eran cabeceras municipales eran sedes de los "alcaldes de los pueblos sin ayuntamiento", cuyas atribuciones eran administrativas y jurisdiccionales, hecho que revela la imprecisa división de los poderes del estado. A partir de 1861, los pueblos sin ayuntamiento tuvieron una administración particular a cargo de las juntas municipales y posteriormente de las juntas auxiliares. (Salazar & Sánchez, 2017, pág. 18)

Posteriormente, en el siglo XX, la etapa de la Revolución Mexicana y el reparto agrario, la concentración de riqueza, el aumento de pobreza, un progresivo despojo de tierras, la crisis económica en la década de 1900, las sequías que produjeron una disminución en la producción de granos y alimentos, fueron los antecedentes de la revolución como una guerra política y social. Su proceso se desarrolla durante los años de 1910 a 1917[6]. En Puebla, existen otros

[6] Al inicio, presenta los sucesos del Plan de San Luis Potosí, los acuerdos de Ciudad Juárez y la elección de Francisco I. Madero. Dentro del periodo ocurrieron sucesos que abonan al contexto revolucionario, como el Plan de Ayala (desconocimiento del gobierno del presidente Francisco I. Madero en 1911); conspiración contra Madero por Victoriano Huerta (1913); Plan de Guadalupe (se desconoce al general Victoriano Huerta como presidente de la República en 1913); batalla de Zacatecas (victoria villista tras la derrota del Ejército Federal perteneciente a la

hechos que se suman a los antecedentes, como el reglamento sobre el uso de telares, esto causó huelgas y movilizaciones provocando la huelga de Rio Blanco en enero 6 del año 1907, aunque en Puebla debido al arzobispo Ramón Ibarra en acuerdo con Porfirio Díaz, se convenció a los trabajadores de no iniciar la huelga. Después, acontece las acciones policiales de los hermanos Serdán el 18 de noviembre de 1910 y el 21 de mayo de 1911, al maderista Rafael P. Cañete se le entrega el gobierno del estado (García, 2010, pág. 152).

Las luchas sociales también responden a los enfrentamientos por el control de la tierra en Xonacatepec, que, junto a otras poblaciones como la Resurrección, Chachapa, Canoa, Chapultepec, las haciendas de San Diego Manzanilla, La Rosa y San Juan Bautista de Amalucan ya presentaban inconformidades desde la época colonial debido al abuso al establecer las limitaciones territoriales. El proceso de enfrentamientos y conflictos territoriales provocó complicaciones para el cultivo de tierras y se imposibilitó el aprovechamiento de aguas, lo cual dirigió a una integración en la actividad agrícola y ganadera de las haciendas pertenecientes al altiplano de Puebla-Tlaxcala (Méndez, 2018, págs. 74, 75, 79).

Y en este proceso de delimitación territorial, en el marco de la administración civil, la comunidad de Xonacatepec pertenecía al municipio de La Resurrección. Situación que cambió por decreto del 4 de abril de 1922 cuando Xonacatepec fue segregada de esa jurisdicción e incorporada al Municipio de Puebla (INEGI, 2010). Y es en 1962 que Xonacatepec es considerada Junta Auxiliar Municipal por declaratoria oficial a través del H. XLI Congreso Constitucional del Estado del 6 de septiembre. Con esta independencia, se da continuidad a las características sociales contemporáneas de la comunidad para conocer su proceso de construcción de sus códigos culturales, simbólicos y adscripciones.

2.4 Xonacatepec y su contexto sociocultural contemporáneo

Los procesos actuales están relacionados a las variables de las nuevas generaciones que configuran la forma de ver el mundo a través de su cotidianidad. Xonacatepec en el siglo XXI, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el 2010, la localidad tenía 13,673 habitantes, de ellos el 4,83% provienen de otros estados de México. Además, presentaba un 4,40% población analfabeta y un grado de escolaridad del 7.53%. Así

dependencia de Victoriano Huerta, 1914); ejércitos campesinos del norte y del sur ocupan juntos la Ciudad de México (1914); y la promulgación de la Constitución de 1917 (se reconoce el derecho de los trabajadores) (García, 2010, pág. 148).

mismo, se informan actividades económicas como la agricultura y explotación forestal, igual que una venta en muebles de madera y comercios relacionados con la canasta básica como venta de carne, frutas, verduras y misceláneas. Cuenta con servicios como energía eléctrica, suministro de agua y de gas, drenaje y transporte público (INEGI, 2010).

En una investigación que realizó Gonzalo Carrillo Vivas en 1993, señala que la alimentación en Xonacatepec incluía dulces y bebidas típicas como los curados de pulque con frutas y atoles (de granillo y de masa), chileatole y chocolate. También preparaban platillos como mole poblano, tamales (de mole, de dulce, de chile). Respecto a sus trajes típicos de principios del siglo XX, las mujeres usaban falda larga con camisa floreada, rebozo y sombrero acompañadas de una canasta o chiquihuite. Mientras que los hombres vestían calzón de manta y camisa, calzaban huaraches de correa y como accesorios llevaban morral y sombrero de palma para realizar sus actividades (Carrillo, 1993, pág. 53). En la actualidad las personas usan ropa moderna y son las mujeres adultas las que visten con faldas plisadas y huaraches de plástico. Entre su atuendo el delantal forma parte de su identidad como mujeres trabajadoras y dedicadas a cumplir con su rol social.

Otro elemento importante por considerar es la variable de la globalización y las ideologías que moldean a los sujetos para la reproducción de su vida social, porque, a través del contenido mediático se selecciona, apropia y reinterpreta su visión coherente de su mundo. Se habla de un proceso global reconfigurado en espacios locales, en periferias con procesos de urbanización. Así, en Xonacatepec, las relaciones entre lo macro y micro se visualizan en los consumos culturales de industrias que crean imaginarios o referentes identitarios con sus particularidades. Como apoyo en este punto, los autores Robertson Roland y Richard Giulianotti (2006), utilizan el concepto de *glocalización* para cuestionar la dualidad de lo "local" y lo "global" debido a la compleja interacción e interdependencia; más bien, se trata de "[…]culturas locales [que] tienen una mayor capacidad para adaptar, moldear y redefinir el sentido de cualquier fenómeno global con objeto de satisfacer sus necesidades, creencias y costumbres particulares" (Roland & Giulianotti, 2006, págs. 10 y 11). Entonces, la glocalización en Xonacatepec es una práctica en la vida social debido a una conectividad masiva entre medios de comunicación que se han ido modernizado y los flujos transnacionales de bienes, personas, capitales e ideas. Además, en lo comercial, se habla de servicios, productos globales y prácticas industriales que se adaptan a gustos culturales concretos y tradiciones que

van a permitir observar que lo local está socialmente construido desde los procesos globalizadores (Roland & Giulianotti, 2006, págs. 11 y 20).

Durante el proceso de la investigación, por medio de información digital y archivos históricos, se ha recopilado fragmentos para comprender a la comunidad. A partir de informes de labores se buscó ver la relación entre el ejercicio político y la comunidad para identificar las transformaciones y la accesibilidad para realizar expresiones festivas como el carnaval.

De esta manera, la participación de la comunidad se presenta como agencia en beneficio de ella, por ejemplo, el alertar por medio de demandas las acciones que ponen en peligro a la comunidad, como el almacenamiento de residuos peligrosos biológicos e infecciosos sin autorización oficial (Procuraduría Federal de Protección al Ambiente, 2020); o cuando se observó una inconformidad de habitantes respecto a la política en Santa María Xonacatepec por los problemas que enfrentan como la escasez de agua[7]; presencia de grupos organizados dedicados a ordeñar ductos de gas, balaceras y uso de sustancias nocivas en jóvenes y niños (Maritza, 2019).

En consecuencia, las instituciones como la Secretaría de Seguridad Pública del Estado, Policía Federal y Procuraduría General de la República proceden a la inspección de domicilios (Arcega, 2018) y espacios geográficos de Xonacatepec, como su barranca, por los hallazgos de cadáveres relacionados con bandas delictivas de la zona por el robo de hidrocarburos en modalidad de gas (Arcega, 2020). Por ello, la presencia de huachicoleros en Santa María Xonacatepec es un factor que hace de la zona un imaginario de peligro por enfrentamientos con armas de fuego entre ellos y elementos policiacos (El Sol de Puebla, 2018).

Debido a estos sucesos sociales en la comunidad, el campo político y administrativo enfoca sus actividades en mejorar, atender y cuidar la comunidad a través de servicios públicos. Mediante los recursos económicos mensuales que recibe la junta auxiliar otorgados por el Honorable Ayuntamiento del Municipio de Puebla junto a los recursos propios de la Presidencia, así como beneficios otorgados por el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF) estatal y municipal, reflejan una inversión en el sector de la salud,

[7] En Xonacatepec, durante el año 2021, el recurso natural del agua es una problemática. Debido a la falta de servicio de agua potable por periodos largos (2 o 3 meses), la gestión gubernamental y de la Presidencia Auxiliar aportan a la pavimentación de calles y perforación de pozos para suministrar mayor cantidad de agua.

educación, seguridad pública, obras y servicios a la ciudadanía de la Junta Auxiliar (Merino, 2012, sin página). Respecto a su gobernación y seguridad pública, se recibieron dos patrullas las cuales realizaron operativos en las escuelas, eventos sociales y masivos como fiestas patronales, fiestas nacionales como el 15 de septiembre y durante la entrega de los recursos de programas de desarrollo como el "70 y más" (Merino, 2012).

Con los apoyos, hubo inversión en maquinaria retroexcavadora, remodelación de la presidencia y equipamiento de sus oficinas y del Comisariado Ejidal. Se instalaron contenedores de basura en los dos panteones debido a la víspera de la celebración del 2 de noviembre y se otorgó bloc para la construcción de su barda y cisterna. Debido a los efectos de la temporada de lluvias, se dio recurso económico a asociaciones de la iglesia y agrupaciones de jóvenes para realizar eventos y apoyo a grupos vulnerables (Merino, 2012). Así mismo, se empleó el recurso en pavimentación de calles, electrificación, construcción de banquetas y guarniciones. Se colocó adoquín con ayuda económica de la Presidencia y mano de obra de vecinos y hubo brigadas de bacheo en varias calles. También, se inició la perforación y equipamiento del nuevo pozo de agua potable que se ubica en la colonia Bandera ubicada dentro de la cabecera Auxiliar, ya que el agua es un factor de conflicto en la comunidad (Presidencia Xonacatepec, 2020).

Respecto al apartado de educación, se gestionó un taller de cómputo para el bachiller "Luis Donaldo Colosio Murrieta". Se impartieron cursos de computación a los habitantes de Xonacatepec (adultos, jóvenes y niños); de igual manera, clases de danza folklórica dirigida a jóvenes y señoritas. Se solicitó apoyo a la Sala de Regidores y se otorgó apoyo del programa Becas Benito Juárez para beneficiar a la población estudiantil de Xonacatepec (Presidencia Xonacatepec, 2020).

En salud pública y atención a la ciudadanía, se realizaron campañas de vacunación contra la influenza a los niños menores de cinco años en el CESSA[8] Xonacatepec debido al contexto de pandemia. También hubo Jornadas de Salud para impartir servicios de consulta médica general, enfermería, atención psicológica y consulta dental (Presidencia Xonacatepec, 2020). Con la Jornada de "Proximidad por una ciudad libre de violencia para las mujeres" se ofrecieron servicios gratuitos como asesoría jurídica, asistencia psicológica, taller de prevención de adicciones y accidentes automovilísticos por el abuso del alcohol, cancha de

[8] Centros de Salud con Servicios Ampliados (CESSA) es "una unidad médica diseñada para ofrecer atención primaria a la salud integral, donde la consulta externa que otorgan se extiende a especialidades con alta demanda por la población como estomatología, psicología, salud mental, atención obstétrica prenatal y nutrición, étc." (Datos Abiertos del Gobierno de la República, s.f.)

fútbol inflable, mesa infantil de manualidades y cortes de cabello y manicura (Presidencia Xonacatepec, 2020).

Estas acciones de política pública que se llevaron a cabo en el transcurso de la gestión presentan objetivos e intereses del factor político gubernamental estatal hacia la población para un desarrollo sociocultural. El siguiente elemento en esta investigación, es la escala analítica económica que permite reconocer cómo se vincula con la reproducción de la vida social.

2.4.1 El comercio

Las actividades económicas en Xonacatepec están relacionadas a satisfacer necesidades primarias como la alimentación (misceláneas, carnicerías, verdulerías, tortillerías), comida rápida o postres (heladerías, rosticerías, pastelerías) y comercios relacionados con el consumo de maíz (molino, venta de gorditas, memelas y picaditas). El comercio del maíz es un elemento presente en su obtención monetaria y subsistencia alimentaria. Su importancia radica en comprender que la ciudad de Puebla y su área conurbana será un punto importante para la comercialización de maíz y sus derivados.

Además, se encuentran establecimientos comerciales para construcción (ferreterías, tlapalerías, mueblería), herramientas para manualidades o escolares (papelerías, mercerías, regalos y novedades), reparación de aparatos electrónicos, lavado de autos; estéticas, farmacias y consultorios (médicos y dentistas) en el centro de Xonacatepec.

Otras formas económicas están relacionadas a convivencias lúdicas y festivas en Xonacatepec, como fiestas patronales, ferias o el carnaval. Son espacios donde su comercio aumenta debido a la venta de antojitos, comida rápida o postres que hacen de sus expresiones culturales una diversidad de olores, sabores y colores.

Los medios digitales son otra herramienta que ha utilizado la comunidad en beneficio de sus pobladores. A partir de este espacio virtual, se anuncian convocatorias de empleo, por ejemplo, formar parte en la Policía Auxiliar del Estado de Puebla como guardia policial (Presidencia Xonacatepec, 2020). También se venden artículos a través de redes sociales en Santa María Xonacatepec y sus colonias. En conjunto, toda la gama de estrategias que hay en Xonacatepec, nos habla de la agencia de la comunidad de generar soluciones en mejora de su economía, en los que, se reconocen factores ecológicos, tecnológicos y sociales ligados a la producción.

Además de las dos escalas político y económico, hay otras instituciones presentes en Xonacatepec, como las religiosas. En seguida, se da continuidad a este factor de la comunidad.

2.4.2 Las religiones y el ciclo festivo

De acuerdo con las cifras obtenidas de INEGI, Puebla en 2020 presenta un 84.3% de población católica; 8.4% de protestantes y cristianos evangélicos; un 3.6% de personas sin religión (INEGI, 2020).

En la religión católica destaca el templo de Santa María Xonacatepec[9], la Parroquia Santa María de la Natividad[10] y la Capilla de adoración perpetua San Juan Pablo II. La comunidad cuenta con oficinas administrativas de la parroquia llamada "Evangelización y Servicio Social", donde se realizan pláticas premaritales, confesiones, misas dominicales y catecismo.

También, existen otras nominaciones religiosas como la Iglesia Bíblica Bautista y con tres centros de culto llamados "La Fortaleza", "Mahanaim" y "El Sembrador". Además, la presencia de la Iglesia Adventista del Séptimo Día "Los Pinos" también hace proselitismo en el lugar.

El campo religioso católico en Xonacatepec (comprendiendo a la religión como un sistema de creencias, ritos, sentimientos, formas de organización, normatividades morales y prácticas), ante el contexto de la pandemia Covid, se han integrado los medios digitales como herramientas que permiten continuar con la interacción entre los creyentes y la institución religiosa, a través de transmisiones de misas en vivo por medio de plataformas como Facebook, se envían comentarios relacionados a la salud y el cuidado de parientes o se solicita el apoyo en situaciones económicas, entre otras. Esta apertura a nuevas estrategias nos muestra una amplitud del panorama religioso que genera otra eficacia. Unido a ello, el factor religioso manifiesto en lo festivo está presente en Xonacatepec y es un tiempo extraordinario. La comunidad disfruta de la fiesta religiosa porque:

> […] se desborda en regocijos profanos; no se contiene dentro de los muros de los templos, sino que se derrama por plazas y calles, casas y caminos; no se expresa sólo en las ceremonias

[9] "Hay referencias de esta población en el siglo XVI como un asentamiento en crecimiento dentro de las tierras comunes de la ciudad de Puebla. Ubicado en el camino de Amozoc hacia la provincia de Tlaxcala, comunicaba a diversos pueblos y a los propios franciscanos, quienes tuvieron a su cargo la administración espiritual hasta mediados del siglo XVII. Con la creación de las parroquias que sustituyeron a las doctrinas franciscanas, Xonacatepec recibía la administración de sacramentos desde la parroquia de la Santa Cruz de la ciudad de Puebla, y después desde el curato de la Resurrección. La conmemoración del nacimiento de La madre del Mesías, que es la advocación del templo, fue promovida como memoria litúrgica por el papa Sergio I en el siglo VII, y se festeja el 8 de septiembre" (Solano, Maceda, Peña & Blanco, 2017, pág. 93).

[10] Perteneciente a la Zona Pastoral Centro y al Decanato de Amozoc (Arquidiócesis de Puebla, s.f.).

> litúrgicas, sino que se extiende a otros rituales públicos de músicas, danzas y bailes, fuegos y luces, comidas y bebidas, juegos y recreaciones […]. (Carrillo, 1998, pág. 106)

En el caso de Xonacatepec, su calendario festivo conmemora como "la fiesta del pueblo" el 8 de septiembre dedicado a la virgen de la Natividad. Cada barrio tiene su propio santo y fiesta patronal, lo cual genera cohesión entre la comunidad. Las festividades de los barrios son los siguientes: el barrio San Juan se celebra el día 24 de junio y también el día de la feria (8 de septiembre); el barrio del Socorro el 27 de junio y en la feria del pueblo; los barrios Santiaguito y Guadalupe su festividad es el 25 de Julio; el barrio San Miguel es el 29 de septiembre y en la feria del pueblo; mientras que el barrio Guadalupe tiene tres fechas celebrativas, el 12 de octubre, 12 de diciembre y la feria del pueblo. Para cada festividad hay participación del sistema de cargos, pues el mayordomo de cada barrio hace comida para las personas que acompañan a la imagen. Es importante resaltar que cada santo tiene un mayordomo (Sebastián, entrevista personal febrero 2020). Por otro lado, la Navidad también es otra festividad religiosa, ya que es el nacimiento de Jesús y en la religión católica es una fecha conmemorativa.

Las fiestas religiosas que se presentan en su calendario anual conviven con el calendario patrio, como el 16 de septiembre, y con las fiestas comerciales como los días de San Valentín, el niño, la madre, el maestro, o del padre. Todas estas celebraciones generan en su ciclo anual pautas de su tiempo cotidiano, pues durante las festividades se otorgan roles y obligaciones morales y administrativas que permiten llevar a cabo la celebración social, religiosa o cívica que anuncia un hecho social. Además, hay redes de relaciones sociales y justo es el derroche una variable presente que busca un reconocimiento dentro y fuera del grupo social, como lo es el carnaval.

.

2.5 La Semana Santa como contexto del carnaval

Un panorama que se llena de regocijo, armonía y preparación, es lo que caracteriza la Semana Mayor y el carnaval en Xonacatepec. Tales festividades se estructuran con anterioridad para celebrarlos en comunidad y recordarlos a través de la memoria colectiva, pues año tras año, documentan los sucesos dentro de un tiempo de ruptura que impacta en los niveles religiosos, económicos, políticos y sociales. Sin embargo, el año 2020 presenta un cambio tajante en la forma de reinterpretar la importancia de la Semana Santa y el carnaval debido al impacto generado a nivel individual y colectivo por su cancelación ante un contexto de pandemia[11].

Sin embargo, a pesar de la situación sanitaria, el propósito del capítulo es hablar de la Semana Santa, en específico los días Sábado Santo y Domingo de Resurrección, como escenarios que condensan las prácticas religiosas y lúdicas que reflejan el empoderamiento de los creyentes a través de sus modificaciones festivas. Así, se dará dirección hacia la religiosidad popular desde las acciones religiosas donde se elige y se agrega, se negocia y se modifica.

La Semana Santa es el contexto del carnaval en Santa María Xonacatepec ya que se empalma con el tiempo sagrado litúrgico de la religión católica. La carga simbólica de reflexión, renovación y luto se plasman en las actividades religiosas y eclesiásticas; mientras que el carnaval se desarrolla con sus significados de una fiesta del consumo de la carne.

