

LA FIESTA DEL CALDO EN SAN ANDRÉS ZAUTLA: LOS PROCESOS DE SIMBOLIZACIÓN EN LA RECREACIÓN DE UNA TRADICIÓN

THE SOUP FESTIVAL IN SAN ANDRÉS ZAUTLA: SYMBOLIZATION PROCESSES IN THE RECREATION OF A TRADITION

María De la Luz **Maldonado-Ramírez**¹

Resumen

Este texto se propone reflexionar sobre la importancia de la fiesta, en el marco del culto religioso de las comunidades indígenas, como contexto de interacción social y procesos rituales, donde se articulan diversos procesos de simbolización que nutren y vehiculan la transmisión de las tradiciones. Esto nos dirige a plantear la fiesta religiosa como un escenario de disputa hegemónica, en tanto su organización normada, a la vez que un vehículo de confrontación contrahegemónica, desde la vivencia de lo sagrado. Realizamos una breve revisión conceptual para el abordaje de lo que se ha denominado como “religión popular” o, desde los estudios mesoamericanos, “tradición religiosa mesoamericana” (L. Austin). Esbozamos las categorías de análisis con las que complementamos un modelo hermenéutico para el estudio de la fiesta y el ritual desde los estudios del imaginario (G. Durand; B. Solares) y la antropología simbólica de Lluís Duch. Aplicamos nuestro modelo al estudio

de caso de la Fiesta del Caldo en Honor al Dulce Nombre de Jesús, en San Andrés Zautla, Oaxaca, centrándonos en dos problemáticas: la forma de organización de la fiesta a través de una cofradía y las formas de participación en la fiesta atravesadas por el género.

Palabras clave: fiesta, religión popular, simbolismos, cofradía, género.

Abstract

This text intends to reflect on the importance of the festival, within the framework of the religious cult of indigenous communities, as a context of social interaction and ritual processes, where various symbolization processes that nourish and convey the transmission of traditions are articulated. This leads us to consider the religious festival as a scenario of hegemonic dispute, as its regulated organization, as well as a vehicle of counter-hegemonic confrontation, from the experience of the sacred. We carry out a brief

¹ Doctorante en Estudios Mesoamericanos, UNAM. senisebiyorum@msn.com

conceptual review to address what has been called "popular religion" or, from Mesoamerican studies, "Mesoamerican religious tradition" (L. Austin). We outline the categories of analysis with which we complement a hermeneutic model for the study of festivals and rituals from the studies of the imaginary (G. Durand; B. Solares) and the symbolic anthropology of Lluís Duch. We

apply our model to the case study of the Fiesta del Caldo in Honor of the Dulce Nombre de Jesús, in San Andrés Zautla, Oaxaca, focusing on two problems: the form of organization of the fiesta through a brotherhood and the forms of participation in the party crossed by gender.

Keywords: party, popular religion, symbolism, brotherhood, gender.

INTRODUCCIÓN

Este texto se plantea reflexionar sobre la importancia de la fiesta, en el marco del culto religioso de las comunidades indígenas, como contexto de interacción social y procesos rituales, donde se articulan diversos procesos de simbolización que nutren y vehiculan la transmisión de las tradiciones. Partimos de una postura crítica al abordaje de la religiosidad indígena desde los sincretismos, resultado de la relación dialéctica entre la religión mesoamericana (principalmente la mexicana del posclásico) y el catolicismo español, de la que resultaría la religiosidad indígena sincrética, que asimila, como aculturación, los elementos del catolicismo en su sistema de creencias y prácticas de vínculo con lo sagrado. Nuestra crítica busca destacar la complejidad de la relación entre dos visiones del mundo que, como señala Serge Gruzinsky (2013), compartían una base común con concepciones diferentes en torno a lo sobrenatural como explicación última de las cosas.

El en-frentamiento entre dos formas de explicación del mundo, es decir, el encontrarse de frente a la diferencia, no sólo tuvo en el control político-militar y económico-social el eje de la organización de la nueva sociedad en América; fue una disputa por la configuración de la realidad, por las formas de la representación y sus contenidos de verdad, lo cual impactaría en los gradientes de libertad para la construcción de las subjetividades. Entonces, acercarnos a las religiones indígenas desde los sincretismos es partir de una pasividad hipotética de los pueblos receptores del catolicismo, que sin cuestionamiento adoptaron la nueva religión. Pero ni la evangelización fue homogénea, ni la recepción de la nueva religión fue pasiva ni un proyecto simple. A nosotros nos interesa pensar los diversos procesos de evangelización histórica¹ desde sus actores, quienes la

¹ Felix Báez-Jorge destaca, en su estudio *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, los tres momentos históricos de la evangelización de los pueblos indígenas: el primer momento fue la primera conquista española; el segundo momento, que reconoce como una segunda conquista espiritual, fueron las transformaciones que introdujeron las Leyes de Reforma en los bienes comunales y las cofradías, que pasaron a ser propiedad privada, lo que afectó la forma de organización de las fiestas, su posibilidad de realización y las creencias en torno a ellas con la incorporación de elementos seculares; el tercero será la Revolución Mexicana y la política anticlerical de la naciente nación mexicana que incentivó un contexto

formularon e implementaron y a quienes estaban dirigidos, como agentes con diversos grados de libertad de decisión y cuyas selecciones manifiestan su voluntad.

Al respecto, la antropología mexicana de mediados del S. XX ha planteado el debate sobre el “catolicismo popular” y la “religión popular”. En el primer aspecto, Pedro Carrasco propone una definición para catolicismo popular, basándose en la experiencia mexicana frente a los debates europeos, donde destaca la organización del culto y su vínculo con la jerarquía, “hay aspectos de las creencias y del ritual que, aunque relacionados con los de la iglesia, están organizados localmente y son peculiares de la subcultura campesina local. Esto es lo que llamamos catolicismo popular” (Carrasco, 1976, p. 59). Sin embargo, consideramos que la definición de Carrasco apunta más hacia la lógica de la “religión popular” que al “catolicismo popular”, el cual se explica con referencia a la iglesia, mientras que la “religión popular” trata de dar cuenta de las complejas configuraciones de los pueblos indígenas ante diversas situaciones que introducen cambios en sus prácticas y creencias, como fue la primera evangelización católica, pero también cómo las políticas de estado han impactado en sus prácticas, incluida la introducción del protestantismo.

Siguiendo los importantes aportes de Báez-Jorge a la cuestión, nos dice que quienes estudian las religiones indígenas contemporáneas como “catolicismo popular” buscan los significados semejantes respecto a las prácticas católicas, en tanto que la “religión popular” se ocuparía de resaltar las diferencias y encuentros entre las creencias católicas y el pensamiento tradicional mesoamericano que configuran las nociones de lo sagrado en los pueblos indígenas en la actualidad.² Desde nuestro punto de vista, la “religión popular” y el “catolicismo popular” son dos formas de abordaje de la religión indígena contemporánea con base en diferentes posiciones de observación: el primero sobre la experiencia y las manifestaciones de lo sagrado de los creyentes, del pueblo o de la comunidad; el segundo desde la visión hegemónica de la iglesia católica y su normatividad.