A continuación, se desarrolla el significado del periodo de la muerte y resurrección de Jesús desde la mirada ortodoxa de la Iglesia Católica. Este tiempo inicia con la Cuaresma que hace referencia al segundo ciclo de la Pasión y muerte de Cristo[12]. Inicia con el Miércoles de Ceniza, proceso que marca los cuarenta días previos a la Semana Santa que contempla el Domingo de Ramos, Jueves Santo, Viernes Santo, Sábado Santo y Domingo de Resurrección. La cuaresma es un tiempo del calendario anual católico que invita a la preparación espiritual y que implica tres elementos como la oración, el ayuno y la caridad. El tiempo cuaresmal prepara

[11] El 27 de febrero del 2020, se registra el primer caso confirmado del virus COVID-19 en la ciudad de México. La Organización Mundial de la Salud declaró desde el 11 de marzo del 2020 la emergencia sanitaria como pandemia debido a la rápida propagación. Ante ello, en México, la Secretaría de Salud junto con el Gobierno Federal generaron estrategias para el control y cuidado del país a través del confinamiento domiciliario y suspensión de varias actividades (Comisión Institucional para el Seguimiento y Evaluación para la Pandemia por el SARS CoV-2, 2020, págs. 2 y 3). Ante este nuevo contexto de vulnerabilidad, la vida en Xonacatepec cambió debido a la cancelación de festividades religiosas, cívicas y particulares por el riesgo sanitario, pues previamente las celebraciones como la Semana Santa se realizaban a través de actividades institucionalizadas que condensaban una gran cantidad de espectadores en la comunidad; prácticas que requerían de espacios cerrados como la iglesia o recorridos que implicaban una aglomeración.

[12] El primer ciclo de las fiestas religiosas comprende la Natividad, Adviento, posadas, nacimiento de Jesús, la adoración de los Reyes Magos y la Candelaria (Iglesias, 2019, pág. 130).

a los fieles mediante la penitencia, la cual puede ser individual-interna, y social-externa. En sus orígenes, el siglo II, se señala la preparación a la Pascua que implicaba un ayuno riguroso de dos días, posteriormente, en el siglo IV, se reconoce y practica en Occidente y en Oriente (Arzobispado de Santiago, 2016, pág. 5, 6 y 7).

Al concluir la Cuaresma, se da paso a la Semana Santa, tiempo sagrado que evoca "[…] los eventos finales de la vida de Cristo, comenzando con su entrada triunfal en Jerusalén y concluyendo con su resurrección [...] y conmemora los eventos de la última semana de la vida de Jesús sobre la tierra" (Norton, 2014, págs. 82, 84). La Semana Mayor se realiza entre los meses de marzo y principios del mes de abril. No presenta una fecha exacta de celebración porque depende de la llegada de la primavera y del calendario lunar, donde se considera el siguiente domingo de la primera luna llena de primavera para identificar el Domingo de Resurrección. Cada luna llena sucede aproximadamente 29,5 días, por esta razón, el calendario gregoriano que utilizamos no se ajusta debido a su división mensual en comparación con el ciclo lunar. Esta elección se fundamenta en los evangelios que determina la muerte de Cristo en el día de la Pascua Judía y de acuerdo con el I Concilio de Nicea del año 325 d. C., se estableció el día domingo para celebrarlo (ABC Sociedad, 2019).

De acuerdo con el autor Ricardo Norton (2014), en su texto *Semana Santa: Historia e implicaciones*, recupera los significados de las festividades de cada día[13]. Además, en la conferencia magistral que realizó Ricardo Blázquez Pérez (2016) titulada *Celebración de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo* relata la celebración litúrgica por medio de una investigación histórica. La muerte de Jesús de Nazaret la aborda como una unidad narrativa,

[13] Domingo de Ramos: conmemora la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén en cumplimiento a la profecía de Zacarías 9:9. Una gran multitud siguió a Jesús tendiendo en el suelo ramas que cortaban de los árboles. Es por las ramas que la multitud tendían en el camino que se le llama al día "Domingo de Ramos". (Mt. 21:1-11; Mr. 11:1-11; Lc. 19:29-44; Jn. 12:12-19, citado en Norton, 2014, pág. 84).

Miércoles de ceniza: […] las cenizas tienen como objetivo recordarnos nuestro origen, "Recuerda que eres polvo y en polvo te convertirás". Con un sentido simbólico de muerte, caducidad, humildad y penitencia, las cenizas nos ayudan a mirar en nuestro interior (Centro Académico Romano Fundación, 2021).

Jueves Santo: […] es el día en que Jesús instituyó la Eucaristía. (Requena, 2012).

Viernes Santo: […] conmemora la muerte de Jesús y es considerado como el día más solemne de la semana, por el sacrificio expiatorio de Cristo por los pecados del mundo. (Norton, 2014, pág. 84 y 85).

Sábado Santo: Jesús entregó su cuerpo y derramó su sangre para el perdón de los pecados y para la salvación de los hombres. (Centro Universitario Incarnate Word, s./f.).

Domingo de Resurrección: […] celebra el triunfo de Cristo sobre la muerte y el pecado. (Norton, 2014, pág. 84 y 85).

identifica el comienzo en la última cena en la oración de Jesús en el huerto de los olivos que da paso a una narración con perspectivas salvíficas debido a los significados percibidos en su persecución y muerte (Blázquez, 2016, pág. 22)[14].

De esta manera, la muerte de Jesús va a contener un sentido de la muerte de un inocente debido a sentimientos como la venganza o el resentimiento. Esta perspectiva salvífica se reproduce en la narración de la pasión y será recordada a través de la gratitud de los creyentes. Así, surgirán manifestaciones como el Vía Crucis como una forma de recordar y anunciar la fe y la piedad para actualizar la memoria. Blázquez también incorpora el concepto de *piedad popular* como "[…] el conjunto de manifestaciones de la fe inculturada en un pueblo" (Blázquez, 2016, pág. 24), por ejemplo, las peregrinaciones a santuarios, los Vía Crucis y el Rosario se expresan y se perciben como el alma del pueblo de acuerdo con el autor (Blázquez, 2016, pág. 22, 23 y 24).

El periodo cuaresmal y la Semana Santa en Xonacatepec conlleva una estructura eclesiástica junto con una organización de sistema de cargos religiosos. Es decir que los cargos del padre y fiscales se encuentran en interacción. El sistema de cargos es una institución cuyos oficios se ordenan en jerarquía y se asumen en un periodo de tiempo corto, además hay una relación entre lo político y la religión. Comprende que la participación de los miembros de la comunidad se les otorga un prestigio y una característica del sistema de cargos es su adaptabilidad a las condiciones culturales (identidad comunitaria que se transforma) pues su carácter heterogéneo impacta en lo económico (mecanismo nivelador que mantiene un equilibrio económico de la comunidad), político (como institución democrática rotativa) y religioso (como expresión simbólica con reglas conductuales idóneas para cada nivel organizativo) (Korsbaek, 1995, págs. 175, 176 y 177).

Dentro del sistema de cargos, la mayordomía es un proceso religioso y social presente en Xonacatepec, por ello, la importancia de conocer el significado nos permitirá comprender el impacto de esta organización. De acuerdo con María Ana Portal (1996) en su texto

[14] Ricardo Blázquez agrega (desde la doctrina católica), el significado de la muerte de Jesucristo: "Como a todo profeta, Jerusalén lo perseguía e intentaba silenciar su voz o eliminarlo porque su denuncia les parecía insoportable; e incluso podrían temer los jefes del pueblo que era un peligro en una situación de equilibrio tan inestable con los romanos como la que vivían. Jesús con su predicación y actitudes había tocado y pretendido cambiar la relación de Israel con la Ley de Dios según la concepción habitual del tiempo; y, además, con su penetración había desenmascarado los egoísmos y profanaciones con que interpretaban la voluntad de Dios" (Blázquez, 2016, pág. 22).

Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana, se trata de una institución cívico religiosa jerarquizada que funge como mecanismo de integración en la realización de rituales. Además, puede implicar la construcción de relaciones de poder debido a las decisiones político-administrativas en la comunidad. A través de este sistema, se organiza la vida festiva y es un mecanismo que incide en la estructura económica de la comunidad (Portal, 1996, pág. 27 y 29).

En el sistema de cargos en Xonacatepec, los fiscales, personas con cargos administrativos entre la Iglesia Católica y la comunidad, están presentes en las actividades religiosas. De esta manera, la organización para las actividades correspondientes a la Semana Santa es mediante su participación y la de mayordomos. A continuación, se desarrolla el proceso de las actividades religiosas en Xonacatepec.

2.5.1 Características de la Semana Santa en Xonacatepec y su organización

En este párrafo, se hace una llamada al apartado de religión popular para relacionar la teoría con el trabajo de campo etnográfico en Xonacatepec respecto a la Semana Santa. Se observa lo siguiente: en Santa María Xonacatepec, la Semana Santa es la conmemoración religiosa que presenta una tradición que se preserva y se configura con las nuevas generaciones. Se considera que se habla de símbolos de luto que permiten una comprensión sobre el duelo y experimentan una eficacia simbólica al recordar las causas y los sentimientos que se enuncian en la Semana Santa. Es decir, que el tiempo de la Semana Santa en Xonacatepec representa luto.

De acuerdo con lo señalado por Víctor, habitante de Xonacatepec, en la Semana Santa se adornan las calles con guirnaldas de banderines y figuras religiosas color blanco y morado que se sujetan de los techos de las casas, de los portones y puertas. En palabras de él: “la comunidad se decora con los colores morado y blanco que simbolizan luto” (Sevilla, entrevista telefónica, 2021). Por ello, cuando Xonacatepec es adornada con colores blanco y morado, hay una lectura a su construcción de pensamiento y a sus campos de valores morales a través de su sistema objetual y, en consecuencia, permite la continuidad de su cultura y de su expresión de religiosidad popular durante el tiempo de esta festividad religiosa.

La Semana Santa en Xonacatepec es un periodo dentro del calendario anual que involucra una organización desde el clero católico y lo social de la comunidad. Es un tiempo

que conlleva ideologías religiosas sobre la muerte y Resurrección de Jesús y con ello, formas de comportamientos y diversas actividades que plasman lo que significa este tiempo sagrado para la comunidad. El sistema objetual que está involucrado en este periodo sagrado condensa los significados religiosos y emosignificativos para realizar las actividades de la Semana Santa. Se conlleva la participación de los fiscales o los mayordomos que se encargan de llevar las imágenes en las procesiones, junto a otras actividades como compartir comida a la comunidad.

La mayordomía en Xonacatepec es rotativa entre una delimitación territorial barrial. Al concluirla, se hace la invitación a algún vecino de la misma calle para que reciba la imagen del santo que corresponde a su barrio[15]. Para realizar las festividades, se puede pedir una cooperación aproximada entre ciento cincuenta, cien pesos (o la cantidad que sea requerida); por otro lado, el mayordomo también puede otorgar el recurso económico pues se realizan promesas para cubrir algún elemento de la fiesta (por ejemplo, pirotecnia o enflorado). La mayordomía también tiene representantes ya sea por medio de relaciones de parentesco, barrial o amistad, las cuales contribuyen económicamente, así como al desarrollo de la fiesta patronal. Además, se hace una invitación a las imágenes de los otros barrios a participar. Cada mayordomía tiene un encargado de cargadores, quien busca a niños, jóvenes o adultos a participar cuando se realizan procesiones. Ellos, como padrinos de la mayordomía, en colaboración cooperan para el enflorado y la vestimenta del santo o ésta es donada por alguna familia como agradecimiento ante alguna situación complicada. Al finalizar, el encargado de la mayordomía otorga un *chiquihuite* como agradecimiento, el cual puede contener fruta, galletas, botellas, etcétera. Es un sistema de reciprocidad porque los padrinos realizan lo mismo hacia los mayordomos y luego, ambos lo llevan a cabo.

A continuación, se desarrolla las actividades correspondientes a la cuaresma y la Semana Santa en Xonacatepec.

2.5.2 Miércoles de Ceniza como el inicio del tiempo litúrgico

Para la celebración del Miércoles de Ceniza desde la organización institucional de la iglesia en Xonacatepec, se puede pedir apoyo a los colaboradores de la Semana Santa. Se realiza una

[15] Este punto se confirma mediante las entrevistas, pues Guadalupe, integrante de la comunidad, señala que el proceso de elección para mayordomo se realiza cada año por medio de un orden establecido entre las secciones de Xonacatepec que están delimitadas entre calles. Dentro de sus actividades que se realizan en el día de la mayordomía, es la presentación y se otorga cacahuates y dulces en la casa del mayordomo (Rojas, entrevista telefónica, 2021).

junta y se establece quiénes pondrán la ceniza, cómo será la organización para las dinámicas de entrada y salida de las personas respecto a las filas y el orden, y, asimismo, se organizan sobre el reparto de alimentos como café y pan para los colaboradores. Esta actividad se realiza al final dirigido a las personas que ayudaron y al público que se acerque debido a que las actividades empiezan desde las ocho de la mañana y a partir de las diez u once de la noche es cuando se consume el café.

Las actividades también se apoyan por medio del uso de redes sociales, pues la página de Facebook de la parroquia publica los programas con los respectivos horarios de las actividades y el proceso que comprende la toma de ceniza que se realiza en horarios matutinos y vespertinos debido a las distintas actividades (como las laborales) de la comunidad; sin embargo, son segmentados, por ejemplo, de 8 a.m. a 10 a.m. y de 1 p.m. a 3pm como horarios establecidos por el Padre.

2.5.3 Domingo de Ramos en Xonacatepec

El Domingo de Ramos en Xonacatepec, cuyo simbolismo nos habla de "la puerta de entrada" al tiempo extraordinario de la Semana Santa para la preparación espiritual de los fieles, se realiza a través de una organización de sistema de cargos religioso. Tal estructura social organizativa, de acuerdo con Lizbeth Iraís Díaz, habitante de Xonacatepec, es conformada por los fiscales, quienes son los responsables de la recolección monetaria con el objetivo de otorgar a las familias la palma que posteriormente será bendecida:

> Para las palmas se da una cooperación. Con anticipación, el padre le dice a la comunidad que los fiscales van a pasar casa por casa por su cooperación, aproximadamente entre cincuenta o cien pesos. Al pagar, se registran en la libreta que lleva cada fiscal y una semana antes pasan a dejar las palmas únicamente a los que pagaron y a veces, los fiscales tienen apoyo del encargado por barrio para recoger la cooperación y entregar las palmas sólo en su barrio correspondiente. (Díaz, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021)

De esta manera, se desempeñan funciones en la festividad para llevar a cabo las actividades correspondientes al Domingo de Ramos; sin embargo, debido al contexto de pandemia, el 2021 fue un escenario que presentó cambios. Se consideraron las medidas sanitarias, pues se solicitó continuar con los protocolos sobre el uso de cubrebocas y gel antibacterial, también se utilizó

el atrio de la iglesia para realizar la bendición de las palmas y se reguló la entrada. Formados en filas, el Padre otorgó la misa y de esta manera, se logró la continuidad de la festividad. La estancia en el espacio libre permitió establecer distancia y organización.

Al siguiente año, en el 2022, hubo más interacción y se realizaron actividades con un foro de mayor número de personas, pues a través de medios digitales como la página de Facebook de la "Parroquia de Santa María de la Natividad", se comunicó el cartel con los horarios y puntos de reunión; asimismo, se solicitó continuar con los protocolos de seguridad sanitaria respecto al uso de cubrebocas y gel antibacterial.

Al amanecer del Domingo de Ramos del año 2022, en un horario de 7:00 a.m., se realizó la misa en la parroquia y al finalizar se continuó con la Solemne Procesión. Se convocó a la comunidad al sur de Xonacatepec en la Cruz de Madera (capilla dedica a la Santa Cruz e identificada como la entrada al pueblo), para continuar hacia el norte y finalizar en la parroquia de la Natividad. La procesión se ordenaba de la siguiente forma: al inicio se encontraban los mayordomos decorando el camino con confeti y los fiscales formados en hilera y llevando objetos litúrgicos como la cruz procesional con crucifijo y ciriales adornados en color morado y plateado; detrás un cargador del Padre Jesús llevando el incienso y posterior a él, el cargador de la cruz de madera adornada con los mismos colores; a los lados se encuentran los doce apóstoles, seis en cada lado y con su respectiva palma; detrás, el camino se continúa adornando con confeti mientras mujeres adultas (cuya característica es que su estado civil deben estar casadas) van colocando rebosos sobre el suelo para que la figura del Padre Jesús montado sobre un burro pase; los cargadores del Padre Jesús son dirigidos por el encargado y él señala el camino mientras va cuidando que en el paso no ocurra algún accidente.

La procesión finalizó en la capilla, se realizó una misa y se bendijeron las palmas. Éstas serán utilizadas en las siguientes actividades de la Semana Santa.

2.5.4 Jueves Santo

El Jueves Santo se rememora la Última Cena, el lavatorio de los pies e inicia el Triduo Pascual. Es un periodo que conmemora la pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. Su celebración en Xonacatepec realiza la escenificación de la Última Cena con participación de jóvenes o adultos que se visten de los Doce Apóstoles. Se realiza la representación en un horario nocturno a partir de las 18:00 horas donde los apóstoles se sientan a los costados del sacerdote, a cada uno de los once se les otorga diez pesos y el apóstol doce al momento de recibir y quedarse con

el dinero de los apóstoles toma la figura de San Judas Iscariote, que simbolizaba la traición (Díaz, entrevista telefónica, 2021).

A continuación, se describe cómo se desarrollaron las actividades correspondientes al Jueves Santo en la Semana Mayor del año 2022. Este día en Xonacatepec presenta actividades administradas desde una gestión de la organización del clero católico y el sistema de cargos de la mayordomía.

2.5.5 Procesión del santísimo y la bendición de los alimentos: Barrio del Santísimo

Al amanecer del Jueves Santo del año 2022, entre campanadas, se inició la procesión del Santísimo[16], mayordomía correspondiente al barrio del Santísimo perteneciente a Xonacatepec. Hasta al frente se encontraba la mayordoma decorando las calles con confeti morado y llevando un cirio sin encender; posteriormente los fiscales; luego la imagen del santísimo; los doce apóstoles; los cargadores del Padre Jesús; mujeres adultas cargando a la Virgen María; adolescentes cargando a San Juan; mujeres jóvenes porteando a María Magdalena y detrás se encontraban las personas acompañando el recorrido. Con incienso hasta la parte de enfrente de la procesión, se iba dotando de solemnidad el camino, acompañado de música de viento, cantos y alabanzas hasta llegar a la casa del mayordomo donde los alimentos serán bendecidos por el párroco de la iglesia. En el hogar de los mayordomos, se coloca un altar en su entrada adornada con flores. Cuando la procesión llegó, se colocaron las imágenes del Santísimo, del Padre Jesús, María, San Juan y María Magdalena enfrente del altar y fue un tiempo de descanso y convivencia, pues se ofreció comida para los fiscales, los apóstoles, cargadores y para la comunidad. Enfrente del altar y en medio de la calle, se encontraba ubicada, de manera horizontal, la mesa considerada para los apóstoles y alrededor, las demás mesas para los habitantes de la comunidad. El sacerdote al llegar hizo una referencia enfrente de las imágenes y prosiguió a entrar a la casa donde se encontraban los alimentos para bendecirlos. Después, los mayordomos se dirigieron con las personas que participaron y acompañaron en la procesión para expresar su agradecimiento y procedieron a disfrutar de los alimentos. La comida que se ofreció fueron tortitas de atún, fruta y arroz.

Al finalizar, las personas se retiraban y los mayordomos les hacían la invitación a las siguientes actividades religiosas que se realizarían más tarde. A continuación, se describe cada una de ellas.

[16] *Santísimo* hace referencia a "Cristo en la Eucaristía" (Real Academia Española, s./f., definición 2).

2.5.6 Procesión y adoración al santísimo sacramento y aprehensión de Jesucristo

Al anochecer del Jueves Santo del mismo año, a las 20:00 horas, se realizó la misa-institución de la Eucaristía[17] y el lavatorio de pies. Para ello, los apóstoles se posicionaron en dos hileras en el patio de la iglesia y se inició con la procesión con el Santísimo en la manzana que rodea a la parroquia. Al frente, pero a los costados, se encontraban los apóstoles y en medio de ellos el padre llevando al Santísimo, detrás del padre se encontraban los fiscales cargando la cruz procesional la cual iba cubierta con una manta color rojo debido al tiempo de luto[18]. El recorrido alrededor de la manzana finalizó en la iglesia y se dio paso al lavado de pies como acto de servicio y amor; para ello, el sacerdote entró a la iglesia junto a los fiscales y posteriormente entraron los apóstoles llevando una bolsa con alimentos. La ceremonia simbolizó "la vocación de servicio, la humildad y la igualdad […], [y] recuerda a los fieles cristianos del servicio hacia los demás sin importar la posición en que uno se encuentre porque somos todos iguales" (Panicot, 2019). Al concluir, la estancia dentro de la iglesia se llenaba de regocijo al presenciar al centro del altar al Santísimo, pues permitió un diálogo interno como reflexión en el tiempo sagrado y se le rindió respeto al salir de la iglesia porque las personas se persignaban y retiraban sin dar la espalda al altar.

2.5.7 Viernes Santo

En el 2022, el Viernes Santo se llenó de color con tapetes elaborados de aserrín. Las figuras que se observaban mostraban el simbolismo de luto expresado en cruces y colores morado y blanco, además de incluir fruta que posteriormente se podría repartir a la comunidad que acompañó en el recorrido. Así, el amanecer en Xonacatepec se observó una colaboración barrial al elaborar los tapetes y decorar las calles con guirnaldas y las palmas del Domingo de Ramos. Fue un tiempo que enunciaba el inicio del Vía Crucis.

A las ocho de la mañana, en el atrio de la iglesia, se daban indicaciones a los cargadores de las imágenes del Padre Jesús, la Virgen María, María Magdalena y San Judas Tadeo para

[17] "La institución de la Eucaristía fue realizada históricamente durante la Última Cena, en la que se encontraba Jesucristo acompañado de sus apóstoles. En ella, Cristo bendijo el pan y el vino, transformándolos en su cuerpo y sangre. Este momento de la vida del Salvador fue clave para la Iglesia Católica y el tema fue constantemente representado para reafirmar la existencia de Dios Hijo en el vino y el pan, hecho que se revive en el oficio de la misa" (Instituto Nacional de Antropología e Historia, s./f.).

[18] "Desde el V domingo de Cuaresma, los crucifijos y cruces de las Iglesias se cubren hasta el final del Viernes Santo, cuando se celebra la Pasión del Señor. En concreto, hasta el momento en el que el diácono o el sacerdote proclama tres veces, mientras descubre la Cruz: He aquí el leño de la Cruz, en la que estuvo clavado la Salvación del mundo. Dicha ceremonia, y la propia oración, no tendría sentido si la cruz no hubiera estado velada previamente. El resto de las imágenes siguen veladas hasta el comienzo de la Vigilia Pascual" (Redacción Religión, 2022).

organizarse sobre los puntos de reunión durante el recorrido. Así, el Viacrucis inició a las nueve de la mañana y continuó con el objetivo de pasar por las quince estaciones. Cada una incluía un sistema objetual que comunicaba y escenificaba los momentos representativos de la pasión de Cristo desde su condena de muerte hasta su crucifixión. El recorrido de la cruz entre los tapetes de aserrín colorido, flores y frutas mostró la unión de los feligreses entre el sonido de matracas y confeti.

Al atardecer, se convocó al acto litúrgico de los Santos Oficios que conmemora la pasión y muerte de Cristo en la Cruz. Las personas tomaron asiento en la iglesia y posteriormente, entró el sacerdote acompañado de los fiscales y los cargadores de la cruz con Jesús crucificado y tapado con una manta roja. En medio de la iglesia se colocó la cruz y se descubrió para que las personas pasaran a persignarse.

2.5.8 Sábado Santo

En la mañana del Sábado Santo cambia su ambiente sonoro. Nuevos colores y vestuarios se matizan ese día: el carnaval se empieza a enunciar entre las calles. En el 2022, la convivencia entre las prácticas religiosas inició a las 20:00 horas para la última fase del Triduo Pascual que conmemora la Vigilia Pascual por la Resurrección de Jesús. Antes de la media noche, la iglesia quedó a oscuras para la bendición del fuego, el sacerdote bendice le Cirio Pascual con el cual se encenderá las demás velas e inicia la procesión desde la entrada de la iglesia hasta llegar al altar. El fuego simboliza la Resurrección de Jesús. Entre las velas que iluminan la parroquia, se procede con la liturgia de la Palabra, Bautismal y de la Eucaristía[19]. Al finalizar, entre campanadas, se encendieron las luces y se descubrió el retablo de Jesús resucitado mientras el entorno sonoro de alabanzas se acompañaba del festejo de las personas entre banderines y pétalos de rosas color blanco. Además, el patio de la iglesia se iluminó con pirotecnia y globos de cantoya.

Las festividades realizadas durante los días de la Semana Santa son de mucha importancia para la comunidad. Congregan y reafirman los lazos que se tejen a partir de la

[19] "La Liturgia de la Palabra realiza la lectura de siete relatos del Antiguo Testamento referentes a la salvación de Dios. También se leen salmos del Nuevo Testamento y varios cánticos interpretados por un coro o cantor. La Liturgia bautismal se caracteriza por tratar sobre los temas de la resurrección y el bautismo, como términos que se complementan. Durante esta Liturgia se bendice el agua y se renuevan los compromisos y promesas bautismales. En la Liturgia de la Eucaristía se trata de una eucaristía mucho más especial que las que se realizan de manera cotidiana en la cual se entonan cantos de júbilo y alabanza. Para finalizar, los feligreses reciben la bendición." (Significados, s.f.)

religión popular. Las actividades paralelas que comprenden su religiosidad popular en el carnaval de Xonacatepec se visualizan cuando los días sagrados de la Semana Santa interactúan o se yuxtaponen con el carnaval. Sin embargo, en este apartado nos enfocamos en las actividades ortodoxas, pues cuando se realiza el Vía Crucis se observan prácticas relacionadas a variables como el género que habla sobre la existencia de roles y obligaciones entre las relaciones de los encargados con lo sagrado, un ejemplo es cuando se debe cambiar a la Virgen. Las mujeres son quienes deben lavarle el cabello, limpiarla y cambiarla; pasa lo mismo con los varones y el Padre Jesús. Es decir, el género influye en la forma de comprender las corporalidades sagradas. De acuerdo con una entrevista, esto sucede: "[…] por el respeto hacia una mujer que hemos tenido, las mujeres hacen lo mismo, pero con las Vírgenes: ellas las cambian […]" (Merino, entrevista personal, 2021).

Para terminar con esta descripción, el siguiente apartado busca una reflexión que nos conduzca a la religiosidad popular relacionado con el carnaval. El tiempo de la Semana Santa y el tiempo del carnaval, se fusiona para identificar los rituales y objetos sagrados que hay en ambos plasmados en los rituales durante los días de su participación como carnavaleros. De esta manera, se inicia con sus antecedentes para conocer cómo se va desarrollando.

CAPÍTULO III. CARNAVAL EN DÍAS SANTOS

El carnaval actual de Santa María Xonacatepec se vincula con los carnavales de San Pablo del Monte y Papalotla del estado de Tlaxcala, y con los carnavales de los barrios de El Alto y Xonaca pertenecientes a la ciudad de Puebla. Estos han sido parte del contexto histórico de la festividad carnavalera en Xonacatepec, por ello, a continuación, se aborda los orígenes de los ya mencionados carnavales.

La historia de la festividad carnavalera en el estado de Tlaxcala, de acuerdo con la versión oficial promovida por instituciones estatales como la Secretaría de Turismo, relata una sátira realizada por los trabajadores indígenas tlaxcaltecas hacia los hacendados españoles debido a la prohibición de su participación en sus eventos festivos particulares (Nahuatlato, 2013, pág. 20). Está la posibilidad que el carnaval en Tlaxcala se celebrara desde el siglo XVI debido a los procesos de asimilación cultural y conversión. En 1699, el documento antiguo del Auto emitido por el gobernador de la provincia de Tlaxcala, el Duque de San Román, advirtió sobre sanciones económicas o carcelarias a aquellos danzantes que se mofaran de personas (Serrano, 2017, pág. 45 y 46).

Durante el siglo XX, a través de la memoria colectiva y la tradición oral, el origen del carnaval popular poblano de los barrios del centro de Puebla se atribuye a la llegada de:

> "[…] unas familias migrantes de carboneros tlaxcaltecas originarios de San Pablo del Monte, quienes se establecieron en el barrio de El Alto de la ciudad de Puebla, en la década de 1930; se dice que fueron ellos los primeros en reproducir las danzas del carnaval en Puebla" (Minera, Tabarez y Domínguez, 2016, pág. 5).

Según la investigadora Nancy Churchill (2007), el carnaval de los barrios del centro de Puebla se realiza desde 1930 y señala que, en 1937, hay una evidencia fotográfica con un texto al reverso como indicativo de su existencia. Se habla de una identidad de la dominación por los hacendados en los aspectos económicos, políticos, sociales y culturales, pues señala una similitud en portar máscaras con rasgos masculinos y ropa de hombre con fenotípicas europeas (Churchill, 2007).

La reproducción de las danzas del modelo del carnaval de Tlaxcala en el territorio poblano generó la conformaron de cuadrillas por los integrantes de los barrios ubicados alrededor del centro de la ciudad de Puebla: por ejemplo, la cuadrilla 26 oriente, "La Original", perteneciente al barrio de Xonaca. Afirman que representan una antigüedad de 80 años y que

en su territorio se constituyeron las cuadrillas con un mayor arraigo (Minera, Tabarez y Domínguez, 2016, pág. 5).

Las formas culturales de hacer carnaval en Tlaxcala y los barrios poblanos, como El Alto y Xonaca, se observarán en Santa María Xonacatepec, por ello, en el siguiente apartado se señala su historia.

3.1 Historia del carnaval de Xonacatepec

De acuerdo con la historia oral, la antigüedad festiva del carnaval en Santa María Xonacatepec tiene aproximadamente 50 años. Se considera a los barrios de Xonaca y El Alto como los procedentes de los modelos de la fiesta del carnaval que se retoman en la década de 1970 (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021).

La Primera Sección de carnavaleros en Xonacatepec[20] presentaba una cantidad de participantes menor. Su forma de baile era más tranquila al llevar cierto orden pues se señala como "la década que bailaban todos parejos" (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021). Esta sección fue la fundadora y en la actualidad, sus desplazamientos se han ampliado ya que el traslado en las calles cercanas a la presidencia es una estrategia para convocar e invitar a la mayor cantidad de población.

El carnaval de Xonacatepec se caracterizó porque la participación de la población era amplia y diversa:

> […] era mucho mejor, era más accesible ya que aquí la mayor parte participaba. Ya era todo el pueblo […] y, de hecho, se hacía aún más grande el cierre. […] Siento que anteriormente estuvo mejor que en la actualidad. Siento que no hubo tanta crisis como ahorita. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

La participación femenina también se visibiliza hasta la actualidad. En el carnaval de Xonacatepec se brinda un apoyo y convoca la participación desde los lazos de parentesco: "Es normal que veas a las niñas chiquitas bailar y no se discriminan, no se les dice "no puedes bailar", al contrario, se les hace invitación: "puedes llevar a tu familia, a tus hermanos, a tus hermanas"" (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021). De esta manera, es posible una continuidad del carnaval.

El proceso histórico del carnaval ha permeado en la memoria colectiva de Xonacatepec. El archivo de experiencias y conocimientos adquiridos se entiende como un proceso en

[20] El carnaval en Xonacatepec se identifica a través de delimitaciones territoriales. Más adelante se describe cada una de ellas.

continua construcción que permite recuperar a los individuos que antiguamente participaron, pues es la muestra de cómo las memorias individuales suman a la memoria colectiva (Manero & Soto, 2005, págs. 173, 179, 180). Una memoria compartida por Guadalupe, habitante de la comunidad, comenta que a la edad que tiene, aproximadamente veinte años, siempre ha escuchado de él. Ella, junto con sus familiares, como sus tíos, primos y su hermano, han participado de generación en generación (Rojas, entrevista telefónica, 12 de junio del 2021).

De esta manera, su proceso histórico de la formación de las secciones del carnaval en Xonacatepec inicia con una interconexión de territorios que tienen en común la fiesta carnavalera. Su continuidad muestra cómo fue el desarrollo, las características y significados presentes en la memoria colectiva y en la actualidad, pues funge como una festividad muy esperada y anhelada. En el siguiente apartado, se mostrará cómo es la organización de este evento divertido y lleno de color.

3.2 Integración de las secciones en el carnaval

Xonacatepec está dividida por secciones en la dinámica de la fiesta del carnaval. Son escalas territoriales porque cada sección engloba participantes de barrios o calles que se ubican cerca. La Primera Sección, considerada como la más antigua, comprende de la presidencia (ubicada en el centro de la comunidad) hacia el norte de Xonacatepec. Incluye los barrios de La Concepción, Santiago, de la Luz, El Cristo, Guadalupe y Magdalena.

La Segunda Sección será de la presidencia en dirección hacia el sur de la comunidad. Involucra el barrio del Tepis (nombre otorgado por los pobladores que nos indica una libertad en autoidentificarse territorialmente), San Juan, de la Cruz, la calle Cuitláhuac y la colonia San Miguel Xonacatepec

La Quinta Sección no presenta los mismos rasgos porque es un grupo que reúne a participantes de otras secciones debido a disgustos que se generaron en las anteriores secciones y es por elección personal su integración a esta sección a pesar de no compartir la misma adscripción territorial barrial. La Quinta Sección cambia su conformación, pues se ha creado a partir de la familia Nazario, quienes son propietarios de camiones públicos que los rentan para viajes turísticos.

Además, también se habla de una Tercera Sección que participaba aproximadamente entre el periodo de 2000 al 2010, pero debido a que los gastos del presupuesto eran elevados, no se logró mantenerla. Entonces, esta Tercera Sección optó por dividirse entre la Primera Sección y Segunda Sección.

Cada sección se organiza a través de sus representantes:

> Aquí, la estructura de la organización de un carnaval se deriva de un grupo de personas. Hasta diez integrantes. Dentro de ellas, está nuestro presidente de la Junta Auxiliar de Santa María Xonacatepec; está el tesorero; las personas que se dedican a ver en las calles el recorrido de los bailables; la persona que se encarga de ir a ver los grupos, la banda para que toquen y el lugar. […] Otro se encarga de ir a ver el terreno donde [se] hace el cierre. El presidente junto con el tesorero se encargaba de administrar todo el dinero que se juntaba en las calles, es decir, de las casas que nos donaban […]. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

De esta manera, la administración de los gastos será fundamental para el desarrollo de la fiesta que implica una participación masiva para su organización. En ese contexto, el carnaval es rico y dinámico porque opera como referente de la comunidad por medio de la fiesta. A continuación, se detalla su estructura.

3.3 Organización de la fiesta carnavalera

El carnaval considerada práctica festiva, es llamada entre la población de Xonacatepec como una tradición. Esto conlleva un aprendizaje, una apropiación y una reafirmación de tal actividad en el transcurso temporal cíclico. La autora María Madrazo Miranda (2005), realiza un análisis entorno al significado de la tradición y los elementos que lo caracterizan. Ella señala que la tradición es una expresión de permanencia de la comunidad a través del tiempo, lo cual, involucra elementos como una memoria colectiva que impacta en la identidad (Madrazo, 2005, pág. 116). Las experiencias de las nuevas generaciones es un elemento que resalta ante los cambios de la vida moderna; por otro lado, contrasta con la definición de tradición en las "sociedades folk", indica:

> […] el uso cotidiano de la palabra apunta, por un lado, hacia todo aquello que se hereda de los antepasados, así como, de una u otra forma, a los actos que se repiten en el tiempo o que provienen de otra generación. Se habla, entonces, de tradiciones religiosas, festivas, comunicativas, normativas, técnicas, estéticas, culinarias, recreativas, etc. […] En algunas comunidades indígenas, por ejemplo, la tradición ("el costumbre") es incluso considerada como autoridad y la mayoría de las normas, prácticas, creencias e instituciones dependen de ella. (Madrazo, 2005, pág. 116 y 117)

Esta primera observación apunta las dinámicas de sectores poblacionales con características territoriales y culturales identificadas como rurales, indígenas, históricas, etcétera. Ello, resalta la relación entre instituciones religiosas y sociales con autoridades políticas, pues existe un autoritarismo establecido y conformado por las mismas personas de la comunidad.

También, se agrega al análisis el elemento de la globalización en el cuestionamiento del concepto de tradición y énfasis en el individualismo:

> […] en las sociedades marcadas por la racionalidad productiva capitalista y el individualismo, la palabra con frecuencia sirve para descalificar y expresa la idea de lo anacrónico, el retraso material y el conservadurismo. No obstante, en ciertos sectores de estas sociedades impregnadas o incluso invadidas por la globalización, esto es, por una especie de cultura formante o matriz básica, la idea de tradición juega un papel crucial en la medida en que se le asume como una forma de resistencia […]. (Madrazo, 2005, pág. 116 y 117)

Las aportaciones de la autora sirven para entender y analizar la importancia de la tradición en el análisis del carnaval de Xonacatepec como una costumbre en su población. Las negociaciones entre el poder político y el poder de la comunidad son con el fin de preservarla. Por ello, es importante resaltar la participación de autoridades políticas en la festividad carnavalera de Xonacatepec, debido que esta jerarquización negocia y permite que las prácticas culturales se realicen sin un proceso rígido o burocrático, sino por medio de formas organizativas que considera a la palabra un contrato moral. Así, a las autoridades de Xonacatepec no les genera una problemática y dejan que los organizadores del carnaval realicen todo el proceso para llevar a cabo la festividad.

Esta forma de organización considero que es un elemento que permite reafirmar contratos sociales. Por ello, retomo al autor Marcel Mauss (1925) para ahondar en el reforzamiento de las formas particulares de una producción de consumo y distribución; es decir, un elemento voluntario que conlleva una obligación de interés económico, una moral contractual, transacciones morales y económicas que funcionan en la sociedad de manera constante. Este autor abona al concepto de *contrato* debido a sus actividades donde comprometen a otras personas para intercambiar o asumir un contrato. Son ellos quienes

funcionan en la sociedad de manera constante y son quienes intervienen de manera moral, en donde se intercambiaban bienes y riquezas, al igual que cortesías, festines y ritos (Mauss,1925).

Esta aportación con respecto al consumo del carnaval, también se vincula al concepto local del *relajo*. Marci Far en *El relajo como microfiesta* (1998) apunta que:

> El relajo está relacionado con el verbo *relajar,* pero no significa simplemente relajación en el sentido ordinario. Por el contrario, expresa una relajación de la disciplina diaria (que rige el comportamiento social) en la cual se espera que uno viva una disciplina que restringe el comportamiento dentro de lo que se consideran los límites apropiados. (Far,1998, 1pág. 457)

En Xonacatepec, han señalado que el carnaval es una experiencia agradable por el elemento del baile y lo señalan como un "ambiente de relajo". Desde la mirada de los habitantes y participantes del carnaval, es un espacio lúdico con sinónimos como alocarse, de celebrar y festejar:

> Llevo bailando desde los cinco años. Soy de Xonacatepec […] y para mí el carnaval significa una alegría porque es una fecha que se espera con mucho entusiasmo. […] Un rato para quitar el estrés. Fíjese que, desde pequeños, andan bailando a gusto; la gente lo espera con mucha alegría y, gracias a Dios, año con año lo esperamos. (Abrajal, entrevista personal, 16 de abril de 2023)

De esta manera, la tradición carnavalesca permite desplegar emociones, expresar corporalidades y apropiarse de un sistema objetual como el traje del carnavalero. Así, el carnaval es un espacio que permite mostrar un prestigio en un ambiente lúdico y liberador de ataduras y normatividades sociales e institucionales. Su organización lleva a la relación con las aportaciones de los autores planteados en este apartado: la costumbre, el relajo y el contrato como elementos del procedimiento para la fiesta. Con ello, se comparte otros elementos de su planificación.

Contratación de música. La música es un elemento principal del carnaval. El conjunto de sonidos generados por la orquesta reúne a una fiesta colectiva donde la expresión sonora es acto sociocultural que va a influir en las actividades sociales, como su baile y su convivencia (Ramírez & Caballero, 2018, sin página). Lo sonoro es de gran importancia en el panorama festivo, nos habla de cómo es el proceso y la interacción, al igual que visibiliza elementos identitarios de la comunidad.