Nosotros retomamos la categoría propuesta por Alfredo López Austin para el análisis de la situación de la religiosidad de las poblaciones indígenas de la actualidad: la “tradición religiosa mesoamericana”, entendida como el resultado de procesos de larga duración en el encuentro y confrontación entre dos explicaciones del mundo, que se influyen recíprocamente y recrean

de confrontación violenta hacia las prácticas de la religión popular, impactando en la poca o nula presencia de sacerdotes en los pueblos, dejando la organización de las fiestas en su manos, con lo que ganaban autonomía, pero se disputaban su realización con los grupos anticlericales revolucionarios locales.

² Alicia Barabas y Migue Bartolomé van más allá y plantean un fuerte crítica al concepto de “catolicismo popular” como “un intento de homogeneizar las diferencias, a partir de su contraste con el paradigma representado por un “catolicismo oficial”, que en realidad responde a la visión de los teólogos, ya que la mayoría de los creyentes practican lo que Joan Prat ha caracterizado como una experiencia religiosa ordinaria, es decir, una vivencia referida a una época y un lugar concretos” (en Báez-Jorge, 2011, p. 222).

significados en torno a dinámicas hegemónicas y contra hegemónicas, configurando las formas de ser y estar en el mundo de los pueblos indígenas. Como podemos observar, el pensamiento de López Austin sobre el tema no está alejado de los planteamientos de Báez-Jorge, pero sí hace énfasis en la recreación de significados como selección de lo que se conserva y de lo que se olvida, es decir, como trabajo de la memoria colectiva, lo cual dota de imágenes de sentido a un imaginario indígena que es dinámico y mutable en sus estructuras simbólicas y orientaciones prácticas. En ese sentido, hay que advertir, tal como lo propone los dos autores antes mencionados, que las religiones indígenas no son versiones contemporáneas de la religión mesoamericana, sino que con sus prácticas y creencias los pueblos indígenas resguardan en sus tradiciones religiosas los elementos del pensamiento mesoamericano, como salvaguarda dinámica de su memoria colectiva que se recrea en torno a los contextos y vivencias históricas de las comunidades y sus transformaciones.

Sería absurdo plantear que los pueblos indígenas de nuestros días son expresiones ininterrumpidas del mundo precolombino. Su condición subalterna es resultado de las complejas dinámicas del dominio colonial, de múltiples transculturaciones, de un permanente quehacer contrahegemónico y de creatividad orientada a defender el patrimonio cultural en los marcos de la opresión política y social, acrecentada por los regímenes neoliberales. Lo que es correlato de la destrucción civilizatoria que el proceso colonial y la nación moderna han perpetrado en sus culturas para instaurar el modelo occidental (Báez-Jorge, 2011, p. 107).

En este marco epistemológico, nuestro objetivo particular es reflexionar sobre los procesos de simbolización de la ritualidad festiva en la comunidad de San Andrés Zautla, perteneciente al Valle zapoteco de ETLA, en los Valles Centrales de Oaxaca. Nos interesa este poblado por dos motivos peculiares: por un lado, pese a haber perdido la práctica de su lengua originaria, podemos observar elementos del pensamiento religioso mesoamericano en sus prácticas festivas y rituales; por otro lado, su fiesta patronal a San Andrés, el 30 de noviembre, es secundaria en cuanto a la importancia religiosa, emotiva y social que le atribuye el pueblo a la fiesta del Caldo de guajolote, en honor al Dulce Nombre de Jesús, el tercer lunes de enero, por lo que tenemos una fiesta central, en el marco de la doctrina eclesial católica, que es secundaria en importancia para los pobladores, respecto a su celebración al Dulce Nombre de Jesús. En las líneas que siguen presentaremos los resultados del trabajo de campo que hemos realizado en la comunidad desde el 2017, centrándonos en dos problemáticas que atraviesan la Fiesta del Caldo en honor al Dulce Nombre de Jesús: la forma de organización de la fiesta por cofradía, que media en las formas de participación y el vínculo entre los pobladores y su celebración; la inversión de los roles en la preparación del caldo y las querellas por la participación como disputas desde el género en la tradición.

Tradición, ritualidad y fiesta

El estudio de caso que presentamos nos aporta elementos para problematizar la configuración de la tradición y su centralidad en la vida de los pueblos indígenas. Las modernas ciencias sociales se han esforzado por hacer a un lado la tradición, como acervo de conocimiento y marco de referencia de la acción del hombre, tratando de minimizar y hasta negar lo tradicional del hombre o estigmatizando la recurrencia de la tradición como lastre para la acción social moderna y el despliegue de la libertad. Lo peligroso es que estos intentos han tomado consecuencias políticas que rehúsan reconocer al otro en su diferencia, imponiendo formas de asimilación del otro a través de la identidad homogénea y, en el peor de los casos, llegando a su exterminio, no inmediato, sino a través de políticas públicas que dificultan el desarrollo de las formas de vida tradicionales o, incluso, las hacen de uso mercantil para obtener ganancias (los tradicionalismos).

Nosotros retomamos la antropología simbólica de Lluís Duch, quien hace espacial ahínco en que el *hombre es un ser tradicional*: requiere de la tradición para habitar el mundo, hacerlo su mundo compartido con otros, lo cual no se realiza desde la nada, sino siempre en función de referentes del pasado. Esto es así porque el hombre es un *heredero*, un ser situado en el contexto de una tradición cultural, lo cual implica algún tipo de participación en el circuito de transmisiones de la tradición a partir de diversos procesos de simbolización.

Como consecuencia del hecho de que el hombre es un <<ser tradicional>>, ha de tenerse muy en cuenta que el acervo de tradiciones que configuran la vida individual y colectiva, constituyen el fundamento para que el ser humano y los grupos sociales puedan tomar posesión del mundo, lo <<cultiven>> y lo humanicen (en algunos casos, lo deshumanicen) (Duch, 2002, p. 16).

Recurriendo al análisis etimológico, uno de los lugares predilecto de Lluís Duch para pensar el *empalabramiento*, nuestro autor resalta dos raíces latinas de la tradición: *tradere*, que apunta a los objetos materiales o inmateriales que se intercambian y; *transmittere* que destaca la dimensión comunicativa de la tradición, como transmisión de saberes en los que participa el sujeto, quien es receptor y codificador del mensaje en los términos de su contexto histórico. En ese sentido, el ser humano está sujeto a la tradición, como heredero que es, pero se constituye como actor o agente que transmite la tradición, que se implica en ella al hacer *presente lo ausente pasado*.

Por consiguiente, resulta evidente que toda tradición consta de una base material (conocimiento, costumbre, léxico, ritual, convencionalismo, etc.) que, en el tiempo y el espacio, se *tras-pasa*, se *trans-mite*, realiza un trayecto desde un <<antes>> hasta el <<ahora mismo>>, y que permanece más o menos idéntica a sí misma a

pesar de las mutaciones y cambios de contexto impuestos por la historia (*tradere*). (Duch, 1997, p. 43).