En el carnaval de Xonacatepec, la música requerida para la danza de los carnavaleros que se realiza en las calles es por medio de la organización de las personas encargadas para el carnaval, de esta manera el contrato se realiza por medio de una negociación entre los encargados y el grupo, se aborda el precio u otras opciones de acordar. El representante de cada sección contrata la música. La banda lleva sus instrumentos para tocar en vivo, esto depende del representante, pues "en algunas ocasiones llega una camioneta con bocinas grandes y ya solamente la persona encargada pone la función o a lo mejor el otro grupo contrata una banda completa" (Sevilla, entrevista personal, 11 de junio de 2021). Dependiendo de lo que el representante quiera (bocinas o una banda que toque en vivo) esta banda es de la misma comunidad[21], aunque cada sección no necesariamente tiene su propia banda, una puede ser contratada para todos. La cooperación que se reúne por medio de la previa cooperación genera el pago de su contratación. No es necesario un traje que identifique a la banda (Sevilla, entrevista personal, 2021), pero dependerá de la elección como grupo si, a través de su vestuario, se diferencian entre secciones.

Respecto a la pertenencia de la conformación del grupo de música, si es de la comunidad o de afuera, se compartió la siguiente información:

> Uno es de la comunidad, como para apoyar aquí mismo, incluso ya son conocidos ciertos grupos mismos del pueblo y ellos son los que participan; aparte, tienen un grupo estelar. A veces han llegado a contratar a grupos como *Junior Klan*, han venido *Los Marios*, *Los Askis*, entonces, cuando alcanza, se contratan estos grupos para el cierre de carnaval. Hay ocasiones en las que realmente no contratan ese tipo de grupos más conocidos y únicamente contratan algunos de aquí mismo de la zona, pero sí de ley siempre está un grupo que es de una familia que se les conoce como *Los Gus* o *Los Cortés* los que tocan en el carnaval. Ellos casi siempre están al

[21] En comparación con otra entrevista donde se señaló que los integrantes de la comunidad eran externos a Xonacatepec, otra opinión indica que la banda sí es de la comunidad. Esto nos lleva a reflexionar sobre la apertura, flexibilidad y redes creadas para cumplir con un elemento importante como lo sonoro.

> pendiente con el baile, como ya saben las tonadas, absolutamente todo, pues ellos son los de confianza para ser contratados. (Díaz, entrevista personal, 12 de junio de 2021).

El cierre de carnaval representa un espacio de convivencia, condensación y exposición de su creatividad en sus coloridos trajes, por ello, la música es fundamental en el espacio simbólico carnavalero. Los encargados, con el dinero reunido de las familias xonacatepeñas como un acto de colaboración, contratan el grupo u orquesta de música para realizar el cierre de carnaval de cada sección. El precio aproximado es de unos $30,000, incluso la cantidad puede elevarse a los $60,000 dependiendo del costo del grupo contratado (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021).

De acuerdo con la información recibida, dependiendo del dinero recolectado se puede contratar uno o dos grupos de música al finalizar el carnaval, esto debido a la mayor interacción entre los participantes, espectadores y todas las personas presentes. El elemento de su organización radica en el desempeño de los organizadores, quienes también recolectan los pagos de los participantes que permite su entrada y participación por bailar en el carnaval (Rojas, entrevista personal, 12 de junio de 2021).

Renta del terreno, lonas y sillas para el cierre del carnaval. Para obtener la renta del espacio donde se realiza el cierre del carnaval en Xonacatepec, es mediante las actividades de los organizadores. Aproximadamente de las siete personas encargadas, se despliegan actividades correspondientes y entre estas, está quien se ocupa de realizar el trato con el dueño del terreno que permitirá realizar ahí la festividad. Para ello, hay una negociación que incluye el terreno, el cual tiene un propietario y el espacio debe ser amplio debido a la gran cantidad de personas que se reúnen, también, se debe considerar otros elementos que permitan que la festividad se realice de manera adecuada, la luz es un elemento primordial debido al uso empleado para iluminar al llegar la noche, o para conectar las bocinas y todo el equipo del grupo musical, asimismo, para que el equipo de luces pueda realizar el baile. Dentro del convenio, se considera un paquete que incluye la renta del terreno y la luz, aproximadamente con un costo de $2,000 (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021).

Por otro lado, se realiza la renta de sillas para el cierre. Éstas se colocan alrededor del terreno para formar una delimitación y para dirigir la atención hacia los bailadores del carnaval en la zona central. Aproximadamente, el precio de la renta de sillas es de $3,000; sin embargo, existe el riesgo que se pierdan y por ello, crean estrategias al enumerarlas, atarlas o rentarlas.

Este es un gasto que se realiza para todas las cuadrillas (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021).

Organización del banquete para propiciar la comensalía. Las actividades culturales tienen distintos momentos en sus procesos, uno de ellos corresponde a la comensalía. Este instante es importante porque permite la continuidad del carnaval en el día. Los procesos de alimentación en las actividades culturales son relevantes pues funge como un espacio que condensa y reafirma lazos de amistad, compadrazgo o familiar. En el carnaval de Xonacatepec, la comida se realiza en tiempos determinados. Cuando llega el día de participar, el proceso de festejo sigue su horario, desde las diez de la mañana, hasta las once de la noche, pero es importante considerar que dentro de este tiempo festivo hay espacios para los alimentos.

La preparación va a corresponder a las familias que quieran realizar la comida debido a la participación de un familiar. Las casas pueden ofrecer comida en el carnaval durante sus descansos. Los alimentos que se ofrecen son pollo y mole, por ejemplo, y se reparten de forma colectiva para los participantes del carnaval, la banda, y si hay oportunidad, también a los espectadores. Cuando es el cierre pueden poner puestos de comida rápida porque es el día más importante.

Una dinámica que se ha realizado durante el baile en las calles y la comida es alimentarse en la casa de los organizadores, ahí, charros, payasos y personas que los acompañan[22] degustan de los alimentos. Pueden ofrecer una taquiza, cemitas o tortas, mientras que para la bebida ofrecen agua, refresco o cerveza, hay variedad para compartir. Todas las secciones hacen esta misma dinámica.

Compra del torito: una opción de distinción y lujo. La pirotecnia es un elemento presente en las festividades culturales. El espacio mexicano ha sido expositor de colores, sabores, olores y sonidos de celebraciones, y dentro de su sistema objetual, los conocidos "toritos" hacen del evento un momento de diversión y conmemoración.

"Los toritos" son sinónimo de condensación social, de participación y organización que reafirman los lazos de una comunidad. Por ello, María del Carmen Vázquez Mantecón en su

[22] Que pueden ser los familiares de los participantes, espectadores, incluso de personas que los visitan desde los alrededores de Xonacatepec.

texto “Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana” (2017) comparte el trasfondo histórico de esta actividad:

> Pedro Moya de Contreras, arzobispo virrey interino de la Nueva España, decidió que, para recibir en la ciudad de México a su reemplazante, en noviembre de 1585, “el muy excelente señor marqués de Villamanrique”, se hicieran grandes demostraciones. Ordenó al corregidor del Ayuntamiento que la corporación proveyera una encamisada de noche con muchas hachas y que, además, “hubiera novillos [machos jóvenes del ganado vacuno] con sus bolas de alquitrán en sus cuernos y cohetes”. [...] . Estas armazones debían llevar entretejidas grandes bolas de hilo de hierro embetunadas con pez, estopa, resina y alquitrán para hacer “mucha llama” y una vez encendidas, se soltarían los novillos uno a uno para “regocijo de la ciudad”. (*Actas de Cabildo*, 1585, citado en Vázquez, 2017, pág. 165)

También, incorpora que:

> Los toros de fuego en los regocijos públicos hispanos se registran desde tiempo inmemorial. Cuenta Araceli Guillame-Alonso que la expresión “correr el toro” se encuentra con frecuencia a partir del siglo XIII y que una de las formas de hacerlo correr por las calles de las aldeas y pueblos era en las noches, “untándoles las astas con resinas y prendiéndoles fuego”, costumbre, por otro lado, que en algunos lugares de la península permanece “intacta”. (Guillame, 1994, citado en Vázquez, 2017, págs. 166 y 167)

Como se observa, la impronta del gusto español por los toros fue apropiada por los habitantes de las comunidades. En este caso, en Xonacatepec, los toros o toritos son objetos de ritual festivo muy importante en la vida religiosa y lúdica. De esta manera, se observa que la actividad de los “toritos” tienen como objetivo la búsqueda de prestigio y su armazón en forma de torito es un símbolo de “alocarse” y de exaltar la identidad.

Su elaboración externa relaciones económicas entre territorios. Las personas que elaboran el torito provienen de San Salvador, Chachapa, Puebla. Por años, han elaborado el torito para el carnaval de Xonacatepec y, además, su participación también es visibles en otras festividades religiosas. La dedicación a la pirotecnia los enlaza con las fiestas tradicionales,

patronales o mayordomías y algunos de sus productos son las bombas, los castillos o toritos de menor tamaño. Por esta razón, fue una manera de contactarlos debido a su participación en anteriores festividades. El proceso de elaboración de este vacuno de pólvora es el siguiente:

> La base del torito se hace de madera, de ahí lo que utilizamos es el otate y también alambrón galvanizado. Todo este procedimiento empieza con la base que es lo principal donde va a ir montado el toro; posteriormente, se va haciendo la figura con el otate apoyándonos con el alambre galvanizado. Ya una vez que le vamos dando forma al cuerpo, se inicia [construyendo] la cabeza y las patas para construir su figura. Una vez terminado la base y el armazón, se le empieza a poner papel, en este caso son bolsas de Minsa[23], entonces, se hace un engrudo especial el cual se va mojando y se le va pegando el papel. Ya una vez teniendo lo que es la base y la figura, se deja secar un día. Después del secado empezamos con la pintura. Se pinta y se detalla. Con el toro listo, continuamos con la pirotecnia, la cual lleva muchas sustancias químicas: se maneja el carbón y lo principal que es el azufre. La pirotecnia es lo más elaborado, pero es la base. Luego de hacer los cartuchos de luz y la mecha, se empieza con la elaboración de la rueda y se le pone luz para lograr hacer el espectáculo. (Montoya, entrevista personal, 17 de abril de 2022)

Los precios del torito varían, dependiendo de la cantidad y materiales con el cual fue elaborado. Aproximadamente, ronda entre los $2,000 a $4,000 solamente la estructura; la base tiene un costo adicional de $1,000. En general, un torito puede llegar a costar $5,000 con todos los elementos. Su elaboración se realiza entre cuatro horas y, de preferencia o dependiendo la solicitud de los organizadores, es en la mañana su construcción para que en la tarde se disfrute del espectáculo. Y su peso es de 150 a 200 kilos, el cual es distribuido entre ocho a diez personas al momento de cargarlo.

De acuerdo con los videos que se comparten en la plataforma YouTube, se observa que, al momento de encender el primer cuerno del torito, se desplaza entre el público al ritmo de la canción de fondo y los cohetes llevan un orden para encenderse, comenzando por la parte delantera del torito hasta llegar a la figura más representativa, por ejemplo, la que señale la sección a la que pertenece el carnaval. También, los colores de la pólvora se relacionan con una adscripción territorial mexicana, es decir, que el torito se colorea de verde, blanco y rojo.

[23] Minsa es una marca de harina de maíz nixtamalizado.

Así, entre botellas de alcohol, latas de cerveza y chispas, los espectadores bailan alrededor del torito (Simplementesockar, 2018).

El tiempo nocturno en el carnaval de Xonacatepec muestra una condensación y convivencia social, festiva y alegre. Con chiflidos, risas y relajo, los "toritos" resplandecen en el terreno donde se realiza el cierre de carnaval y en compañía del grupo de música contratado, se anuncia el final con este espectáculo pirotécnico.

El siguiente apartado nos enlaza con los rituales en el carnaval que pueden otorgar una mirada más global de toda la diversidad que hay en la festividad.

3.4 Rituales en el carnaval

El mundo sagrado presenta actos simbólicos que se manifiestan en los rituales. Arnold Van Gennep (1988) sistematiza las categorías del ritual y analiza el mundo sagrado y profano como incompatibles pero transitorios dentro de un periodo intermediario. Asimismo, indica que la vida individual consiste en pasar sucesivamente en ocupaciones separadas acompañada de actos específicos, las cuales están reglamentados y vigilados con la finalidad de conformar modelos del mismo orden (nacimiento, pubertad, matrimonio, paternidad, muerte). De esta manera, se establece un esquema sobre los ritos de paso, de los cuales hay un análisis como ritos de separación (ceremonias mortuorias), ritos de margen (noviazgo, embarazo) y ritos de agregación (matrimonio). Estas categorías son planos secundarios que permiten construir el esquema ritual (Van Gennep, 1988, pág. 15, 16, 25).

El autor nos permite comprender que las transiciones, sobre todo en las fases marginales, puede hablarse de un *no lugar* debido a su difusa pertenencia. La función de un ritual es condensar elementos culturales que, por medio de su reproducción, otorgan una estructura social, una visión del mundo y fragmentan la temporalidad. Y en el carnaval de Xonacatepec, si en los carnavaleros participantes dentro de sus grupos de pertenencia está ser católicos, se realiza un ritual de iniciación y protección. Si bien la peculiaridad de un ritual es presentar su ejecución a través de un encadenamiento de actos precisos, en el caso del carnaval de Xonacatepec, en específico sobre los rituales de iniciación, puede tener cierta maleabilidad sobre su ejecución, pues la información recibida se matiza cuando algunas opiniones contrastan sobre si se realizan un ritual de iniciación o no. La integración a la cuadrilla significa obtener un nuevo estatus, un rol, una participación en un nuevo espacio.

De esta manera, la fase integradora del carnaval toma en cuenta la identidad como grupo. Desde su experiencia como integrante de la cuadrilla, cuando hay una nueva persona que participa acontece una cohesión que refuerza los lazos de los miembros:

> Cuando tenemos una persona nueva, una persona que no ha estado con nosotros en el carnaval, lo que hacemos por parte de mi barrio, le obsequiamos el traje como tal. La invitamos, le enseñamos los pasos que nos sabemos, lo animamos porque ciertamente están nerviosos. Si llegan a decir "no sé", "no puedo", lo orientamos para que se acerque con nosotros. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

No presentan una pieza musical en especial porque el baile se realiza entre todos los integrantes, pero dentro del espacio para bailar, hay una zona focal que coloca al nuevo participante. Esto nos muestra la existencia de un modelo de acción donde posiciona y ordena a los integrantes. El proceso ritual que ubica como el foco de atención al nuevo participante indica una reubicación sociocultural en esa delimitación temporal de la primera participación. Se habla de un cambio de estatus que otorga al carnavalero una serie de obligaciones (obtener su vestuario a tiempo), compromisos (ahorrar para obtenerlo u obtener el dinero para rentarlo), responsabilidades (si llega a ser organizador del carnaval cumplir con su función) que, en conjunto, el participante aprende las reglas de interacción y se da pauta a una construcción identitaria que incorpora la variable de ser carnavalero. Esta integración expone que la identidad es dinámica y está en constante construcción, pues si participa año con año, se reflejará en los bordados o qué elementos considerará para su vestuario. El ritual de integración otorga pautas de comportamiento, conocimientos de la cuadrilla, cohesión social y la construcción identitaria en nivel colectivo y personal.

3.4.1 La materialización de los objetos sagrados

El sistema objetual del carnaval revela significados relacionados a las expresiones simbólicas, manifestaciones que muestran la capacidad de producir sistemas de significación cultural. De esta manera, los elementos presentes en las actividades tanto religiosas como carnavaleras nos propone un análisis sobre la vida cotidiana, sobre cómo piensan y cómo los individuos conciben su relación con la sociedad y construyen valores que se pueden materializar. En el presente apartado se abordarán algunos ejemplos en Santa María Xonacatepec.

Comenzando por los bordados presentes en las capas de los participantes charros, sus expresiones religiosas se plasman con las imágenes de la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo. Durante el proceso de observación, son las imágenes que más se han bordado, a comparación de otras imágenes como un Cristo, la Virgen de la Natividad (Virgen patrona de la comunidad) o el santo que representa su barrio (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021). Esto nos habla del proceso de elección sobre lo sagrado o qué elementos consideran como protección o también por qué sólo seleccionan, en este caso, a dos imágenes sagradas en las capas.

Por otro lado, es en la espacialidad durante el Sábado Santo y Domingo de Resurrección donde se pueden apreciar más objetos con significados religiosos y sagrados. Los adornos que recorren las calles presentan símbolos sobre la temporalidad de la Semana Santa, pues el papel maché de color morado en el recorte temporal de la cuaresma simboliza la muerte. Félix Báez-Jorge (2011) indica que:

> Lo sagrado es fundamentalmente una reacción de carácter emotivo colectivo, que el ser humano experimenta frente a un objeto o circunstancia, inexplicable por causa natural, que afecta al testigo. […] Lo sagrado, provee al creyente de socorro y éxito. […] Tales creencias son formas de conciencia social referidas a las condiciones últimas de la existencia humana; condensan el contenido mental que caracteriza ideas, símbolos, valoraciones y convicciones de determinados sectores sociales. (Báez, 2011, pág. 8, 43 y 44)

De esta manera, las capas bordadas de la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo representan peticiones de protección ante posibles contextos de amenaza, riesgo o vulnerabilidad. Esto se enlaza con situaciones donde el uso de armas de fuego, como la pistola, durante la festividad carnavalera genere estrategias como la protección simbólica.

3.4.2 El uso del tiempo en días santos: lo matutino, lo vespertino y lonocturno

La temporalidad está relacionada con las actividades que se van desarrollando a lo largo del día. Lo matutino en el carnaval de Xonacatepec responde a las distintas formas de prepararse. Incluso desde las 6:00 a.m., los participantes se pueden reunir y convivir, pues el elemento de la bebida alcohólica es un factor que los une y genera que su consumo desdibuje horarios para

tomar, desde temprano ya hay movimiento e interacciones. Lo matutino es el tiempo para prepararse para el carnaval.

La tarde se convierte en el espacio donde lo lúdico resalta, pues es cuando las actividades se entrelazan con la festividad carnavalera logrando una totalidad que entreteje los factores de lo económico, lo religioso y lo cultural. La tarde como una delimitación temporal permite comprender que las actividades realizadas sean apropiadas. Los carnavaleros por medio de sus comportamientos, lenguajes y rituales, muestran sus construcciones sociales sobre el significado del carnaval para ellos. Es decir, se despliegan códigos compartidos en un tiempo no cotidiano. Además, el ambiente sonoro es de gran importancia en el panorama festivo, nos habla de cómo es el proceso y la convivencia, al igual que visibiliza elementos identitarios de la comunidad. En el carnaval de Xonacatepec, lo lingüístico resalta en la festividad: gritos, porras, groserías, muestran la búsqueda de prestigio de cada sección, reafirmar una autoridad y triunfar ante la sección contraria. Lo sonoro, entonces, es un elemento que permite identificar las divisiones sociales en el carnaval.

Asimismo, la nocturnidad se convierte en un espacio de diversión y religiosidad. Los días santos en Xonacatepec son expresiones de religiosidad popular pues las actividades como las procesiones comparten espacio con el cierre de carnaval. Ambas festividades son estructuradas, el primero desde la institución católica y el segundo a partir de la capacidad de crear sus propios normas y códigos sociales como la materialización de la fiesta de carnaval. De esta manera, la noche expresa símbolos religiosos y lúdicos, sus actores son heterogéneos, pero todos se apropian de zonas, de lenguajes, de prácticas. La nocturnidad en Xonacatepec sobre todo en el cierre de carnaval crea una efervescencia para liberar tensiones, para generar interacciones con las amistades, familia, noviazgo, vecinos, etcétera.

3.4.3 Rituales de protección para salir en el carnaval

La protección en el carnaval se presenta de manera simbólica, por medio del elemento religioso. Los participantes hacen peticiones de cuidado o realizan agradecimientos por otro año. Considero que esto nos habla de una eficacia simbólica a partir de los procesos vinculados a lo sagrado.

En el carnaval de Xonacatepec hay una reunión de los participantes carnavaleros y si son católicos, la cuadrilla muestra su relación con lo sagrado mediante el agradecimiento de manera verbal y ante un altar. Dependiendo de los lugares sagrados para los participantes, espacio que es consagrado y que condensa la forma de entender sus realidades, pues mediante

su sistema objetual se visibiliza su riqueza devocional por medio de rezos, veladoras, flores, imágenes o fotografías. Esto en el caso de un altar doméstico, pero los rituales de protección también se presentan en otros espacios, como la iglesia o el espacio público.

La iglesia en los rituales de protección representará una delimitación que contenga las peticiones de una manera más ortodoxa, es decir, que el ritual de protección estará acompañado de otras prácticas religiosas e institucionalizadas: entrar en silencio a la iglesia, persignarse, mantener una postura de respeto, posiblemente llevar alguna ofrenda. Como el carnaval de Xonacatepec se realiza en época de la Semana Santa, las actividades estarán encaminadas a la celebración y con ello, se habla de una construcción de acciones religiosas que conviven con lo lúdico.