Nos parece que las reflexiones que realiza Lluís Duch sobre la tradición, a la cual vincula con el “trabajo del símbolo”, son de vital importancia para comprender su persistencia en la vida del hombre, las transformaciones que ha experimentado y los usos que de ella se hacen. Desde esta óptica, se resalta que la tradición es más un asunto del tiempo presente que del pasado. Es decir, que nos situamos en una tradición en el presente, desde la cual articulamos nuestra relación con el pasado y nuestras posibilidades de utópicas de futuro. Porque la cuestión de la tradición es que, a través de sus transmisiones se recrean y contextualizan sus contenidos materiales en el presente y se proyectan los deseos o anhelos de futuro. Por lo tanto, la verdadera tradición es recreación.

Vinculado a la tradición, el “trabajo del símbolo” que ejercitan las mujeres y los hombres de todos los tiempos, siempre será contextual y situacional. Esto es lo que el autor llamará “simbolismos”: al uso y trabajo con símbolos en términos históricos. Lo cual implica que la viveza o la decadencia de los simbolismos, así como su manipulación ideológica o sus usos pedagógico-terapéuticos, dependen de las sociedades: de su forma de organización, de sus intereses y necesidades colectivas abiertas o cerradas a los lenguajes del símbolo. En consecuencia, la religiosidad, como configuración histórica, social y cultural, se realiza como despliegue creativo de la condición estructural del *homo religiosus*: su “capacidad simbólica”. En este sentido, entendemos por procesos de simbolización todas aquellas elaboraciones constantes que las mujeres y hombres realizamos para dar sentido a nuestra forma de ser y estar en el mundo, nuestra relación con la realidad, con los otros (el otro generalizado) y con lo otro (el misterio), por mediación de imágenes arquetipales y símbolos en el seno de una cultura (Durand, 2007), lo cual, desde nuestro punto de vista, articula el dinamismo del imaginario o la interpretación simbólica de lo real (Solares, 2013). En palabras de Lluís Duch, los procesos de simbolización son el resultado del “trabajo del símbolo”: la aptitud que tenemos para poner en participación/conciliación la diferencia sin negar la diferencia, para establecer compatibilidades entre lo irreconocible cercano/lejano hacia una unidad en la diferencia. En resumen, la condición del ser humano como *capax symbolorum* deviene en heredero de un acervo de conocimientos y saberes que constituyen su marco de referencia para la acción y como un ser con agencia, que usa símbolos, los manipula para lo mejor y para lo peor, a fin de alimentar, transformar, incluso destruir, una visión de mundo compartida.

Las transmisiones de la tradición y sus procesos de simbolización tendrán en la fiesta y sus prácticas rituales uno de sus escenarios más potentes y, por lo tanto, de disputa hegemónica. La ritualidad humana, señal inequívoca de la necesaria superación del instinto (Duch retomando a Plessner), se caracteriza por su

periodicidad: es una experiencia temporal que acontece en el espacio, vinculada al devenir del tiempo en la vida cotidiana, donde irrumpen momentos cruciales que se celebran por medio de fiestas. Como escenario de interacción social, los participantes se relacionan entre sí y con la celebración, construyen sentidos de convivencia compartidos y configuran sus acciones y sus emociones en la vivencia de lo sagrado, a través de una “unanimitad de sentimientos” que se manifiestan dramáticamente. De suerte que la ritualidad produce una colectividad afectiva y afectada en su relación con lo sagrado.

No obstante, sociológicamente, podemos entender por *ritualidad* una forma de comportamiento que se despliega en una diversidad de escenarios de la vida del hombre, no necesariamente religiosos. Esto es así porque, sin lugar a duda, el ritual, además de configurar comportamientos, tiene su base en el principio de repetición. En este orden de ideas, consideramos necesario introducir la distinción entre la *rutinización*, propia de la vida cotidiana, y la *ritualidad*, la cual se despliega como una praxis simbólica en la vivencia de lo sagrado. Si bien, la *ritualidad* comparte con la *rutinización* la repetición y la configuración de formas de comportamiento, *la ritualidad* manifiesta formas de pensamiento, creencias y valores que nutren la acción. Esto es así porque los rituales requieren del despliegue de la capacidad simbólica del ser humano que es reflexiva y crítica respecto a su presente, tendiendo puentes creativos y afectivos con el pasado, a través de la tradición. En este sentido, podemos entender que haya rituales seculares y profanos, frente a rituales sagrados. No obstante, el universo de lo sagrado es tan complejo que encontraremos en él rituales aparentemente secularizados.

La fiesta es consecuencia de la ritualidad humana. Las fiestas son contextos lúdicos que irrumpen en el devenir de la vida cotidiana: ya sea con motivos sagrados o profanos, los hombres hacen una breve pausa en sus rutinas diarias para reunirse y celebrar algún acontecimiento relevante para la vida de alguien, del grupo, de la colectividad, de la comunidad o sociedad en general. Las fiestas cumplen esa función de encuentro con los otros próximos, de convivio, incluso con los ajenos al grupo que en el momento de la fiesta participan de la colectividad. Pero, sin lugar a dudas, las fiestas también son espacios de conflicto y de relaciones de poder, por los diversos intereses en su realización que van más allá del (re)encuentro, pues una fiesta siempre implica un gasto, al parecer un “gasto inútil”, un gasto por gusto, pero también por prestigio y reconocimiento.

Las fiestas, en especial las fiestas religiosas que son las que nos interesan, entretejen una serie de prácticas que se realizan desde prever el cumplimiento de la fiesta, es decir, asegurar su continuidad, su organización, los preparativos o la ritualidad que anticipa el día fuerte de la celebración, los participantes y las acciones que realizan en los procesos rituales de la fiesta, así como la rendición de cuentas al finalizar, que generan una suerte de vigilancia colectiva que convive

con forma institucionalizadas de la organización (Iglesia, municipio, titulares o principales de la fiesta). Por ello, nos interesan dos dimensiones en el estudio de las fiestas: los procesos de organización social para su realización y el sentido profundo de la fiesta a partir de los simbolismos que se movilizan y que orienta su realización y hasta su organización. En el contexto de la fiesta, los símbolos remiten más allá de los significados formalizados en la vida cotidiana, revelan su potencia vinculante con lo sagrado a través de una serie de prácticas rituales realizadas por los participantes, en las que incluso los asistentes no son meros espectadores, sino participantes activos que viven en la fiesta la experiencia con lo sagrado.