De esta manera, las peticiones condensan preocupaciones ante un escenario con gran movimiento, pues cuando se menciona "[…] le damos gracias a Dios, le pedimos que todo salga bien, que regresemos bien a nuestras casas [...]" (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021) nos habla de un contexto donde pueden surgir conflictos o violencia. La cual, se relaciona más con una violencia física debido a posibles enfrentamientos entre participantes de las cuadrillas, entre los espectadores o personas ajenas a la comunidad.

3.4.4 Rituales en honor a los carnavaleros difuntos

Los códigos de ética que se presentan en la comunidad se han ido implementando ante situaciones que ponen en peligro la integridad de los participantes o espectadores del carnaval, ya sea por riñas o accidentes. La nueva organización ha integrado un protocolo de seguridad para la detección de armas blancas o de fuego mediante la revisión a los varones al momento de entrar en el cierre de carnaval, con el objetivo de evitar riesgos. Las transgresiones se visibilizan desde el interior de la comunidad debido a la competencia que puede surgir entre las secciones del carnaval; o también al exterior cuando asisten espectadores pertenecientes a otros espacios y comparan su carnaval con el de Xonacatepec y ciertos elementos o su forma de realizarlo no les agrada:

> Como vienen personas de otros lados, no conocen nuestras costumbres. La verdad aquí es que sí son un poquito *calientes* en cuestión de querer agarrase a golpes o algo con personas que no conocen, pues tienen un lema que dice: "aquí en mi pueblo los respeto, pero si vienen de afuera a molestarme, pues obviamente no". Entonces, en una ocasión una persona le disparó a uno de nuestros integrantes y lamentablemente falleció. Resultó que esa persona [el agresor] no era de

> acá, entonces piensas "bueno, pues si no es de acá y viene y destroza todo, pues no [lo permito]". Por eso decía que nos sentimos orgullosos con las personas con las que estamos ahorita. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

La muerte de un carnavalero en la fiesta puede suceder si hay abuso de bebidas alcohólicas, peleas entre integrantes de secciones o solo por riñas personales. Estos sucesos son escenarios de peligro debido a que el uso de armas de fuego está presente o también se visibilizan prácticas de acoso.

Otra forma de confrontación, búsqueda del prestigio o una conmemoración, es a través de lo lingüístico. Frases, porras y gritos refleja estas rivalidades e identidades en un determinado tiempo del carnaval, cuando las secciones se encuentran en la explanada de la presidencia y los participantes se confrontan a través de la práctica llamada *cuartazos*[24]. Se vincula con el factor del territorio porque dentro de la delimitación del espacio como junta auxiliar, sección y barrio, hay construcción de códigos que serán compartidos entre el colectivo y rechazados por otros. Por esto, los posibles conflictos que pueden surgir ante el rechazo o comparación de sus elementos simbólicos muestran que:

> […] hay veces que las personas que no son de acá dicen "no nos gusta cómo bailan", "no nos gustan sus disfraces", "no nos gusta cómo lo hacen", "nosotros lo hacemos de otra forma" y pues bueno, desde mi punto de vista yo digo "ok, pues allá es diferente, acá es diferente; ahora sí que deja nuestra tradición". Empiezan a discutir en palabras, luego llegan los golpes y lamentablemente en la actualidad ya no sabemos qué es lo que carga una gente y por eso es por lo que pasa ese tipo de cosas. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

Ante esta situación, la forma de despedir al carnavalero fallecido es de la siguiente manera:

> Cuando nosotros lo despedimos, […] su traje lo mandamos a hacer, lo ponemos en medio y nos tomamos una foto representativa con su nombre. Lo que hacemos es que, si esa persona le

[24] Los *cuartazos* es una práctica donde participantes del carnaval se colocan de frente y cada uno pega al contrincante con su cuarta a la altura de los pies. Más adelante se describe su desarrollo.

> gustaba tomar como a nosotros, le ponemos una botella, una cerveza. Si estamos comiendo algo se lo ponemos. Es como una ofrenda. Entonces, es nuestra forma de despedirlo a él y más que nada, de volver a sentir que está con nosotros bailando nuevamente. (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

La foto que se toman con el participante (la que es tomada en su honor) la colocan en la casa de los organizadores. Esto nos muestra la relación entre la muerte, la conmemoración y la unión como sección carnavalera.

3.4.5 El cierre de los rituales: ¿qué pasa después del baile?

Los tiempos en el carnaval presentan distintas actividades que permiten continuar con la interacción en Xonacatepec, pues el baile funge como espacio de condensación. La nocturnidad al término del cierre del carnaval continúa con el baile, el cual, a partir de la organización de los encargados del carnaval, el grupo contratado realiza su espectáculo. Para continuar con tal dinámica, al finalizar el cierre de carnaval hay un espacio de veinte minutos aproximadamente para que los participantes puedan ir a sus hogares y cambiarse de ropa para regresar. No hay problema si participan con su vestuario, pero para estar más cómodos o cuidar su vestimenta, algunos aprovechan ese tiempo intermedio:

> Inmediatamente que termina el toro, se toman un descanso de veinte minutos y empiezan las luces otra vez del escenario para que cante el grupo. Ya sea que te vayas a comer a tu casa o te quitas el disfraz, lo avientas por ahí y ya te pones a bailar. […] Un charro es más fácil porque nada más se quita el sombrero, su capa y ya está vestido, pero nosotros como payasos que estamos pintados, dices "ay, ¿cómo voy a estar así en el baile?, ¿no?". (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021)

De esta manera, el baile da inicio con el grupo contratado al término del torito de pirotecnia, el cuál anuncia la finalización del cierre del carnaval para dar paso al baile. La dinámica se presenta de la siguiente forma: aproximadamente, de 4:00 p.m. a 6:00 p.m. se reúnen en la presidencia para trasladarse al terreno donde será el cierre de carnaval que se lleva a cabo entre las 6:00 p.m. y las 7:00 p.m.; posteriormente, a las 7:30 p.m. ya comienzan los preparativos para el baile y se convoca a la gente.

Cuando ya se encuentra la dinámica, la práctica del baile en la nocturnidad se va a caracterizar por encontrarse en un espacio con ambiente sonoro como la cumbia, cumbia texana

o salsa, las cuales generan un entorno de diversión y gozo. El baile se convierte en una forma de acompañamiento que traspasa espacios y apela la memoria debido a los recuerdos que se adquieren por experiencias satisfactorias. Entonces, se habla de una irrupción corporal nocturna donde las normas impuestas por lo cotidiano se desdibujan y así, experimentan una ilusión liberadora (Ramos, 2018, pág. 28 y 29). De esta manera, el baile en Xonacatepec permitirá generar otro espacio liberador de las normatividades y en conjunto con el carnaval, se observará una atmósfera de alegría y desahogo entre ritmo, pasos y vueltas estructuradas.

3.5 Lucir el traje: capas bordadas, pelucas y máscaras

3.5.1 Tipificación del vestuario

Los vestuarios del carnaval se dividen en tres grupos: charros, toreros y payasos. Los huehues xonacatepeños han incorporado innovaciones en los trajes a través de su proceso histórico en relación con el carnaval de Tlaxcala. Los elementos que continúan presentes son las capas bordabas con lentejuela, los sombreros con gran cantidad de plumas y las máscaras que pueden tener distintos diseños como la tradicional máscara de huehues u otras combinaciones como calaveras. La vestimenta de charros es la más reconocida, elaborada y costosa, en consecuencia, el charro es el personaje central de la fiesta porque viste lujosamente.

El desarrollo para seleccionar las combinaciones de colores del vestuario tiene un proceso a partir del desplazamiento territorial de Xonacatepec a Tenancingo. El objetivo es observar su carnaval y seleccionar elementos de su agrado para que, posteriormente, se manda a hacer su traje. El trato de confección incluye pantalón, camisa, zapatos, máscara, corbata y moño por un costo que englobe todos los artículos.

Cada año, los participantes les interesa renovar o mejorar los trajes y pueden persistir elementos que caracterizan a cada vestuario:

> Vamos a hacer una nueva modificación. El charro lo va a sacar mi hermano, pero yo no. Mientras que el torero no vamos a sacar porque ya están muy *choteados*[25], vaya, va a haber en el carnaval, pero nosotros vamos a sacar algo más moderno: […] un saco con una corbata, una máscara, pantalón y zapatos. […] La máscara es de un luchador que su nombre me parece que es *sin cara [ver nexo 4]*, tiene varios diseños de máscara y nos llamó en espacial uno. (Merino, entrevista personal, 25 de febrero de 2022)

El constante cambio es resultado de la búsqueda en carnavales de otros lugares, sobre todo con los carnavales de Tlaxcala por el proceso de renta. A continuación, se describe las características de cada uno.

[25] Esta expresión hace referencia a que el traje de torero es muy recurrente y por ello, han optado por implementar nuevos elementos al vestuario.

Charros y su traje lujoso. Este grupo de charros se identifica por llevar una camisa, chaleco, faja y pantalón recto que cubre las botas que calzan. Emula la combinación del traje formal del hacendado y el traje charro. Portan máscaras de madera con diferentes personajes y sombreros con plumas grandes. Algunos usan un chicote de cuero, lazos y alambre y además una protección que consiste en media chaparrera[26] de cuero que colocan a la altura de la rodilla y sobre el pantalón amarrada con listones cuyo uso es esencial en el duelo. Cada prenda se combina de acuerdo con dos o tres colores de su elección, por ejemplo, pantalón y sombrero con un espejo adornado con listones y plumas negras, camisa y capa blanca. También el calzado concuerda con el color delpantalón.

Las combinaciones de colores muestran las relaciones de parentesco, por ejemplo, si dos participantes llevan el mismo vestuario podrían ser hermanos, primos, padre e hijo, etcétera. Los participantes involucran a las generaciones más pequeñas por tradición o por voluntad del mismo niño. También, se identifica la pertenencia a las secciones, pues un grupo de participantes pueden llevar el mismo color y así identificarse en conjunto.

La capa y la lluvia. La capa es un elemento importante en su vestuario. Puede ser bordada a mano formando composiciones florales (rosales y alcatraz) combinadas con animales (jaguar) y/o religiosas, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo o el santo principal del barrio al que pertenecen los jóvenes que bailan en el carnaval (Sevilla, entrevista personal, 2021). Se hace énfasis de las devociones en Xonacatepec porque visibilizan y delimitan las relaciones religiosas de acuerdo con su pertenencia territorial, con ello, denota los colectivos a los que elparticipante pertenece.

Estos bordados ponen en evidencia una ideología de la identidad nacional que resalta al indio arqueológico. Se encuentra el escudo nacional con el águila devorando una serpiente sobre un nopal, la bandera mexicana, el uso de colores verde, blanco y rojo en las telas de los vestuarios o accesorios. También se visualizan elementos culturales de sociedades prehispánicas: grecas, guerreros, jaguar, calaveras o elementos territoriales como los volcanes

[26] Las chaparreras son una protección para las piernas y pantalón utilizadas en el traje de charro; sin embargo, en el carnaval de Xonacatepec podemos señalarlas como medias chaparreras debido a que cubren de las rodillas hacia abajo (Preservando la esencia, 2020).

Popocatépetl e Iztaccíhuatl. Todos cobran una importancia visual, estética e ideológica, pues a través de la composición y el uso de hilos dorados, plateados, lentejuelas multicolores que resplandecen con el sol, dan prestigio al portador, a la sección y al carnaval de Xonacatepec. La capa bordada rematada con tejido de macramé es muy simbólica.

La capa bordada con flecos o tejido de macramé es el soporte sombrero-espejo/listones-capa-chicote que en conjunto significa su cosmovisión sobre la naturaleza, pues el sombrero de plumas, espejo con listones y la capa bordada se vincula a los fenómenos naturales y a la agricultura. De acuerdo con el video editado por Rey Hernández, el significado de plumas simboliza las nubes de la cual sale una banda [el espejo y los listones] que representa la lluvia y su recorrido hacia la capa bordada que significa la fertilidad de la tierra. La capa elaborada con chaquira y lentejuela son símbolos de lluvia (Rey Hernández, 2021). El chicote figura los rayos, tiempo de carnaval asociado con las creencias de la petición de lluvia.

Dentro de los accesorios del vestuario, la capa aparte de atender la cosmovisión de la comunidad funge como el conector intergeneracional ya que se reconoce el esfuerzo en su elaboración por parte de las abuelas bordadoras. Respecto al precio de las prendas, si la capa se obtiene en poco tiempo y es un grupo grande, cuesta alrededor de $2,000 o $3,000; sin embargo, cuando participó Iraís, su abuelita realizó su capa y la de su tío durante un año, mientras que la elaboración del sombrero es más rápida debido a que se consiguen las plumas, pues su tío los arma y él fue quien le armó su sombrero a Iraís en el transcurso de cuatro días por periodos cortos en su elaboración (Díaz, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021).

Toreros. Se identifican por llevar camisa, moño o corbata, tirantes, faja o cinturón, pantalón, botas o zapatos de tap. Su vestuario se complementa con un sombrero, sobre él se coloca una figura cónica la cual será cubierta con una tela que llega hasta la altura de su cintura, en la parte alta del sombrero brotan tres plumas que estarán unidas a tres listones y su deceso por la capa será formando figuras triangulares. Las máscaras que se utilizan son de luchadores y sus diseños son variados, por ejemplo, calaveras o colores que combinen con elementos del vestuario.

Puede observarse otros modelos en los trajes de toreros, donde se hace énfasis de la identidad nacional mexicana debido al uso de sombreros y máscaras de luchador o calavera decorados con los colores patrios, también, chales con el bordado del escudo nacional.

El costo aproximado de las prendas del traje son los siguientes: máscara de luchador $800, saco y pantalón $800, zapatos de charol $400 y la camisa $150. En conjunto son $1,700.

Payasos. Respecto a los payasos puede llevar cualquier tipo de máscara, utilizar vestuarios de payasos uotras variedades, como botargas, vestuarios de temática de unicornio, personajes de ficción o caricatura. Este grupo los identifican como los más burlones dentro de la convivencia carnavalera, incluso utilizan la expresión "son los más payasos" porque animan a la gente o "ponen el desastre" (Sevilla, entrevista telefónica, 11 de junio de 2021). En su conformación participan mujeres con trajes que se pueden considerar femeninos o de personajes obtenidos del consumo televisivo, por ejemplo, hadas, mujeres maravilla; mientras que los varones presentan vestuarios de payasos adornados con varios colores o distintos tipos de payaso. Sus accesorios son su chicote, máscara, vestuario de payaso o del personaje seleccionado.

Los payasos son trajes diversos, para Guadalupe "se disfrazan de cualquier cosa" (Rojas, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021). El tiempo en conseguir el vestuario dependerá del gusto de cada participante, ya sea que lo compren o algunos lo mandan a realizarlo a su gusto.

3.6 La renta de los trajes

Se ha compartido que, desde hace más de 30 años, aproximadamente, y en la actualidad, las familias y sus amigos rentan el traje de charro en Tlaxcala. Tal situación ha generado un circuito de comercio entre ambas territorialidades, pues las personas que salen en el carnaval de Tlaxcala van a Xonacatepec a ofrecer los trajes que exhiben afuera de la presidencia auxiliar municipal. Entre los carnavaleros de ambos lugares también hay una comunicación vía telefónica, se comparten los teléfonos o a través de WhatsApp se establecen los términos de la renta y se difunde los contactos para otros participantes de Xonacatepec. Esta red para alquilar un traje les permite elegir una vestimenta "a la moda" actualizada de Tlaxcala. También menciona que "la mayoría renta el traje ya que cada año quieren elegir un nuevo color" (Rojas, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021). Actualmente, se han tejido redes económicas con Papalotla y el carnaval de Santa María Xonacatepec debido a la compra de piezas para los vestuarios de los participantes xonacatepeños, como las caretas, las plumas, los sombreros, entre otros elementos:

> Puedes rentar el charro porque vienen personas [a Xonacatepec] en carros [que se estacionan en la presidencia], precisamente de allá [Papalotla], y te rentan el traje por tres días, viernes, sábado y domingo por $7,000. Entonces ya lo rentas, la persona encargada te lo entrega un viernes, tú se lo entregas un lunes en la mañana y se acaba su contrato, pero, es más

> recomendable que tú lo adquieras, aunque sí debes ahorrar un cierto tiempo […]. Hay costos de una renta desde $7,000 hasta $9,000, dependiendo del charro; pero cuando armas tu propio charro llega a costar de $25,000 a $30,000. (Merino entrevista personal, 25 de febrero de 2022)

El tiempo que tardan en comprar sus trajes son alrededor de un año, termina el carnaval y en poco tiempo ya están viendo de nuevo el vestuario "porque hay personas que sí les gusta demasiado, entonces cada año bailan, pero cambian su vestuario [...] y empiezan a buscar la renovación" (Rojas, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021). Para ello, se ahorra debido a que el vestuario de charro es caro, como se señaló, la renta de este vestuario oscila entre los $10,000. En el caso de los payasos, su vestuario es más económico, alrededor de $1,000; mientras que el traje de los toreros es alrededor de $2,000. La forma de organización es a través de pagos que reúne una persona encargada de conseguirlos para que los vestuarios del grupo sean uniformes:

> Nos vestimos de diferente manera. Por grupos hacemos los mismos trajes en cuestión de payasos o de toreros. Si salen veinte, veinte salen iguales; si salen treinta, treinta salen iguales; si salen cincuenta, cincuenta… en un solo grupo, porque en otro salen con otro disfraz […]. Nosotros vamos a otros lugares a ver vestuarios porque es un aproximado de dos a tres meses que tardamos en conseguirlos. [Ya que] en otros carnavales empiezan desde febrero y el de nosotros es hasta abril, […] vamos desde tres meses antes para ver las máscaras, las plumas y en un mes nos los entregan.

Con los charros, las personas que eligen comprar un traje tienen un patrón cromático que los identifica como parentela. Por lo tanto, estamos hablando de un vestuario que identifica a grupos familiares y a la vez a la sección o barrio. Este traje como ya se dijo es el más costoso e implica estrategias como el ahorro, la compra de accesorios de manera escalonada o también se puede comprar el vestuario para utilizarlo los siguientes años. A través de ello, se visibiliza las redes económicas entre los territorios de Tlaxcala y Puebla, pues el carnaval permite tejer continuamente relaciones en beneficio de ambos actores. A continuación, se da paso a los procesos que lo caracterizan.

3.7 La construcción de un carnaval contemporáneo

La caracterización de los vestuarios del carnaval de Xonacatepec construye los discursos e imaginarios sobre esta festividad. Las distintas adscripciones de los carnavaleros, como lo es lo territorial (al ser parte de un barrio), lo social (por incorporarse a una sección), religiosa (si profesa la religión católica, por ejemplo), u otras, se van a condensar en el sistema objetual de sus vestuarios. De esta forma, los participantes del carnaval de Xonacatepec se comparten, difunden o apropian de comportamientos, códigos y valores.

El *desastre* o lo *alocado* son palabras que los participantes usan para hablar de la convivencia tanto familiar, de amistad o incluso un espacio que permite la interacción con intereses románticos debido a la libertad de acciones y actitudes en el espacio público. En comparación del otro tiempo de la vida cotidiana, estas interacciones serían señaladas o sancionadas debido a la moral social o reglas socialmente establecidas.

La idea de libertad sobre lo que dicen y hacen y lo que se espera de un carnavalero, ha provocado estereotipos sobre los grupos que participan en el carnaval de Xonacatepec. Por ejemplo, la percepción sobre los charros indica que son más tranquilos en comparación con los payasos, pues los primeros realizan la práctica de cuartazos a través de normas establecidas entre los participantes que conllevan no pegar en la entrepierna, solamente de las rodillas hacia abajo; mientras que los payasos tienen conocimiento y realizan de esa forma la práctica, pero puede surgir la situación que den un cuartazo a otra persona sin una previa negociación, lo cual genera discusiones y hostilidades entre los participantes.

Las formas de consumo del traje tlaxcalteca en el carnaval de Xonacatepec son debido a que lo consideran como un ejemplo para realizar sus trajes, se apropian de elementos de su vestuario y le incorporan más dependiendo sus gustos y su cosmovisión relacionada al cultivo de maíz. Así, las formas que hacen único el carnaval de Xonacatepec son mediante la expresión de sus trajes y convivencia, ya que la integración de otros participantes que no pertenecen a la delimitación territorial de Xonacatepec es bien recibida debido a que la convivencia entre las distintas comunidades se refleja en su cierre de carnaval en compañía del grupo musical. La convivencia que condensa a Xonacatepec con otras poblaciones reafirma los lazos de amistad y económicos.