Esta vinculación de las prácticas rituales en la fiesta nos ha llevado a plantear el concepto de *ritualidad festiva*, el cual entendemos como el contexto de interacción social festivo en el que las prácticas simbólicas toman forma y contenido a través de las cadenas significativas que conforman el culto, en su vínculo con la tradición, el ritual como la expresividad de la capacidad simbólica del hombre, y el rito como las acciones concretas y materiales en el ritual. Dicho de otra forma, la fiesta es el contexto de la vivencia de lo sagrado en el que se despliegan las acciones rituales y los ritos de un culto, como resultado de la *ritualidad* del ser humano, la cual está presente a lo largo de su existencia en diversos contextos prácticos (sagrados, profanos y/o seculares), no obstante, la diferencia entre cada uno radica en los símbolos que reactiva, en lo usos que se les da y en las consecuencias que de ello se deriva.

Consideramos importante recalcar que la vivencia de lo sagrado, a través de las prácticas de la *ritualidad festiva*, no es la negación de la vida cotidiana rutinaria, incluso no sólo son dos planos diferenciados de la vida en sociedad, sino que la existencia de uno requiere del otro. La vida cotidiana, en la que se lleva a cabo la reproducción de la sociedad, donde opera el conocimiento de sentido común para las interacciones y visiones del mundo, posibilita los espacios temporales de reflexión sobre el devenir de la sociedad, para poner en paréntesis y cuestionar su curso, su ritmo, su rumbo, por la mediación de otras experiencias que movilizan los simbolismos aparentemente ocultos, en espera, acechantes a intervenir en la transmisión de las tradiciones que tiene lugar como comunicación de la memoria colectiva durante las fiestas. Nos dice Bolívar Echeverría:

Por esta razón, la cotidianidad humana solo puede concebirse como una combinación o un entrecruzamiento muy peculiar del tiempo de la rutina, es decir, del tiempo en el que todo acontece automáticamente, en que el cumplimiento del código es ciego, por un lado, y el tiempo de la ruptura, por el otro: el tiempo del juego, de la fiesta, del arte. Si no hay una peculiar combinación, en mayor o menor escala, en toda una vida individual, en un año o en un mismo instante, de estas dos versiones del tiempo cotidiano; si no hay una combinación de la rutina con la ruptura de la rutina, no existe propiamente una cotidianidad humana. (Echeverría, 2003, p. 91).

Queda indagar la forma en que persiste y se manifiesta la función social de la *ritualidad festiva*, como articulación simbólica de la expresividad del ser humano y como transformadora de la experiencia medida frente a la realidad en nuestra sociedad actual, en su vínculo con la memoria y la tradición, pero también en un contexto de transformación de la ritualidad y su sustrato teatral en su vínculo con lo sagrado, incluso en los contextos que incitan a una degradación de lo simbólico.

La fiesta del Dulce Nombre de Jesús en San Andrés Zautla

San Andrés Zautla se encuentra en el Valle de Etna, en la región de los Valles Centrales de Oaxaca, que históricamente se desarrolló como un sistema de aldeas liderado por el asentamiento de San José el Mogote, desde la etapa Tierras Blancas (1400-1150 a.C.), San José (1150-850 a.C.), hacia la fundación de Monte Albán, alrededor del 500 a.C. San Andrés Zautla forma parte de las localidades que conformaron la ruta histórica hacia la región de la Mixteca, también conocida como “Camino real”, trayecto que recorrían zapotecos y mixtecos desde antes del arribo de los españoles a Oaxaca y durante la colonia, senderos que trazaron la movilidad intrarregional e interétnica de la zona, de la que resultan intercambios e influencias culturales, además de económicos, entre las dos etnias mayoritarias de Oaxaca. Actualmente, la zona está atravesada por la carretera de cuota hacia Puebla y la Ciudad de México.

En el proyecto de evangelización que emprendieron los dominicos en la zona, fue asignado San Andrés Apóstol, el apóstol del oriente, como santo patrón de Zautla, cuya celebración conmemora su muerte en el santoral cristiano, el 30 de noviembre.³ No obstante, los pobladores nos indicaron que la celebración del Dulce Nombre de Jesús es la festividad más importante del pueblo, por encima de su fiesta patronal a San Andrés. ¿En qué radica la diferencia de importancia que atribuyen los zautlecos a sus fiestas? La celebración a Jesús de Nazaret a través del Dulce Nombre de Jesús destaca dos cuestiones interesantes en torno a su culto: la figura del Niño Dios, lo cual se vincula con la infancia de Jesús, y el nombre de Jesús, llamar al hijo de Dios por su nombre; en otras palabras, en el culto al Dulce Nombre de Jesús se articulan las simbólicas de la infancia y el lenguaje en torno a El Salvador. Nos llama la atención que, en nuestra

³ La historia sobre su muerte es peculiar. Fue capturado y condenado a ser crucificado por el gobernador romano Aegeas o Aegeates, en Patras de Acaya (antigua provincia romana en Grecia). Pero el Apóstol Andrés se negó a ser crucificado como Jesús en una cruz latina, a fin de evitar cualquier comparación con su martirio. Por esa razón, se le crucificó en una cruz en forma de X o “cruz aspada”, conocida en la actualidad como “cruz de San Andrés”. Tampoco fue clavado a la cruz, como Cristo, sino atado, por lo que su martirio se prolongó por dos días durante los cuales el Apóstol no dejó de predicar. Su muerte ocurrió finalmente el 30 de noviembre del año 60 d. C., y esa fecha se celebra la fiesta del santo desde que San Gregorio Nacianceno estuvo al frente de la Iglesia de Constantinopla, en 381 d. C.

indagatoria, el Dulce Nombre de Jesús no aparece como una advocación del Niño Dios, ni de Cristo, es decir, que no es reconocido como una manifestación de uno ni del otro, sino que, su culto refiere a atributos o características de la divinidad: la infancia y su nombre

Por otra parte, Para la Iglesia católica, “oficialmente” el día de la celebración del Dulce Nombre es el 3 de enero, pero comienza el festejo desde el uno del mes; también exhortan a su celebración en la octava de la Epifanía, es decir, 8 días después del 6 de enero, el 13 de enero. La Fiesta del Dulce Nombre de Jesús, tal como la establecieron en San Andrés Zautla, se celebra el tercer lunes de enero o el penúltimo lunes de enero, lo cual se enmarca en la celebración eclesiástica de la octava de Epifanía, pero no coincide del todo, incluso puede llegar a ser una semana después. Además, destaca que la fiesta en Zautla es en lunes, mientras que la Iglesia propone el domingo como día de la celebración. Esto implica que en el poblado haya una fiesta “oficial” el domingo, en el marco de la Iglesia Católica, y la del lunes que es considerada como la “fiesta del pueblo”, la cual nombran la “Fiesta del Caldo” en honor al Dulce Nombre. Así, podemos entrever que en la voluntad del poblado, el culto al Dulce Nombre va más allá de los márgenes establecidos por la institución eclesial y sus procesos de evangelización, por lo que las imágenes de sentido, las *expresiones míticas* que motivan la ritualidad festiva en torno a esta celebración requieren de una búsqueda de los elementos del pensamiento local que se encuentran, enriquecen y confrontan con el pensamiento cristiano Occidental.

Formas de organización de la ritualidad festiva en San Andrés Zautla

A partir del trabajo de campo que realizamos en el poblado, nos percatamos que la forma de organización de la fiesta impacta en las prácticas que configuran el culto a estas dos imágenes religiosas: la fiesta patronal se realiza a través de una mayordomía, en tanto que la fiesta del Dulce Nombre se lleva a cabo por medio de la cofradía del mismo nombre. En el Archivo Histórico del municipio se encuentran documentos que registran las primeras devociones y sus formas de organización. Destaca que todas iniciaron en la forma de cofradías y transitaron al patronazgo individual, es decir, mayordomías. ¿Qué es una cofradía? ¿Cuáles fueron sus funciones durante la Colonia? ¿Cómo se relaciona y distingue de la mayordomía? ¿Cómo explicar la persistencia de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús en Zautla y porqué la fiesta patronal se organiza por mayordomía?

La cofradía es una corporación religiosa que fungió en la Colonia como núcleo de asociación y redes personales, “consiste en una agrupación de fieles, organizados en torno a la Iglesia católica, con base en ciertos patrones de disciplina y conducta, cuyo fin es satisfacer sus necesidades espirituales

principalmente, y materiales en segundo plano. Las asociaciones de este tipo fueron hermandades, en el sentido de que sus integrantes tenían vínculos casi familiares y se ayudaban mutuamente, y debían estar aprobadas por la Iglesia y la Corona” (Mejía, 2014, p. 15). Las necesidades que menciona la autora son interesantes y hasta complementarias, en la medida en que fue mediante las cofradías que se instituyó el culto, su organización y, en buena medida, la devoción a diversas figuras sagradas del catolicismo, a la para que a través de las cofradías se generaron mecanismo para la seguridad social, en términos de su satisfacción colectiva, “al principio se establecieron como asociaciones de fieles que ayudaron a evangelizar a la población, junto al clero regular; después diversificaron sus fines y mantuvieron una estrecha relación con el clero secular, al cumplir la función de introducir el culto hacia advocaciones propias de los españoles” (Mejía, 2014, p. 16-17).

Los miembros de las cofradías eran denominados “cofrades”, pertenencia que quedaba establecida por una “patente”, donde se indicaban las obligaciones entre las partes, y aportaban una limosna mensual llamada “cornadillo”, con lo que se conformaba un fondo de la cofradía destinado a realizar sus funciones principales: las ceremonias religiosas y las obras de caridad. Además, algunas cofradías eran dueñas de tierras, ganado y casas que también formaban parte de ese fondo. En otros casos, fungían como fondos de préstamos y con los réditos se solventaban los gastos de sus funciones. ¿Quiénes formaban parte de las cofradías en la Nueva España durante el S. XVI? Todo indica que fueron agrupaciones de los españoles a su llegada a América, pero ¿los indígenas podían pertenecer a las cofradías? Más aún, sobre la función evangelizadora de estas corporaciones ¿fue la misma en todo el territorio? Si retomamos el análisis de Robert Ricard (1933) sobre la evangelización como un proyecto ambiguo, de alcances diferenciados y que se gestó desde los centros urbanos ¿qué factores incidieron en la conformación, desarrollo e impacto de las cofradías entre las comunidades indígenas? Establecidas en el continente recién conocido, señala Mejía, las cofradías tuvieron su auge entre los S. XVII y XVIII, una vez que se recuperó la población indígena, alrededor de 1650. Una forma de organización del culto, y de control social, impuesta en los pueblos indígenas, que adoptaron y moldearon según sus intereses y necesidades, es decir, se apropiaron de las cofradías y les dieron forma, a tal grado que es posible pensar que las cofradías ejercieron un contrapeso en la defensa de las tradiciones locales y de los bienes de los pueblos.

Proponemos pensar las cofradías como una suerte de grupos sociales que desempeñaron el papel de “estructuras de acogida” durante la transición social de la época precolombina hacia la formación de la Nueva España, tanto para españoles como indígenas, bajo distintas dimensiones: en cuanto a las relaciones de parentesco y filiación vecinal, barrial, gremial o comunitaria (*codescendencia* y *coresidencia*) por las que se formaban los grupos y orientaban la participación

de sus miembros, las cuales estaban ancladas al territorio como fuente de identificación y cohesión social; en sus funciones religiosas, promotores de la evangelización y encargadas de la organización y realización del culto (*cotrascendencia*), el cual estaría anclado a los ejercicios de poder político por parte del virreinato y la Iglesia, así como a los manejos de las riquezas de los pueblos (monetarias, en especie, como tierras, animales, inmuebles y su producción).

Así, las cofradías se articulan en la tensión por el control hegemónico de los bienes materiales y espirituales en la Nueva España, confrontación en la que también participan las luchas por los grados de autonomía de las Repúblicas de Indios, en sus tierra, en su producción y en sus imaginarios, generando los mecanismos de transmisión de las tradiciones que alimentaron los procesos de simbolización en sus fiestas, incentivado en buena medida por la Iglesia, que pasaría a tratar de regular el fervor festivo y la espontaneidad del juego que salía de su control hacia finales del S. XVIII. En ese sentido, las cofradías habían fungido como escenarios de resistencia ante el dominio hegemónico español, tanto en materia religiosa, como en la protección de los bienes y producción que usufructuaban las autoridades coloniales. Quedaría pensar en la hipótesis en torno a las cofradías como una suerte de organizaciones en la pugna por la autonomía de las Repúblicas de Indios ante el control de la Corona.

A finales del S. XVIII comienza una política de mayor control sobre las cofradías, tanto en Europa como en la Nueva España: en España fueron suspendidas las asociaciones que no tuvieran el reconocimiento de la Corona o de la Iglesia, en tanto que, en la Nueva España, en 1775 se decretó que el Virrey tendría a su cargo la administración de los fondos de las cofradías. Muchas cofradías desaparecieron, algunas se conservaron y otras sobrevivieron en la forma de mayordomías, es decir, mediante el gasto individualizado para la realización de las fiestas, pero sin cumplir las funciones de préstamos ni obras pías o de seguridad social. En este contexto, advierte Pedro Carrasco que en el S. XVIII se experimentó un empobrecimiento generalizado de los pueblos indígenas, tras el aumento del control y la exigencia de contribuciones a la Corona a través de la explotación en las haciendas, lo que impactó en la reducción de las fiestas por los altos costos que implicaban para los devotos, a lo cual habría que sumar la reducción de los fondos de las cofradías, hasta su extinción. Por lo que fue un momento de transición en las formas de organización de las prácticas religiosas, marcado por los embates a la propiedad comunal de la tierra que se orquestó tras la Independencia y se consolidó con la secularización en la Reforma.

¿Qué sucedía como las formas de organización del culto en Oaxaca? Si bien, como señala K. Mejía, las cofradías tuvieron su auge entre los S. XVII y comenzó su decadencia hacia finales del S. XVIII. Por su parte, John K. Chance y William B. Taylor apuntan que, en Oaxaca, la mayoría de sus cofradías surgieron en el S.