Por ello, sus formas de difusión del carnaval de Xonacatepec serán a través del uso de herramientas digitales, como subir videos a la plataforma de YouTube donde se identifica las distintas agrupaciones. Los videos detallan a qué sección pertenece la cuadrilla, el año de su participación, el tipo de actividad y las fases de la fiesta: apertura, recorrido, cuartazos, la

quema de toritos y cierre de carnaval. Se visualiza las interacciones entre participantes y espectadores. También, a través de los videos se refleja el proceso de su carnaval, se identifica los lugares y recorridos que año tras año son el espacio para la festividad y debido a las expresiones corporales, se analiza la importancia que el carnaval tiene para la comunidad, pues es un recorte temporal donde los gritos, aplausos, risas y chiflidos son parte del escenario colorido y musical. Esta es una actividad que se realiza desde años anteriores, pero que ha sido resaltada en el tiempo de confinamiento[27].

3.7.1 Carnaval y baile

El ambiente del carnaval en Santa María Xonacatepec lleva a comprender los procesos de socialización, lo cual visibiliza la cohesión social con el objetivo de la actividad festiva carnavalera. Los procesos de apropiación en el carnaval están unidos a factores como la globalización en la elección de personajes que responden a un consumo exterior, por ejemplo, botargas de superhéroes o personajes de caricaturas extranjeras.

Sus experiencias de convivencia engloban emociones de alegría y orgullo a través de gritos (como una forma de expresar y liberar tensiones), aplausos (signos indicativos de orgullo; por ejemplo, padres que ven bailar por primera vez a sus hijos, algún familiar, amigo o pareja sentimental), o simplemente mostrar el agrado hacia los participantes. Este ambiente, que lo llaman de ‘relajo’ es lo que hace del carnaval de Santa María Xonacatepec una festividad y un proceso de apropiación donde se refleja los valores, discursos, significados y roles, para que, una vez apropiados, se construyan imágenes, símbolos, discursos y representaciones sobre la pertenencia al carnaval de Xonacatepec. Por ello, el carnaval es un elemento de la memoria colectiva, pues para las personas, la tradición carnavalera atesora recuerdos de las generaciones que han participado.

La participación de cada sección es continua respectivamente durante tres semanas seguidas. El Domingo de Resurrección es la fecha de inicio debido a su proceso histórico donde había una espera para rentar los trajes de Tlaxcala al finalizar su fiesta carnavalera. Actualmente, participan las tres secciones siguiendo una logística y orden que permita un desarrollo sin complicaciones. Generalmente la primera semana de carnaval le corresponde a

[27] En Xonacatepec, la pandemia generó nuevas dinámicas festivas y culturales. En el carnaval se utilizaron herramientas virtuales como Facebook y Tik Tok para compartir y mostrar sus características y sus distintivos vestuarios ante la comunidad digital.

la Primera Sección, el siguiente domingo a la Segunda y con la Quinta el próximo domingo. La cuota de participación para los charros es $100 y para los toreros y payasos de $50[28].

Para el uso de la vía pública destinado al baile del carnaval, no es necesario el permiso de autoridades. En el día del carnaval, el recorrido empieza desde la casa del organizador o la calle principal de la iglesia[29] y su horario inicia desde las 10:00 horas y termina hasta la noche dependiendo su recorrido. Cada sección tiene sus fechas establecidas para participar, un fin de semana para cada uno, pero la dinámica no es rígida y los grupos pueden salir el mismo día.

Si bien el carnaval se baila durante el Sábado Santo y Domingo de Resurrección, algunas opiniones señalan que no hay problema en realizar tanto las actividades religiosas como las festivas, las cuales se complementan con un calendario que informa a la comunidad qué días salen los grupos por día a través de un cartel colocado en postes o casas que lo comunican.

De esta manera, el carnaval en los días santos de Xonacatepec muestra una gran condensación en la cual ambos elementos, carnaval y religiosidad popular se expresan a partir de sus prácticas. Las actividades plasman qué elementos caracterizan al carnaval de Xonacatepec como una expresión de religiosidad popular, ya que el participante creyente, por un lado, vive la Semana Santa de acuerdo con lo establecido por la Iglesia y, además, celebra y convive en el carnaval en fechas prohibidas o de "guardar" establecidas por la Iglesia.

Esta situación muestra la autonomía de la comunidad ante la institución eclesiástica (sin separase tajantemente), pues es una negociación entre las ideas de la Religión Oficial y su práctica festiva carnavalera desde una perspectiva local, que permite su ejecución en un contexto religioso regulado. De tal forma que los dos días sagrados en el calendario católico, muestran una intensa actividad cultural que sintetizan las creencias y prácticas religiosas. En consecuencia, el carnaval se presenta como una combinación entre lo religioso y lo lúdico, y se caracteriza porque las distintas cuadrillas de las secciones del pueblo bailan música de carnaval y realizan duelos con cuartas es espacios públicos, por lo que hablamos de rituales en espacios altamente significativos dentro de la comunidad.

[28] Es un aproximado que me platicaron en entrevista.
[29] Espacio religioso donde algunos participantes carnavaleros (o sólo uno) pueden pasar a persignarse.

3.7.2 Lucir el traje, la coreografía

Las coreografías conllevan pasos que tienen como objetivo lucir los trajes. La corporalidad expresada en el espacio público permite liberar tensiones relacionadas a las problemáticas de la comunidad o las condiciones sociales económicas, por ejemplo, el robo de combustible, deserción escolar, incorporación al mundo laboral en edades tempranas. Tal proceso liberador de la colectividad a través del carnaval se realiza mediante la danza y la corporalidad del carnavalero, pues su cuerpo se expresa y ornamenta con objetivo de una búsqueda de prestigio. Las calles de Xonacatepec, la plaza de la presidencia y el terreno donde se realiza el cierre de carnaval son espacios de interacción, comunicación y expresión porque el carnaval en Santa María Xonacatepec genera cohesión social.

La autenticidad de la temporalidad carnavalera se constituye de las variables del tiempo y espacio, elementos que modulan el cómo se representan. Ana Portal y José Carlos Aguado (1991) en su artículo *Tiempo, espacio e identidad social*, señalan que la autenticidad comprende los conceptos de *cultura* e *ideología*, pues se trata de un proceso constituido por prácticas que engloban significados delimitados, es un proceso social que necesita ser contextualizado para identificar elementos propios que permiten su distinción. Además, señalan que se requiere precisar los mecanismos sociales que permiten la reproducción y permanencia del grupo (Portal y Aguado, 1991, pág. 32).

De esta manera, la autenticidad como carnavalero incluye los elementos del 1) territorio (porras como ¡pura Primera!, su adscripción barrial, sus representaciones como "la más antigua", y su delimitación territorial); 2) el vestuario (jerarquía entre los participantes para representar a la cuadrilla debido a una mayor adquisición económica y redes con otros carnavales para seleccionar elementos de vestuario); 3) el factor económico (estrategias para obtener su vestuario, venta de alimentos y bebidas, por medio de la participación colectiva pueden contratar a grupos musicales reconocidos, el presupuesto que reúnen compran un torito el cual hacen más visible la pertenencia a una cuadrilla); 4) las edades (son los jóvenes los que más participan en el carnaval, la participación de mujeres es visible y el parentesco y consanguinidad también, ya que baila el padre con el hijo y de esta manera hay una integración temprana en el carnaval, las mamás pueden estar presentes en los conflictos o riñas si su hijo está presente); 5) los objetos (con una lona que mandan a hacer se identifica qué sección es, las cuartas se modifican al agregar objetos peligrosos como vidrios o púas, la cantidad de plumas en su sombrero los identifica ya que son grandes y en otros carnavales de Puebla son distintos, las capas reflejan su identidad individual o grupal, pues si su equipo favorito es el América, lo

bordará en su capa, también si hay elementos religiosos como San Judas Tadeo o la Virgen de Guadalupe o el escudo nacional mexicano, también referencias prehispánicas como el jaguar); 6) el lenguaje (groserías relacionadas a la palabra *verga*, chiflidos, gritos); 7) los alimentos y bebidas (consumo de alcohol, comida rápida, antojitos, postres). En conjunto, comprende pautas de comportamiento debido a las características de pertenencia a las secciones, pero que también se refleja una creatividad social expresadas en sus vestuarios o sistemas objetuales. A continuación, se describen los pasos de baile que realizan cada grupo en el carnaval de Xonacatepec.

Baile de los toreros. En este grupo, las coreografías son distintas debido a que el traje no presenta los mismos elementos que los charros y no tienen el objetivo de lucir un gran penacho. El baile en el cierre de carnaval es el siguiente: los toreros pueden ir bailando en grupo con sus demás compañeros. Aproximadamente son conformados por diez participantes y se identifican por llevar un mismo traje, o también pueden bailar con algún familiar, amigo o pareja sentimental. Debido a que en este cierre primero salen los charros a bailar, los toreros son los segundos en participar y posteriormente los payasos. El baile en general es salir de una esquina del terreno rentado. En orden, cada grupo sale dando pequeños pasos para ir caminando y recorrer de forma elíptica el espacio.

Cuando salen los toreros, bailan dando pequeños brincos al ritmo de la música, sus brazos se colocan en escuadra y se mueven de adelante hacia atrás, otros van tomados de la mano con sus hijos, familiar o pareja sentimental, pero entre compañeros del mismo grupo no se toman de las manos. También pueden llevar en las manos latas de cerveza mientras bailan o su chicote. En el escenario gritan, aplauden, dan vueltas o se dirigen a la cámara de personas que graban el cierre. Al finalizar la canción, todos los participantes se retiran de la pista de baile y se dirigen a las orillas para interactuar con los espectadores u otros participantes. El retiro se acompaña con los aplausos y gritos que denotan felicidad:

> El carnaval para mí significa recordar y vivir una tradición donde días antes comienzo a preparar mi traje esperando a que llegue el día para salir a las calles a bailar, a gritar como se ha hecho desde siempre. Un grito de carnaval y a lucir mi traje. Para mí, el carnaval es una tradición muy bonita que se comparte con la familia, con amigos. (Anónimo, encuesta digital, 2021)

Baile de los payasos. Los payasos son el tercer grupo en salir a la pista en el cierre del carnaval, es casi el mismo proceso de los toreros y los mismos pasos. Igual, los participantes payasos pueden salir con agrupaciones que comparten un mismo traje, de forma individual o con otro participante de otro grupo; así, con pequeños saltos en sus pasos y sus brazos extendidos bailan al ritmo de las canciones, también pueden dar vueltas que permitan una libertad corporal. En general, este grupo tiene libertades respecto a las coreografías, pues su participación no conlleva pasos rígidos o con algún significado simbólico, pero sí se puede presentar un desdibujo de reglas sociales debido a que puede llegar a suceder cuartazos que generen molestia entre el público porque los golpes pueden alcanzar algún espectador.

Se resalta que los grupos de payasos se pueden separar por géneros, es decir, que un grupo de mujeres puede bailar en compañía de niños pequeños; mientras que los grupos de payasos conformados por varones se dispersan en el espacio y realizan cuartazos. No hay que olvidar que el alcohol es un elemento presente durante el baile y de esta manera inducen a una convivencia más cercana o, al contrario, un espacio de tensión.

Baile de los charros. La participación de los charros se visualiza al recorrer las calles de Xonacatepec. Su baile se caracteriza por exponer los distintos diseños que se tejen entre lentejuelas y chaquira. A lo largo de una calle y en compañía de la banda de música, se da inicio al baile con gritos y aplausos para observar el baile de los charros: 1) inician avanzando con pequeños brincos y generando una elipse a lo largo de la calle, sus brazos van en forma de escuadra para mostrar su capa al mismo tiempo que su cabeza es dirigida hacia algún lado para dar una vuelta de 180° la cual se hará con los brazos extendidos; 2) también pueden caminar con pasos cortos, una mano en la cintura y la otra extendiéndola del pecho hacia afuera mientras la cabeza permanece firme viendo hacia adelante; 3) otra coreografía es caminar con brincos de un lado a otro, los brazos se extienden formando una línea inclinada, al mismo tiempo que dan una vuelta de 180°con un diámetro de un metro y al terminar, inclinan su cabeza 90° para mostrar todo su penacho; y para finalizar, 4) el cuarto paso es caminar brincando y los brazos uno al frente y otro hacia atrás mientras su capa se luce.

Cuartazos como una práctica de masculinidad. Los cuartazos es una fase del carnaval importante. Procede de la masculinidad y actividad lúdica consensuada que realizan los grupos del carnaval. Para la dinámica, los participantes charros se dividen en parejas, las cuales pertenecen a distintas secciones o forman parte de esta; se colocan frente a frente y se tiran cuartazos uno a uno, para ello se alzan sus capas descubriendo la zona de las piernas y pies, con chicote al ritmo del baile de la *culebra*, los huehues se colocan del lado contrario de la zona donde se pegará. El ritmo de la música es alegre debido a los instrumentos de la batería, saxofones y trompetas y a través de ellos se va señalando la coreografía, las cuales hay una gran variedad. Los espectadores se encuentran alrededor de forma tranquila y callada, pero al finalizar los duelos se les felicita a losparticipantes con aplausos.

En esta actividad realizada entre los charros existe una ética de los cuartazos debido al establecimiento de reglas corporales. Éstas decretan que la zona permitida para dar el chicotazo es de las rodillas hasta los tobillos y se impide la transgresión en zonas sensibles como parte íntima, torso y cara. De esta manera, se visibiliza las concepciones integradoras del cuerpo masculino con prácticas festivas como el carnaval debido a la regulación de los golpes ocasionados por el chicote, al mismo tiempo que permite una convivencia entre los participantes.

Por otro lado, los cuartazos también reflejan los colectivos que integran al participante, por ejemplo, la territorial al pertenecer a una junta auxiliar, a un barrio, a una sección. De manera que, se identifican los participantes con colectivos afines u opuestos y con ello se genera la práctica de los cuartazos como formas de provocación ante los contrarios. Este vínculo con el territorio reflejado en prácticas culturales, como sucede en el carnaval de Xonacatepec, también expone otros elementos estructurales cognitivos, pues el duelo entre las distintas secciones es una forma de resistencia y confirmación de masculinidades, es decir que como participante charro de la Primera Sección en contra de la Segunda Sección se busca quién resiste más, quién "no se echa para atrás" y quién gana en este duelo al representar las secciones.

El espacio donde se realizan los duelos de los cuartazos nos habla de una violencia que se relaciona a la identidad de los originarios y los vecindados de Xonacatepec. También, se visualiza las luchas por el territorio y la resistencia de las masculinidades. Su dimensión del espacio y tiempo es cuando suena la canción *La culebra*, danza que anuncia el inicio del combate y que caracteriza a la región.

En esta práctica también existe el *topón* o *cuartazos* entre los participantes toreros y payasos, la cual se realiza cuando integrantes de una misma sección, grupo de amigos o familiares se enfrentan con otro grupo rival. Ambos grupos recorren las calles hasta encontrarse y cuando sucede, entre cuartas, gritos y fervor, los cuerpos masculinos se convierten en "dispositivos sociales donde cada grupo social construye parámetros que delimitan la validez de prácticas y representaciones" (Garriga, 2005, pág. 203). Los cuartazos recibidos ya no tendrán una organización uno a uno, sino que se convierte en un espacio de transgresiones permisibles a sus cuerpos por medio de la cuarta:

> En el caso de los payasos siento que se descontrola porque son todos contra todos, ellos van dando cuartazos y pues a quien le toque, ¿no? Incluso hay unos que en la cola de la cuarta les llegan a poner alambre y plomo, entonces llega a ser agresivo [...] porque les llegan a poner cadenas y pues sí está muy desatado todo. En cuestión de los charros es más organizado, hay más comunicación, entonces está mejor porque [...] empieza [la canción] La Culebra y ya saben los charros que un posible contrincante es quién está a su lado o a lo mejor es un conocido [..]. Con sus cuartas se colocan uno a uno, pero ya no es contra todos como con los payasos" (Díaz, entrevista telefónica, 12 de junio de 2021).

Respecto a los cuartazos entre los payasos, han surgido situaciones de conflicto:

> […] normalmente cuando [...] se presenta algún problema de agresión es por los payasos debido a que algunos toman y, por lo mismo que es todos contra todos, se enojan, se disgustan, empiezan a pelear y como las cuartas muchas ya tienen cadenas pues se dejan absolutamente horrible sus piernas y se agarran a golpes. Por eso hay un grupo comisionado para que haya cierto control. (Díaz, entrevista personal, 12 de junio de 2021)

Se habla de un escenario donde la interacción desdibuja posibles reglas sociales y morales, por ello, se ha ido negando la participación de los payasos en los cierres del carnaval para prevenir accidentes o riñas debido a que se busca un ambiente familiar.

Organización de los ensayos de danza. De acuerdo con la información recibida, no hay una respuesta definida sobre el proceso de bailecarnavalero, pues se menciona que no realizan ensayos, pero otros participantes señalan que sí.Por esta razón, se expone en este apartado qué función tienen los ensayos o por qué no se consideran como requisito previo a su participación. Asimismo, el uso del chicote en la danza

es un elemento que condensa simbolismos de rivalidad o convivencia, es decir, que mediante su uso los participantes se enfrentan uno a uno y las corporalidades se convierten en zonas permisibles y otras transgredidas.

Para la planificación de una danza, hay una consideración respecto a los cuerpos como un área de conocimiento y una construcción social, histórica y cultural. Las corporalidades se moldean dependiendo su contexto y a partir de ello, se construyen significaciones y representaciones. Es una construcción de subjetividades que señalan la forma de interactuar con otros cuerpos por medio de la relación cuerpo-individuo-sociedad. De esta manera, las prácticas corporales entrelazan lo individual y colectivo, los cuerpos se clasifican no sólo para una adscripción territorial o barrial, sino que la existencia de prácticas y representaciones corporales diferenciales se incluyen los grupos pertenecientes a una misma clase social (Mora, 2010, pág. 63). Aquí, considero que entran las variables de género y edad, pues en el caso de los cuartazos, los participantes son jóvenes y adultos masculinos pertenecientes a una cuadrilla, la cual involucra su pertenencia barrial.

De acuerdo a videos que se comparten en la red, reflexiono que hay un aprendizaje paulatino como recurso para bailar, debido a trayectorias de años que ya presentan algunos participantes, o si hay nueva integración, ésta presenta lazos de parentesco y con ello, el aprendizaje de los pasos conlleva formas estéticas (por ejemplo, con los charros, la extensión de brazos es para mostrar su capa), o reglas sociales (como la delimitación de la zona corporal para las cuartas, que es de las rodillas a los talones). Es decir, hay una adquisición de habilidades y destrezas motrices a partir del acompañamiento en el carnaval de Xonacatepec y de esta manera, su continuidad de la danza carnavalera.

Hay opiniones respecto a los ensayos en el carnaval de Xonacatepec, donde no son necesarios para su participación y otro donde sí se han realizado ante los cambios de música y sus respectivas coreografías. Además, si hay visita de personas pertenecientes a otros territorios, como San Pablo del Monte y Papalotla (que ellos realizan ensayos por coreografías) los participantes del carnaval de Xonacatepec también consideran ensayar. Para esta situación donde hay un acompañamiento de carnavales externos, los organizadores invitan para que participen en el baile y de esta manera, se convoca al ensayo, aunque no es muy recurrente (Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021).

Por otro lado, si el ensayo no se realiza, el día que ya participan los integrantes se reúnen en la casa de los organizadores (por si ellos tienen su vestuario y previamente deben ir con ellos para obtenerlo), o se elige un punto de reunión y en conjunto, la sección se agrupa y comienza su recorrido, por ejemplo, en dirección hacia la presidencia para encontrarse con la otra sección

(Merino, entrevista personal, 06 de noviembre de 2021). El objetivo de trasladarse caminando y agrupados es para mostrar una representatividad por medio de los vestuarios, expresiones faciales (verse alegres, sonrientes), corporales (invitar con los brazos a otros compañeros, mandar saludos o incluso groserías con el cuerpo) y sonoras (chiflidos, gritos y porras) es una búsqueda de reconocimiento colectivo ante otras cuadrillas. Al momento de encontrarse con la otra sección, hay tensiones y procesos de identificación, pues los niveles de adscripción territorial y pertenencia a las cuadrillas permite diferenciar su relación con la otredad en los procesos de socialización.