XVIII, en el contexto de mayor vigilancia gubernamental hacia las cofradías y de los inicios del proceso de secularización en México y mencionan:

De origen más reciente, modestamente sustentadas, sin edificios propios y destinadas a mantener a la iglesia de la parroquia y al sacerdote del pueblo, estas cofradías de Oaxaca ofrecen un contraste con las hermandades de la región central de Jalisco y su combinación de hospital y capilla. Si bien en Oaxaca las cofradías eran pobres y no operaban tanto como institución del pueblo, las cajas de comunidad, en cambio, sí eran impresionantes, pues contaban con tierras de cultivo trabajadas por todas las familias, y con cofres comunitarios que contenían cientos, y a veces hasta 1000 pesos en efectivo reunidos con el producto de la renta de edificios y tierras y con las contribuciones anuales de los tributarios (Chance y Taylor, 1987, p. 10).

Así mismo, la figura del mayordomo cobró relevancia a finales del S. XVIII. Si bien, esta figura ya existía al interior de las cofradías, era electo anualmente y sus funciones eran administrar los bienes de la asociación y ejercer los gastos de las fiestas con el fondo de la cofradía. Si dicho fondo no era suficiente, el mayordomo se encargaba de aportar lo restante a través de dos mecanismos: con sus propios recursos o haciendo colectas entre los cofrades y gente del pueblo, con lo que observamos que su función no se limitaba a sufragar las fiestas sino a asegurar que se realizaran con el medio que fuese. Para los autores, la centralidad que fue cobrando el mayordomo responde a la formación tardía de las cofradías en Oaxaca, a sus condiciones de pobreza y precariedad, además “parece ser que las razones inmediatas para establecer el patronazgo individual en esta región no fueron tanto las ideas autóctonas de reclutamiento elitista o de redistribución de bienes dentro del pueblo, sino la presión ejercida por los sacerdotes seculares para mejorar el mantenimiento del culto y las políticas administrativas que prohibían la contribución comunitaria” (Chance y Taylor, 1987, p. 13).

Las hipótesis y argumentos de los autores que hemos presentado ¿cómo nos orientan en la lectura de la organización del culto en San Andrés Zautla? La información que encontramos en los archivos municipales de Zautla cobra relevancia en dos sentidos: al señalar que efectivamente la cofradía del Dulce Nombre de Jesús tiene su origen, al menos su registro más antiguo, en el S. XIX, específicamente en 1814. Lo cual concuerda con la hipótesis de Chance y Taylor, lo que a su vez nos permite problematizar las estrategias para la supervivencia de esta cofradía de origen tardío, en un contexto hostil para estas formas de organización social del culto, así como su relación con el sistema de cargos (recordando que Zautla transitó al sistema de partidos en la década de 1980, pero que mantiene formas de apoyo comunitario). Por otro lado, encontramos un registro más amplio de las cofradías del pueblo desde finales del S. XVII, con la cofradía del Santísimo Sacramento y la Virgen del Rosario, incluida la cofradía de la fiesta patronal y concluyen sus operaciones a finales del S. XIX, lo cual se vincula con los argumentos de K. Mejía donde podemos ubicar la formación de

las cofradías en el contexto histórico de su auge, pero en un contexto de precariedad propio de la región.

No tenemos datos sobre la situación particular de la caja del pueblo, pero consideramos que la recurrencia de las cofradías en este periodo en el poblado es un indicativo de la relación entre ambas instituciones, que les permitió llevar a cabo sus funciones tanto administrativas como religiosas a finales del S. XVIII. El trabajo de Asunción Lavrin sobre las cofradías en Oaxaca, a partir del reporte del obispo Antonio Bergoza y Jordán, de 1802-1811, nos arroja mayor luz al respecto. A diferencia de Chance y Taylor, quienes además se centran en el caso de la Sierra Norte, el reporte que maneja A. Lavrin refiere a un aproximado de 785 cofradías, la mayoría de ellas en la región de la Mixteca: Teposcolula y Coixtlahuaca con 235 cofradías; Miahuatlán, en la Sierra Sur, con 109 cofradías; Yautepec y Pochutla, en la Costa, con 81 y 58 cofradías cada una; mientras que en los Valles Centrales se presentaba el menor número de cofradías, en las zonas de Teotitlán, en el Valle de Tlacolula, y en el Valle de Etla, donde se localiza San Andrés Zautla.

La autora concuerda con las ideas de Chance y Taylor en torno a la progresiva pérdida de la organización comunitaria de las fiestas e incluye el factor de la cercanía a la ciudad capital, es decir, la urbanización y la forma de vida urbana que impacta en la cohesión social de los pueblos que la rodean, lo cual explicaría la carencia de cofradías en los Valles Centrales, no así en otras regiones, como la Mixteca. Para la autora, un factor económico determinante en la pervivencia de las cofradías es la agricultura, la ganadería y, para el caso de la Mixteca y la Sierra Sur, la producción de grana cochinilla. Recordemos que San Andrés Zautla, localizado en el Valle de Etla, se encuentra en lo que fue conocido como el “camino real” hacia la Mixteca, es decir, es un poblado en el umbral entre la región mixteca y los valles zapotecos, por lo que era un lugar de tránsito de los productos que se intercambiaban intrarregionalmente. Esta posición pudo ser un factor importante en la pervivencia de sus cofradías, tal como se presentaban entre sus vecinos mixtecos, con una mayor bonanza económica al respecto. Aunado a que, el registro histórico que tenemos sobre la cofradía del Dulce Nombre de Jesús refiere a la dotación de tierra para el culto, la cual administraría la cofradía y que, registra la autora, podía ser trabajada por el mayordomo a fin de obtener fondos para la asociación.

Huelga decir que en el poblado hay un Comité del Culto Religioso que pertenece al gobierno municipal, elegido por el presidente municipal, por lo que la organización de las fiestas pasa por diversas figuras de poder: la iglesia, el municipio y los principales de la fiesta (mayordomos y cofrados). Por otro lado, participar en las fiestas como mayordomo o cofrade no es un requisito para acceder a un cargo cívico en el municipio, pero opera como poder fáctico, en la medida en que el pueblo acepta y reconoce la capacidad de los funcionarios del

gobierno municipal a partir de su participación en las celebraciones religiosas, al grado de escuchar críticas al presidente municipal sobre su incapacidad para gobernar el pueblo “porque no lo conoce, porque nunca ha participado en las fiestas”.

Los procesos de simbolización en la Fiesta del Caldo

La cofradía del Dulce Nombre de Jesús es un grupo de personas sin relaciones de parentesco necesario que presentan su voluntad a las autoridades municipales durante la fiesta de las elecciones, en agosto. Así, esta cofradía tiene la característica de ser una asociación de fieles que renueva a sus miembros cada año, lo que permite una mayor circularidad de los integrantes, pero también corre el riesgo de no asegurar una participación constante que garantice la realización de la fiesta, situación que ya se ha presentado en el poblado, no por falta de interés o vocación, sino por falta de recursos para solventar los gastos que implica fungir como alcalde, fiscal, secretario y cofrados.

En la fiesta de las elecciones, en agosto, el proceso de simbolización central lo realizan las familias que tiene la intención de formar parte de la cofradía: llegan al municipio, a temprana hora, a presentar al cofradito o cofradita, quien es el o la titular de la celebración: pues la fiesta está dirigida a los niños y el Niño Dios. Al presentar su voluntad y anotarse como parte de la cofradía de ese año, llevan una imagen de guajolote a la usanza de las que se utilizan en el baile del guajolote durante los días de la celebración. El primero que llega será el alcalde de la cofradía, quienes le siguen serán el fiscal y el secretario. Una vez asignados esos roles, los siguientes serán los cofrados, ayudantes de los cofrados o cofrados auxiliares, distinción que opera en torno a los gastos y trabajo en los preparativos de las fiestas. Si llegase a faltar gente para la cofradía, tras la fiesta de las elecciones, los tres roles principales de la cofradía tienen el encargo de buscar a quienes serán los cofrados ayudantes o auxiliares, a fin de repartir los gastos y la participación.

El tiempo fuerte de la fiesta es en enero. Los preparativos se concentran el fin de semana previo al tercer lunes de enero que es el día de fiesta. El viernes se llama al recibimiento de la banda de música que ha contratado la cofradía. De allí se dirigen a la misa de calenda, es decir, la misa que inaugura y comunica el inicio del periodo festivo. Al concluir, por la tarde, se lleva a cabo la calenda de flores: un recorrido, bailando y tomando, por las calles del pueblo, donde las mujeres portan canastas adornadas con flores. Por la noche, se convoca a la calenda de luces: de nueva cuenta se recorre el poblado con música, danza y bebidas, pero en esta ocasión las flores de las canastas de la tarde son remplazadas por velas. Al finalizar, en el municipio, se presentan los miembros de la cofradía ante las

autoridades municipales con una *guelaguetza* que consiste principalmente en mezcal y curados. Se queman juegos artificiales en la explanada del municipio.

Desde el sábado comienza la preparación del caldo de guajolote. Ese día, por la mañana, en la Tierra del Niño, asisten los pobladores de Zautla y de los pueblos vecinos a llevar su *guelaguetza* o *guez*, su ayuda para la fiesta: guajolotes y alcohol. Es un acto ritual de solidaridad con los cofrados que son los titulares de la celebración, pero que indica la apertura a la participación de la población en general, incluso de no lugareños. Durante todo el sábado se presentan los guajolotes a los cofrados y entre todos los asistentes matan y limpian a los guajolotes para ser cocinados: se les quitan las plumas, se les limpian y separan las entrañas. Es una actividad de trabajo muy pesado en la que participan niños, niñas, adultos, ancianos, pero también de algarabía y juego en el que se consume mucho alcohol. En paralelo, las cocineras tradicionales del pueblo preparan las grandes cacerolas con los alimentos para los asistentes: sopa de pasta, verde de res, tortillas a mano y chocolateatole, porque el trabajo es extenuante y concluye ya por la tarde, dependiendo de la cantidad de guajolotes que se colecten (alrededor 300 guajolotes).

El domingo es el baile del guajolote: se reúnen en la iglesia los cofrados, sus invitados y el pueblo en general, donde se oficia la misa de mañanitas al Dulce Nombre de Jesús a las 5 de la mañana; de allí salen a recorrer las calles del pueblo bailando con sus figuras de guajolotes hechas de papel o flores que sostienen en palos de carrizo, así como con guajolotes vivos, hasta llegar al centro del pueblo. Finalizan con un desayuno organizado por la cofradía. Por la tarde, se reúnen en la Tierra del Niño para la carrera de caballos y burros, cuyos premios son gallinas y guajolotes. Allí mismo están desde temprano las cofradas y sus ayudantes preparando los elementos del caldo, el recaudo, bajo las indicaciones del cocinero tradicional del caldo de guajolote y sus ayudantes. Las mujeres se retiran por la tarde-noche, en el momento fuerte de la preparación que efectúan los hombres durante toda la noche, pues mencionan que el caldo es voluntarioso y si se queda solo, se amarga en descontento, por lo que los hombres trasnochan de domingo a lunes cuidando el caldo.

El lunes, a las 6 de la mañana es otra misa de mañanitas al Dulce Nombre. Al medio día, es la misa de consumación y cambio de varas: en ella se presentan los miembros de la cofradía de ese año para entregar las varas, por las que se representa su papel (función de autoridad y poder) y compromiso con la fiesta, a los cofrados nuevos, quienes se presentaron en la fiesta de elecciones en agosto: el intercambio es entre los cofraditos y cofraditas, que son acompañados por sus familias. Después de la misa, las autoridades municipales, eclesiales y los cofrados hacen el recorrido de la iglesia hacía la Tierra del Niño, donde ya está colocada la carpa, los tablonés y las sillas que esperan a los más de 500 asistentes. Detrás de las autoridades van todos los cofrados salientes y los nuevos cofrados

que llegan bailando con sus guajolotes. Desde la cocina se empiezan a servir los platos con el caldo para los niños y niñas, los primeros en comer. Una vez que se ha repartido a todos los pequeños, entonces se reparte a las autoridades y el grueso de la población. Con la descripción somera que presentamos, podemos observar que la fiesta del Dulce Nombre de Jesús está compuesta por diversos procesos rituales que inauguran su ciclo festivo, para la preparación de la fiesta desde agosto hacia el inicio del año. Por cuestiones de extensión, no ahondamos en cómo se relaciona con la fiesta patronal, sólo apuntamos que ambas celebraciones se localizan en la liminalidad del tiempo hierofánico del final e inicio del año: en el momento de la muerte de la naturaleza hacia su renacimiento, del desgaste del tiempo hacia su renovación.

Género y tradición en la Fiesta del Caldo

En las prácticas festivas de San Andrés Zautla nos hemos encontrado con la relación masculino-femenino en las formas de participación y como inversión ritual en el performance de la Danza de Jardineros.⁴ En ese complejo enramado de imágenes arquetípicas y estructuras simbólicas se configura la identificación de lo femenino y lo masculino hacia la identidad de género sancionada, acogida y reconocida colectivamente en torno a una serie de avatares que potencian o merman los procesos de individuación del hombre o masculino y de la mujer o femenino, y sus múltiples interacciones, bajo las condiciones de raza, etnia, clase, orientación sexual y edad, en el contexto de las dinámicas culturales del “sistema sexo-género” que, además, está atravesado por relaciones de poder y dominación. A partir de esto ¿cómo comprender las formas de participación y acceso diferenciadas por género en las prácticas de la ritualidad festiva zapoteca de Zautla? ¿Cuál es la relación entre el género y la tradición en el contexto de las fiestas de una comunidad zapoteca en la actualidad? ¿Es posible que esto impacte en la vivencia cotidiana, en la compleja relación entre lo sagrado y lo profano? ¿Puede ser la fiesta un lugar de cuestionamiento para la recreación de las tradiciones a partir de las posiciones/roles de género?