CONCLUSIONES

El presente estudio analizó el carnaval de Santa María Xonacatepec como manifestación de religiosidad popular durante el periodo del calendario litúrgico que comprende la Semana Santa, en específico, los días Sábado Santo y Domingo de Resurrección. Se describió la importancia del carnaval dentro de las expresiones de religiosidad popular y su relación con la Semana Santa en Xonacatepec. Las formas de participación e inserción delos carnavaleros evidenciaron cómo expresan su religiosidad popular a través de sus prácticas, rituales y sistemas objetuales.

Para identificar a la religiosidad reflejada en el carnaval, se presentó la orientación y ejecución de la investigación científica social con el objetivo de identificar y describir las expresiones de religiosidad popular que se visibilizaron en el carnaval de Xonacatepec a partir del análisis de su vinculación entre el carnaval y la religiosidad popular, 2) se identificó los actores importantes y los participantes y 3) se describió la Semana Santa como el contexto en que se realiza el carnaval.

El segundo objetivo sobre identificar los actores importantes y los participantes para describir su inserción y su rol durante los días Sábado Santo y Domingo de Resurrección, se logró porque se describió cuáles son los participantes en el carnaval, cómo son sus características y cómo se desenvuelven en las dinámicas festivas.

El tercer objetivo respecto a la descripción de la Semana Santa como el contexto en que se realiza el carnaval en Xonacatepec implicó una reflexión sobre el desarrollo y la explicación desde lo eclesiástico. Se identificó los participantes y se describió sus acciones y sus actores importantes junto al proceso que involucra sus roles. Este proceso elegido para el análisis y la obtención de datos etnográficos se seleccionó como uno de los ejes principales que atribuyen al desarrollo del conocimiento y que favorecen al razonamiento de la hipótesis propuesta, ya que permitió ver sus relaciones y vínculos con lo sagrado y su desarrollo con la festividad lúdica del carnaval.

La dinámica de la fiesta del carnaval se evidenció como un espacio de negociación porque nos mostró una accesibilidad en las formas de relacionar el vínculo entre la fiesta del carnaval y las formas en que se visibilizan las manifestaciones de fe que muestran su religiosidad popular de la comunidad. Por otro lado, implicó la reconstrucción del carnaval a través de la memoria histórica e historia personal del carnavalero y el reconocimiento de las instituciones que lo hacen posible, así como el agradecimiento entre los participantes con

relación a las relaciones de parentesco, pues han permitido la continuidad que ha tenido el carnaval a lo largo de las generaciones.

Se estableció y comprendió a través de un análisis antropológico las formas de calendarizar las actividades propias de la fiesta, como la apropiación y asociación con diferentes espacios a través de los itinerarios de los huehues, el patrón estético del vestuario, la música, la comensalía y el proceso para realizar la fiesta a través de los organizadores de cada sección carnavalera. Durante el periodo de carnaval, las fiestas se desenvolvieron entre participaciones masivas, dentro de las cuales hubo rituales. En esta línea, el ritual como una condensación cultural cohesionó, reprodujo y estructuró la comunidad, ya que implicó formas de conocimiento sobre su visión del mundo a través de procesos simbólicos dentro de temporalidades fragmentadas o cotidianas. El ritual fue un elemento presente en el transcurso del tiempo pues por medio de sus creencias, prácticas o concepciones generaron una efectividad sobre la interpretación. Por ello, se compartió experiencias de carnavaleros sobre rituales a compañeros que han fallecido, rituales de agradecimiento, protección y rituales masculinos, como los cuartazos.

Además, la existencia de jerarquías en las secciones mostró las relaciones de parentesco, roles, estatus, derechos y obligaciones desde variables como el barrio. Son escalas territoriales que conformaron a cada sección con participantes de barrios o calles que se ubican cerca y que construyeron un espacio de sociabilidad carnavalera.

De esta forma, registró de forma global el carnaval de Xonacatepec como expresión de religiosidad popular, porque a partir de sus propias formas de entender su mundo y luego materializarlo en su vida cotidiana, festividades y sistema objetual creará discursos y prácticas que reflejen su identidad, por ello el carnaval es una fiesta con carga simbólica que denotó la importancia e impacto como referente que los reconoce como carnaval. Por ello, el carnaval lo interpreté como una expresión de religiosidad popular por la forma que fue vivido, celebrado y significado por parte de los carnavaleros de Xonacatepec en un marco de tiempo sagrado para la Iglesia Católica. Fue un momento donde hubo una redistribución del prestigio, se establecieron nuevas jerarquías y los actores obtuvieron el poder local.

La propuesta para realizar la investigación desde lo virtual y el trabajo de campo de manera presencial fue un proceso con herramientas etnográficas que retaron mi labor como antropólogapara producir conocimiento. El impacto de esta disciplina descriptiva de la fiesta del carnaval

y de la Semana Santa en Xonacatepec fue un proceso que buscó un análisis holístico a través de los métodos seleccionados.

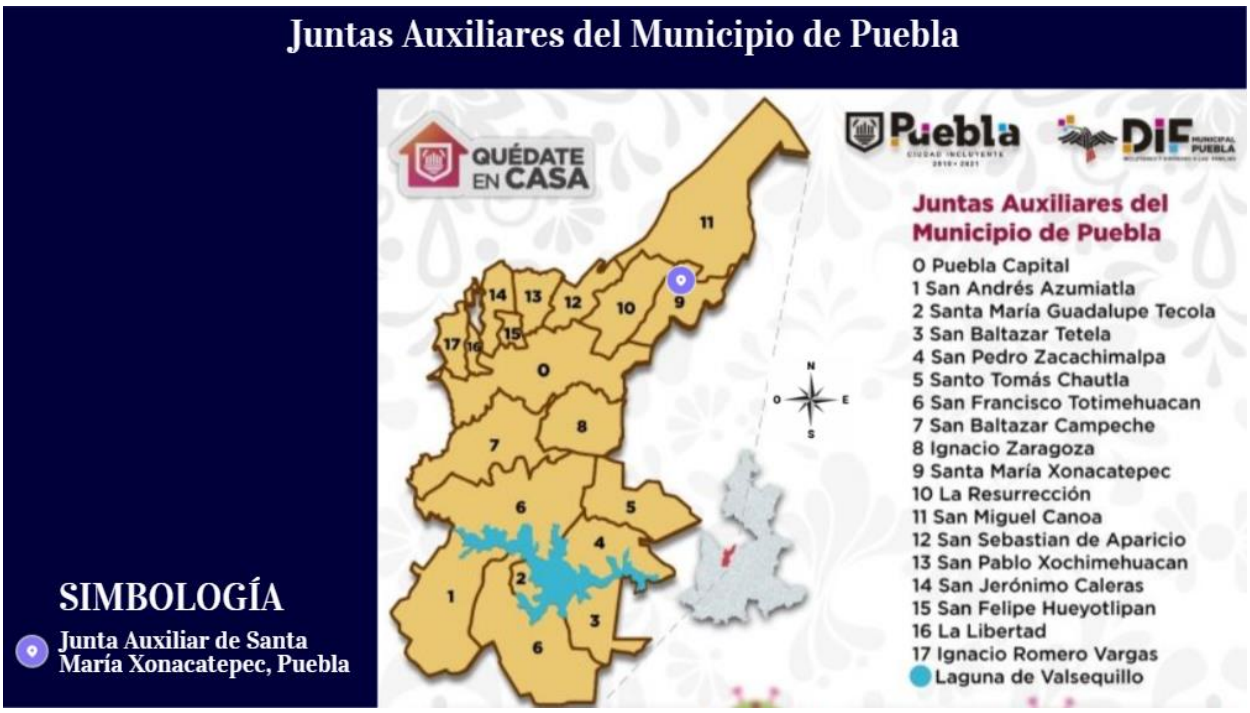
El apartado metodológico se dirigió, de manera ordenada, al uso de la recolección de datos etnográficos sobre el carnaval a través de mi posicionamiento como antropóloga para el registro de toda información de una forma global, de esta manera, en el carnaval se identificó sus estructuras, jerarquías, relaciones sociales y los significados de los aspectos materiales a través de la estancia en el espacio delimitado para la investigación.

Con el objetivo de documentar y obtener la información, se determinó la forma de hacer etnografía a través de la observación participante. Según Rosana Guber (2011) dicha técnica requiere de la comprensión del significado de observación y participación que se distingue por lo siguiente: "(…) de acuerdo con los enfoques positivistas, al investigador se le presenta una disyuntiva entre observar y participar; y, aun cuando pretenda realizar ambas actividades simultáneamente, cuanto más participa menos registra, y cuanto más registra menos participa" (Guber, 2011, pág. 53). Esto se tuvo que analizarse un poco más sin ser extremistas. Si bien se ha pensado que el antropólogo debe realizar una observación neutra, alejada y externa para lograr una objetividad científica y una comprensión del objeto de estudio, la realidad como investigador no puede ser tajante al modo de afirmar que se puede integrar a una comunidad como "uno más de ellos", ni que el alejamiento asegura que no afectará a la comunidad (Guber, 2011, pág. 53). En ese breve contexto, fue significativo ver la viabilidad de la investigación y su aportación sobre la importancia de la fiesta como un elemento que cohesiona e interrumpe la cotidianidad. También, lo festivo y lo económico se fusionaron para evidenciar cómo se logró una circulación monetaria y objetual.

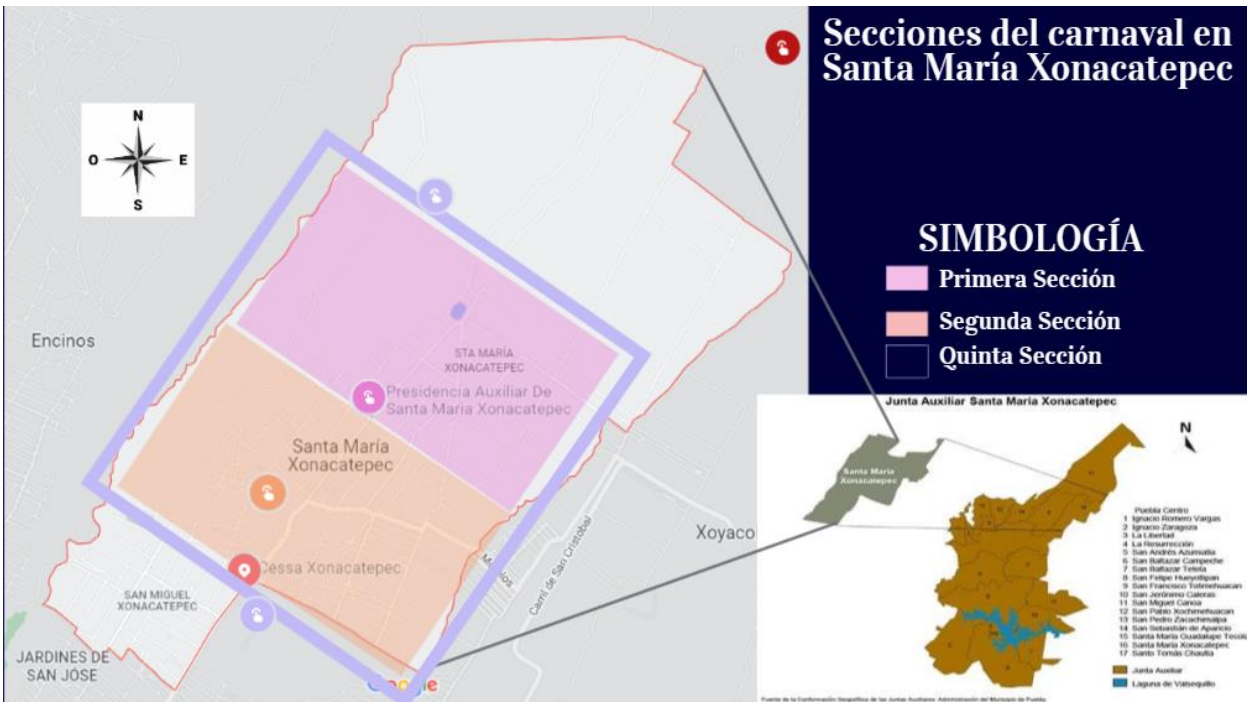
Como cierre, el carnaval fue una fiesta que creó nuevas estructuras sociales ya que hubo una inversión del orden social, nuevas jerarquías sociales y una visibilidad de participantes divididos en grupos con sus respectivos elementos de identificación y que, por medio de sus propias formas de celebrar, produjeron discursos de identidad donde está la idea de religiosidad popular. Respecto a la religiosidad popular, la defino como la reinterpretación de la religión con base a sus necesidades y particularidades de los creyentes, transmitida de generación en generación por medio de sus propios códigos o tradiciones. Esto dio paso a considerar los elementos particulares en el carnaval de Xonacatepec debido a la negociación con lo religioso, ya que justo fue el Sábado Santo y Domingo de Resurrección el recorte temporal con normatividades eclesiásticas combinadas con lo festivo que generaron códigos y discursos propios de la comunidad.

ANEXOS

Mapa 1. Como resultado de la investigación, se realizó una cartografía mostrando las delimitaciones socio territoriales. En la imagen se observa la escala territorial de la Junta Auxiliar de Santa Xonacatepec ubicada en el estado de Puebla. La comunidad se encuentra al noroeste de la ciudad de Puebla, lo cual permite una conexión con otros entornos sociales, económicos, estudiantiles y laborales.
Elaboración propia con base en Google Maps.



Mapa 2. El Municipio de Puebla está conformada por diecisiete Juntas Auxiliares, Xonacatepec es identificada con el número nueve y por la ubicación, forma parte del Valle Puebla-Tlaxcala.
Elaboración propia con base en Google Maps.



Mapa 3. La siguiente cartografía indica la delimitación de las secciones del carnaval en Xonacatepec. La fiesta del carnaval está dividida por secciones: Primera (recuadro rosa), Segunda (recuadro naranja) y Quinta (delimitación morada). Son demarcaciones territoriales que permiten identificar y clasificar esta práctica festiva y su división concentra afiliaciones de parentesco, amistad, compadrazgo y vecindad que también enriquecen la identidad de los distintos grupos del carnaval.
Elaboración propia con base en Google Maps.

Mapa 4. El proceso festivo de la Semana Santa inicia con el recorrido del Domingo de Ramos. En la festividad hay símbolos sagrados como la palma que funge como elemento de protección para los hogares de los fieles católicos. La procesión finalizó en la Parroquia de la Santísima María de la Natividad. Al llegar, el padre realizó la misa que hablaba sobre la importancia de la fecha, el comienzo de la Semana Santa y la preparación espiritual de los creyentes. Terminando la celebración de la Eucaristía, se bendijo las palmas.
Elaboración propia con base en Google Maps.

Mapa 5. En el Viernes Santo, el Vía Crucis inicia en la parroquia a las ocho de la mañana para que a los cargadores del Padre Jesús se les otorgue las indicaciones del recorrido. En Xonacatepec, los vecinos se organizan para decorar las calles con tapetes florales o de aserrín para el Vía Crucis y al amanecer del día santo, se convierte en un escenario de convivencia y organización entre toda la comunidad. En las estaciones se aprecia un sistema objetual sagrado, pues las cruces y el color morado van a simbolizar el luto de la Semana Santa.
Elaboración propia con base en Google Maps.

Imagen 6. Mayordomos en la procesión del Santísimo en Jueves Santo. En este recorrido, las calles se llenan con pétalos de rosas hasta llegar a la casa de los mayordomos, donde serán bendecidos los alimentos que posteriormente se comparte a la comunidad.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 14 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 7. Cargadores del padre Jesús en la procesión del Santísimo, Jueves Santo. La participación de varones está presente en las actividades eclesiásticas y de esta manera, se refleja la integración de generaciones jóvenes en las festividades religiosas.

Fotografía: Jazmín Hernández González

Fecha: 14 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 8. Mujeres cargadoras de la virgen María, madre dolorosa, Viernes Santo. Durante el Vía Crucis, la experiencia colectiva se convierte en una admiración al trabajo colaborativo.

Fotografía: Jazmín Hernández González

Fecha: 14 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 9. Recorrido del Vía Crucis, Viernes Santo. La unificación como comunidad en la actividad religiosa fomenta el gusto de generaciones menores por integrarse.
Fotografía: Jazmín Hernández González.
Fecha: 15 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 10. Tapetes de aserrín realizados por los vecinos para el recorrido del Viacrucis, al finalizar se reparten las frutas entre la comunidad. Así el amanecer del día santo se convierte en un escenario sagrado y de convivencia.

Fotografía: Jazmín Hernández González.

Fecha: 15 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 11. Carnavalero perteneciente a la Quinta sección durante su participación en SábadoSanto. El traje de charro es el más lujoso entre los participantes, pues su costo oscila entre los 20, 000 a 30,000 pesos mexicanos.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 15 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 12. Trajes de charros, Sábado Santo. La tarde carnavalera se convierte en un escenario colorido debido a los diversos trajes de los participantes y al ambiente sonoro que complementa el día festivo.

Fotografía: Jazmín Hernández González

Fecha: 16 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 13. Bordado de la Virgen de Guadalupe en una capa de charro. Se puede observar que su sistema objetual hay elementos religiosos que se lucen en un escenario lúdico.

Fotografía: Jazmín Hernández González

Fecha: 16 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 14. Venta de máscaras para los participantes toreros y payasos. Afuera de la plaza de la Presidencia, se convierte en un espacio económico debido a la venta de piezas de los vestuarios.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 9 de abril de 2023, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 15. Grupo de participantes payasos. En el carnaval hay lazos de parentesco, amistad y barrial que se pueden unificar a través del vestuario.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 16 de abril de 2023, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 16. Elaboración del torito para el cierre de carnaval de la Primera Sección. Se realizóen la mañana del Domingo de Resurrección.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 16 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 17. Terreno donde se realizó el cierre de carnaval de la Primera sección. Aproximadamente, al medio día se inicia a ordenar el espacio para realizar el baile en la noche, mientras que, los participantes carnavaleros recorren las calles durante el día.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 17 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

Anexo 18. Cierre de carnaval de la Primera Sección con el grupo invitado para el baile. Se realizó en Domingo de Resurrección para concluir con las actividades religiosas y lúdicas.
Fotografía: Jazmín Hernández González
Fecha: 17 de abril de 2022, Santa María Xonacatepec, Puebla.

BIBLIOGRAFÍA

Bautista, S. (2017). *Los equilibrios del universo: ritualidad y cosmovisión en el carnaval Ñuhu de Cruz Blanca* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Báez, F. (2011). *Debates entorno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México: Universidad Veracruzana.

Báez, F. (2008). *Entre los nahuales y los santos.* Xalapa, Ver., México: Universidad Veracruzana

Briones, R. (1998). Catolicismo popular y esfera de lo privado. El impacto del catolicismo popular en la esfera privada, en la Andalucía contemporánea en *Actas de las I Jornadas de Religiosidad Popular*, págs. 31-49.

Cabrera, F. y Quintero, D. (20017) *Carnaval de Barranquilla como escenario de movilización social, reconocimiento, igualdad e imaginarios sociales.* Barranquilla, Colombia.

Cantón, Manuela (2001) *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Editorial Ariel.

Carrillo, Gonzalo (1993) *Reseña monográficas de las juntas auxiliares del municipio de Puebla* . México, Puebla: Offset Mabek S. A.

Carrillo, A. (1998). La fiesta y lo sagrado en *México en fiesta*. México: El Colegio de Michoacán. Págs. 105 a la 121.

Churchill, N. (2007). El carnaval en los barrios antiguos de Puebla. En Bonilla, A. *Música del carnaval del barrio de Xonaca*, (págs. 7-31). Puebla: Dirección de Culturas Populares e Indígenas, PACMYC.

Da Matta, Roberto (2002). *Carnavales, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileño.* México: FCE

De la Torre, Renée (2016). Los mexicanos amantes de las fiestas religiosas. En Florescano, E. (Coord.) *La fiesta mexicana*. México: CONACULTA.

Durkheim, E. (1912). *Las formas elementales de la vida religiosa.* México: Colofón S.A.

Dussel, E. (2016). El catolicismo popular en la Argentina. Interpretación histórica y antropológica. Buenos Aires: Docencia.

Far, M. (1998). El relajo como microfiesta. En Pérez, H. (editor). *México en fiesta*, págs. 457-470.

Farfán, F. (2018). *El carnaval de Huejotzingo y su influencia en las localidades de la Sierra Nevada*. En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Félix, J. (2008). *Entre los nahuales y los santos*. Dirección General Editorial: Veracruz, México.

Figueroa, M., García, A. & Urizar, L. (2018). *El carnaval de San Bartolo como constructor de un territorio*. En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Gámez, A. & Cruz, I. (2018). *La familia y el barrio: dos formas de organización social en el carnaval de San Pedro Cholula*. En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Geertz, Clifford (2003): *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona, España

Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac.* Centro de Estudios <ecuménicos, A. C.

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Argentina: Paidós, Estudios de comunicación.

Guber, Rosana (2011) *La etnografía: Método, campo y reflexividad.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, S.A.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Hernández Sampieri, R., C. Fernández-Collado y P. Baptista L. (2006). *Metodología de la investigación*. México: McGrawHill. (pp 45-62)

Hirschberg, J. (2000). La fundación de Puebla de los Ángeles. Mito y realidad. En Contreras, C. y Cuenya, M. (Ed.) (2000). *Ángeles y constructores. Mitos y realidades en la histotia colonial de Puebla siglos XVI-XVII (págs. 53-91).*

Korsbaek, L. (1995). La historia y la antropología: El sistema de cargos. En *Ciencias humanas y de la conducta*, n° 2, vol. 2, págs. 175-183.

Korstanje, M. (2010) *El miedo político en C. Robin y M. Foucault*, en Revista de Antropología Experimental, no. 10: 111-132.

Licona, E., Gámez, A. y Rosalba, R. (2018). El territorio como sistema. En Licona, E., Gámez, A. y Ramírez, R. (Coord.). *San Miguel Canoa. Pueblo Urbano*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Licona, E., Figueroa, M., García, D. y Urizar, L. (2013). Ruralidad y conurbación: lugares, movilidad y trabajo. En Licona, E., Gámez, A. y Ramírez, R. (Coord.). San Miguel Canoa. Pueblo Urbano. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Licona, Ernesto y Pérez Ivette (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Licona, E., Zuñiga, F. & Rojas, A. (2018). *Carnaval y conflicto en San Miguel Canoa, Puebla: Acercamiento Etnográfico.* En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Licona, S. & Sánchez, D. (2018). *Territorio y fiesta en torno a los batallones del carnaval de San Pedro Cholula: un acercamiento etnográfico*. En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Novoa, Carlos (2012) *El Carnaval de Barranquilla: una lectura teológico-artística.* En *Theologica Xaveriana*, vol. 62 No. 173 (137-168), enero-junio. Bogotá, Colombia.

Norton, R. (2014). Semana Santa: Historia e implicaciones, en *Estrategias para el cumplimiento de la misión*, Volumen 11, Número 01, enero - junio 2014, págs. 82-94.

Marín, F. (2000). La división racial en Puebla de los Ángeles bajo el régimen colonial. En Contreras, C & Cuenya, M. (2000). *Ángeles y constructores. Mitos y realidades en la historia colonial de Puebla, siglos XVI y XVII*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa en América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.

Mauss, M. (1925). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades*

arcaicas. Katz Editores.

Merino, J. (2012). Primer Informe de Labores en Santa María Xonacatepec del 2011 al 2012.

Mora, A. (2010). *Movimiento, cuerpo y cultura: perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo en la danza.* VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.

Ortega, L., Quiroz, M. & Ramos, D. (2018). "*Todo comienza con el lazo familiar": Organización social del carnaval en la cuadrilla de la 42 Norte.* En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Pérez, Herón (1998). La fiesta como una forma de la existencia en *México en fiesta*. México: El Colegio de Michoacán. Págs. 67 a la 71.

Pérez, M., López, J. & Herrera, S. (2018). *El carnaval como expresión de la identidad barrial en el Alto*. En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Prat I Carós, Joan (1993). El carnaval y sus rituales: algunas lecturas antropológicas. Madrid España: (pp. 278-295).

Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (19 de junio de 2020) *Supervisa Profepa el retiro de 3.2 toneladas de residuos peligrosos biológico - infecciosos de un predio en Xonacatepec, Puebla*.

Portal, A. (1996). Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana. En *Iztapalapa*, n° 39, enero-junio, págs. 25-42.

Quiroz, Haydée (2002) *El carnaval en México. Abanico de culturas.* México, D.F.: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

Ramírez, R. & Caballero, G. (2018) *La música de viento en el carnaval de San Pedro Cholula, Puebla: Acercamiento etnográfico.* En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Restrepo, Gabriel (2016) *Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: religión, música, mundos de la vida y carnaval* en investigación & desarrollo vol. 24, n° 2.

Rodríguez, R. (2011). La efectividad del uso del miedo como factor persuasivo en la comunicación de riesgos en las crisis sanitarias, en Revista de *Comunicación y Salud*, vol. 1, no. 2, págs. 33-46.

Saéz A. Hugo Enrique (2008). *Cómo investigar y escribir en ciencias sociales*. México: UAM, Colección Docencia y Metodología.

Sandoval, C. C. A. (1996). La etnografía, una visión de lo humano desde la cultura. La propuesta metodológica de la etnografía. En *Investigación Cualitativa*. pp. 115-128.

Serrano, J. (2017). *Carnaval cosplay. El disfraz como campo de negociación de alteridades en el Carnaval de Tlaxcala y en el cosplay del Distrito Federal* [tesis de maestría]. Universidad Nacional Autónoma de México.

Solano, Maceda, Peña & Blanco, (2017). *Patrimonio edificado de uso religioso en las Juntas Auxiliares del municipio de Puebla. Guía de conservación preventiva.* México: Gerencia del Centro Histórico y Patrimonio Cultural.

Solís, G., Magaña, M., Cámara, J. (2009). La Cultura del Jaguar en *Kuxulkab. Revista de divulgación*, vol. XVI, núm. 29, julio-diciembre.

Suárez, Hugo (2016). "La fiesta religiosa popular en la ciudad" en *La fiesta mexicana.* México, ciudad de méxico: Fondo de Cultura Económica

Tirado, F. y Cañada, J. (2011). Epidemias: un nuevo objeto sociotécnico, en Convergencia en *Revista de Ciencias Sociales*, no. 56, mayo-agosto: 133-156.

Torres, L. (2013). Continuidades y Transformaciones históricas en las faldas de un volcán. En Licona, Gámez y Ramírez (coord.), *Canoa Pueblo Urbano* (pp. 53-89. Editorial Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Van Gennep, A. (1988). Los ritos de paso. Madrid, Taurus, España.

Vazquez, M. (2017). Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana en *Históricas Digital*, núm. 35, págs. 165-183.

Villalobos, L. (2018). *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala.* En Licona, E. & Pérez, I. (Coords.) (2018) *El carnaval en la región Puebla-Tlaxcala. Acercamientos etnográficos e interdisciplinares*. Puebla, México, Instituto Municipal de Arte y Cultura de Puebla.

Bibliografía digital

ABC Sociedad (2021). *La luna de Parasceve y por qué la Semana Santa cambia de fecha cada año.* https://www.abc.es/sociedad/abci-luna-parasceve-y-semana-santa-cambia-fecha-cada-201903291410_noticia.html

Arcega, Joel (22 de agosto de 2018). En dos cateos sorpresa, detienen a ocho presuntos huachicoleros. *El Sol de Puebla*. https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/en-dos-cateos-sorpresa-detienen-a-ocho-presuntos-huachicoleros-1934356.html

Arcega, Joel (30 de julio de 2020). Por segundo día consecutivo encuentran otro cadáver en Xonacatepec. *El Sol de Puebla.* https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/video-por-segundo-dia-consecutivo-encuentran-otro-cadaver-en-xonacatepec-puebla-muerto-5560804.html

Arquidiócesis de Puebla (s.f.). *Parroquia Santa María de la Natividad.* https://www.arquidiocesisdepuebla.mx/index.php/arzobispado/parroquias/161:parroquia-santa-maria-de-la-natividad

Arzobispado de Santiago (2016). *¿Qué es la Cuaresma?* https://iglesiadesantiago.cl/arzobispado/site/docs/20170117/20170117170943/cuaresmaenelano.pdf

Blázquez, R. (2016). Celebración de la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo. En Alonso, J., Joven, F. &Panero, M. (Coords.), *La Semana Santa: Antropología y Religión en Latinoamérica III*, (pp. 21-28). Ayuntamiento de Valladolid. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6531423

Cancino, Belén (15 de marzo del 2017). Construirá gobierno del estado Viaducto Xonacatepec. *El sol de Puebla*. https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/construira-gobierno-del-estado-viaducto-xonacatepec-840785.html

Ceballos, Miguel (11 de mayo de 2020). "Es increíble ver tanta maldad", se roban cruces de tumbas de niños en panteón de Puebla. *El Sol de Puebla.* https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/es-increible-ver-tanta-maldad-se-roban-cruces-de-tumbas-de-ninos-en-panteon-de-puebla-coronavirus-covid-19-santa-maria-xonacatepec-puerta-del-cielo-camino-a-san-miguel-espejo-5214724.html

Comisión Institucional para el Seguimiento y Evaluación para la Pandemia por el SARS CoV-2 (2020) Dictamen de la Comisión Institucional para el Seguimiento y Evaluación para la Pandemia por el SARS CoV-2, COVID-19.

https://www.buap.mx/sites/default/files/Dictamen_comision_institucional_para_el_seg_y_eval_pandemia SARS_CoV-2_COVID_19.pdf

Chanona, O. y Franco, R. (2018). Sobre la Etnografía virtual: recurso para entender los nuevos procesos de investigación requeridos en el mundo actual. En Galindo, J. y Monsiváis, A. (Coords.) (2018). *Teorías y metodologías de las ciencias sociales,* Vol. XVII. Recuperado de: *https://www.comecso.com/ciencias-sociales-agenda-nacional/cs/issue/view/17*

Datos Abiertos del Gobierno de la República, (s.f.). *Directorio Centros de Salud con Servicios Ampliados (CESSA).* https://datos.gob.mx/busca/dataset/centro-de-salud-con-servicios-ampliados-cessa/resource/e2a1de85-f54d-4c02-aeae-8f099a60fc6a

De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. En *Civitas - Revista de Ciências Sociais,* vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 506-521. https://www.redalyc.org/pdf/742/74225010005.pdf

Delgado, M. (1993). La "religiosidad popular". En torno a un falso problema. En *Gazeta de Antropología*, n° 10, artículo 8. https://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.pdf

El Sol de Puebla Online (3 de agosto de 2018). Reportan balacera en Santa María Xonacatepec. *El Sol de Puebla.* https://www.elsoldepuebla.com.mx/policiaca/reportan-balacera-en-santa-maria-xonacatepec-puebla-1888750.html

García, R. (2010). *Puebla. Historia de las Instituciones Jurídicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas. http://ru.juridicas.unam.mx/xmlui/handle/123456789/11774?show=full

Garriga, J. (2005). Lomo de macho. Cuerpo, masculinidad y violencia de un grupo de simpatizantes del fútbol. En *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 22, pp. 201-216. https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913913012.pdf

González, J. (2007) El catolicismo popular y la laicidad. *Rifrem*. https://www.rifrem.mx/el-catolicismo-popular-y-la-laicidad/

Google Maps (s.f). [Santa María Xonacatepec, Puebla]. Recuperado el 20 de mayo del 2022 de https://www.google.com.mx/maps/place/72229+Santa+Mar%C3%ADa+Xonacatepec,+Pue./@19.0899511,-98.1222081,14z/data=!3m1!4b1!4m6!3m5!1s0x85cfea2556b8c82b:0x7e40d8cafaf94c

bf!8m2!3d19.0856554!4d-98.1053379!16s%2Fg%2F11c5m3vvfd?entry=ttu

Guimarey, María (2007) El carnaval como práctica social espectacular: perspectivas para una revisión de la historiografía tradicional del Carnaval. En *Revista Quilombo!* Nº 26. http://patrominocarnaval.weebly.com/uploads/1/4/1/6/14161655/3-el_carnaval_como_prctica_social.pdf

Iglesias, S. (enero- junio 2019). Semana Santa y su simbología. *Rutas de campo, segunda época, N° 5,* 130- 143. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/rutasdecampo/article/download/15968/17010/33376

INEGI (2010) *Espacio y datos de México.* https://www.inegi.org.mx/app/mapa/espacioydatos/default.aspx?ag=211140218 www.pueblacapital.gob.mx/juntas-auxiliares/375-juntas-auxiliares/67-santa-maria-xonacat epec

INEGI (2020). *Información por Entidad. Religión.* http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/pue/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=21

Instituto Nacional de Antropología e Historia (s./f.). Institución de la Eucaristía. En *Mediateca INAH*. https://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/pintura%3A2219#:~:text=La%20instituci%C3%B3n%20de%20la%20Eucarist%C3%ADa,en%20su%20cuerpo%20y%20sangre.

Madrazo, M. (2005). Algunas consideraciones entorno al significado de tradición en *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 115-132. https://www.redalyc.org/pdf/281/28150907.pdf

Martínez, A. (2016). La Tlaxcala Virreinal en *Arqueología Mexicana*, núm. 139, págs. 66-73. https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/la-tlaxcala-virreinal

Nahuatlato, C. (2013). *El performance de 'Los Colorados' del Carnaval de Tlaxcala como forma (in)móvil de una tradición* [Tesis de maestría, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente]. https://maescomalu.files.wordpress.com/2014/12/tesis-el-performance-de-los-colorados-como-forma-inmc3b3vil-de-una-tradicic3b3n-dic-2013.pdf

Manero, R. & Soto, M. (enero-junio 2005). Memoria colectiva y procesos sociales. En *Enseñanza e Investigación en Psicología*, vol. 10, núm. 1, pp. 171-189. https://www.redalyc.org/pdf/292/29210112.pdf

National Geographic (2018). *¿Qué se celebra en el Domingo de Ramos?* https://www.ngenespanol.com/traveler/que-se-celebra-en-el-domingo-de-ramos-palmas/

Méndez, J. (2018). *La ley, las redes políticas y la coalición familiar. Oposición y afectaciones del reparto agrario en la Región Puebla Amozoc 1915-1958* [Tesis de licenciatura]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. https://repositorioinstitucional.buap.mx/bitstream/handle/20.500.12371/7218/490218T.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Mena, Maritza (20 de enero de 2019). Piperos de Xonacatepec apoyan a candidato; lo acusan de hacer negocio con agua. *El Sol de Puebla*. https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/huachigas-y-falta-de-agua-asi-es-la-vida-en-xonacatepec-juntas-auxiliares-puebla-piperos-apoyan-a-candidato-lo-acusan-de-hacer-negocio-con-agua-2947108.html

Minera, A., Tabarez, R. y Domínguez, D. (enero-junio 2016). El carnaval de la Cuadrilla 26 Oriente, "La original", de Xonaca. Expresión popular urbana territorializada en un barrio actual de la ciudad de Puebla. En *Mirada Antropológica*, núm. 10, págs. 4-20. http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/filosofia/resources/PDFContent/1734/Revista%20Mirada%20Antopol%C3%B3gica%2010.pdf

Mirón, Marco (7 de marzo de 2019). Entre insultos, asume Javier Galeana alcaldía auxiliar de Xonacatepec. *El Sol de Puebla.* https://www.elsoldepuebla.com.mx/local/entre-insultos-asume-javier-galeana-alcaldia-auxiliar-de-xonacatepec-3157532.html

Moreno, J. (1987). Acercamiento antropológico a la religiosidad popular. En *Aisthesis*, n° 20. https://revistaaisthesis.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/8616/8056

Muñoz, E. (2020). La construcción del pasado prehispánico como elemento identitario del territorio "mexicano", mediante una dinámica dialógica entre Nueva España y Occidente en los siglos XVII y XVIII. En *Revista Humanidades*, vol. 10, núm. 2. http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498062469004

Oehmichen, Cristina (1992) El carnaval de Culhuacán: expresiones de identidad barrial. En *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* núm. 25. http://www.iia.unam.mx/directorio/archivos/OEBC581012/1992-el_carnaval_de_culhuacan.pdf

Panicot, A. (2019, 29 de abril). El significado del lavado de pies a los presos en Jueves Santo. *Fundación Obra Mercedaria*. https://www.obramercedaria.org/el-significado-del-lavado-de-pies-a-los-presos-en-jueves-santo/

Presidencia Xonacatepec (2020). *Se invita este 1 de noviembre a vacunar contra la influenza* [publicación de Facebook]. https://www.facebook.com/Presidencia-Xonacatepec-319710765609511

Preservando la esencia (28 de abril de 2020). Las chaparreras y otras protecciones p/ piernas y pantalón: Chivarras, Mitazas y Botas de campana [archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=q_maV8mhaYw

Portal, A. & Aguado, J. (1991). Tiempo, espacio e identidad social. En *Alteridades*, vol. 1, núm. 2, pp. 31-41. https://www.redalyc.org/pdf/747/74745539005.pdf

Portal, M. (1994). Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F en *Alteridades*, vol. 4, núm. 7, págs. 37-44. https://www.redalyc.org/pdf/747/74711357005.pdf

Portal, M. (2009). Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México. *En Cuadernos de Antropología Social*, núm. 30, pp. 59-75. https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913916004.pdf

Puebla Capital (2018-2021) Juntas Auxiliares Santa María Xonacatepec. http://www.pueblacapital.gob.mx/juntas-auxiliares/375-juntas-auxiliares/67-santa-maria-xonacatepec

Real Academia Española (s./f.). Santísimo. En *Diccionario de la lengua española*. https://dle.rae.es/sant%C3%ADsimo

Redacción Religión (2022, 9 de abril). Los motivos por los que se cubren las imágenes en Semana Santa. *Tecclesia*. https://www.cope.es/religion/hoy-en-dia/iglesia-espanola/noticias/por-que-cubren-las-imagenes-semana-santa-20220409_641912

Restrepo, G. (2016). Seguir los pasos de Orlando Fals Borda: religión, música, mundos de la vida y carnaval. En *Investigación & Desarrollo*, vol. 24, núm. 2, pp. 199-239. https://www.redalyc.org/pdf/268/26850086001.pdf

Robertson, R. & Giulianotti, R. (2006) Fútbol, globalización y glocalización. *Revista Internacional de Sociología*, vol. LXIV, no. 45. https://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/14

Rodríguez, E. (2005). *Los Orishas y la Religión Yoruba*. https://www.academia.edu/35718216/Los_Orishas_y_la_Religi%C3%B3n_Yoruba

Rostas, S. y Droogers (19995). “El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”. En *Alteridades*, vol. 5, núm. 9. https://www.redalyc.org/pdf/747/74711352008.pdf

Solano, A., Maceda, J., Peña, J. & Blanco, J. (2017), *Patrimonio Edificado de Uso Religioso en las Juntas Auxiliares del Municipio de Puebla.* Markísima. https://centrohistorico.pueblacapital.gob.mx/otraspublicaciones/nuestras-publicaciones/publicaciones/item/download/64_3aad69026f8af51f8af2230f354f462c

Vázquez, M. (2017). Linaje de los toritos mexicanos. En *Cohetes de regocijo. Una interpretación de la fiesta mexicana,* 264 p., (Serie Historia General, 35), págs. 165-183. https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cohetes/682_04_11_Linaje.pdf

Vega, J. (2020). Teorías de conspiración y desinformación entorno a la epidemia de la COVID-19 en *Revista de Neuro-Psiquiatría*, vol. 83, núm. 3. https://www.redalyc.org/journal/3720/372064490001/372064490001.pdf

Vigilia Pascual. (s.f.). Significados. https://www.significados.com/vigilia-pascual/

Material audiovisual

Rey Hernández (16 de junio de 2021). *Carnaval virtual Xonacatepec Quinta Sección 2021* [archivo de video]. Carnaval virtual Xonacatepec Quinta Sección 2021

Simplementesockar (4 de abril del 2018). *Carnaval Xonacatepec 2018 HD sección 1* [archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=bH2JZn_Wt2c

Entrevistas

Abrajal, H. (2023). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 16 de abril de 2023.

Díaz, L. (2021). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 12 de junio del 2021.

Don Sebastián (2020) Entrevista realizada por Jazmín Hernández González [Audio personal]. Xonacatepec, Puebla, febrero 2020.

Merino, J. (2022). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 19 de febrero de 2022.

Merino, J. (2022). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 25 de febrero de 2022.

Montoya, S. (2022). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 17 de abril de 2022.

Sevilla, V. (2021). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 11 de junio del 2021.

Rojas, G. (2021). Entrevista Jazmín Hernández González [Audio personal], Xonacatepec, Puebla, 12 de junio del 2021.

Encuesta digital

Anónimo (2021). *Carnaval de Xonacatepec* [Conjunto de datos]. Jazmín Hernández. https://docs.google.com/forms/d/1eG1htUjDhCHST8u6lj50wHWHYH6pes0mi8eKxJ7g76U/edit#responses