En la Fiesta del Caldo, en tanto escenario de interacción social, se configuración la identidad de género desde las tradiciones religiosas, cuyos procesos de simbolización giran en torno a la preparación del caldo de guajolote para la comida ritual del poblado. Dentro de las actividades de los cofrados tienen que buscar al cocinero tradicional del caldo de guajolote, el “caldero”, y a las cocineras tradicionales que le apoyarán con la comida de los días aledaños a la

⁴ En esta danza no hay participación femenina, los hombres representan a la mujer. Dicha danza, nos explican los danzantes, es una burla a la “Conquista” entre españoles e indígenas, en la que se representa la confrontación entre ambos bandos. En la distinción de género, por la vestimenta, está el marcate de los bandos en confrontación: los hombres son los españoles que triunfan, las mujeres son los indios derrotados.

celebración principal. Tenemos un esquema de participación por género en torno a la fiesta: los cocineros que preparan el caldo principal y las cocineras que preparan la comida de los días de acompañamiento. Llama la atención que el cocinero principal sea un hombre y un grupo de hombres que lo auxilian, y no una mujer, por lo que se presenta una suerte de inversión de los roles de género en la práctica alimenticia, que en este caso es ritual.

Pero, a diferencia de la celebración patronal, durante esta fiesta se ha suscitado una disputa por la participación y asistencia que impactó en la transformación de la tradición. En nuestra descripción de la fiesta hemos señalado la centralidad de los niños que son el motivo de la celebración. Asisten las familias con sus cofraditos o cofraditas para presentar su intensión. No obstante, esta es una situación reciente. Las mujeres y las niñas estaban excluidas de la fiesta. “Anteriormente a la fiesta del Dulce Nombre de Jesús sólo asistían hombres, a todo: cofrades eran hombres, cofraditos eran hombres, quienes iban a comer el caldo, eran hombres, había mucho machismo, yo pienso que era eso, que nada más quien debía hacer honor son hombres. Posteriormente como en 1920, ya empezaron a entrar las mujeres: primero como ayudantes y después como cofrades. Pero ahora ya son aceptadas. Todavía en 1960 eran puros hombres” (Doña Gregoria) y complementa Don Filemón que también se incorporó la participación de las niñas como cofraditas, es decir, como titulares de la celebración.

En la década de los 80’s, las mujeres manifestaron su inconformidad por ser excluidas de la comida ritual, cuando ellas eran parte de la organización de la fiesta. Esta fue una querrela que se discutió entre los cofrados de ese entonces, los cocineros tradicionales del caldo y algunos pobladores interesados en la continuidad de la tradición, principalmente personas que habían sido cofrados con anterioridad. El argumento central fue la importancia de la infancia en la celebración y el papel de la madre que estaba ausente en la misma, lo cual contrastaba con su importancia en la cotidianidad. En las entrevistas con algunos de los cocineros tradicionales, ya ancianos, que estuvieron cerca de esa querrela, nos comentaban que la preparación del caldo es muy cansada y agotadora, porque se lleva a cabo durante dos días, pero el momento fuerte, decisivo, es en la noche. De esta forma, caracterizan la preparación del caldo como una actividad masculina, no así la comida de acompañamiento, donde vemos cómo son replicados los roles de género heterocentros. Dicha diferenciación en la participación estaba fuertemente relacionada con el acceso a la fiesta: los hombres que hacían el caldo para el día principal de la fiesta, podían acudir al terreno del niño para la comida ritual; las mujeres que apoyaban en los días de acompañamiento se quedaban en las casas de los cofrados. En este caso, tenemos una fiesta cuyo motivo de celebración son los niños, en la imagen del Dulce Nombre de Jesús, donde el cocinero tradicional del caldo es un hombre que

congrega a un grupo de apoyo para la preparación, a quienes transmite el conocimiento tradicional del caldo; mientras que las mujeres, cocineras tradicionales, realizan la comida de los días previos a la fiesta y no pueden acceder a la celebración principal en el terreno del niño. Lo que las mujeres pedían era acceso a la fiesta, que también era suya, más no sustituir a los cocineros tradicionales.

Así, se acordó el acceso de las mujeres a la comida ritual, la posibilidad de ser cofradas titulares, lo cual es muy importante porque tradicionalmente, durante la fiesta de las elecciones para formar la cofradía de cada año asiste la familia nuclear: padre, madre e hijo a presentar su voluntad y al cofradito, al niño. Al transformarse la fiesta, las mujeres que son madres solteras pueden ser cofradas y, si lo desean, estar acompañadas de algún familiar, hermano, padre o tío, principalmente, pero también puede ser un amigo o vecino. En la actualidad, las cocineras y mujeres de la cofradía apoyan en la preparación, principalmente para limpiar los guajolotes y picar los vegetales, el recaudo. Apoyan durante el día, alimentando a los hombres que participan en la preparación del caldo y se retiran en la noche, cuando es el trabajo fuerte de los hombres, quienes trasnochan cuidando el caldo porque si se deja solo y se calienta de más, se puede llegar a amargar. Entonces, a partir del cuestionamiento a la forma tradicional de celebración desde los roles de género en el contexto festivo, que no son los habituales durante la vida cotidiana (los cocineros tradicionales sólo preparan el caldo para el día de la fiesta, sólo ese día se invierten los roles de género habituales en la preparación de la comida) se suscitó una reorganización en las formas de participación de los pobladores en la fiesta, apelando al papel de la mujer en su relación con los niños pero también su apoyo en el trabajo de los hombres.

CONCLUSIONES

La pervivencia de las fiestas y sus procesos de simbolización tienen en la tradición, en su relación con la memoria, un acervo de conocimiento común, estructural e histórico, es decir: una unidad de sentido (arquetipal) cuyas manifestaciones, fenómenos o hechos están sujetos al cambio social, a la selección entre el recuerdo y el olvido en el que se ejercita la agencia de las generaciones que se forja desde los lenguajes del símbolo: en la oralidad, en la escritura, en el movimiento, en el ritmo, en la textura y los sabores, los caminos para la transmisión de sus contenidos que suscitan la experiencia colectiva de lo sagrado.

Nosotros partimos de la experiencia de los actores y sus ejercicios de *empalabramiento*, es decir, poner en palabras su realidad, en la que comunican su cosmovisión y se narran en el mundo. Palabras que van más allá de la escritura y la oralidad, que se articulan en el movimiento y los sentidos, en las emociones y los afectos, en los silencios, risas y llantos. Así, comprendemos que los indígenas reconocen su práctica religiosa como católicos; no sólo como receptor pasivo de la evangelización y sus momentos históricos, sino, principalmente, como pertenencia e identificación a través de su participación en las diversas formas de organización del culto (iglesia, parroquia, cofradía, mayordomía), donde expresa su devoción al santo patrón y a las manifestaciones marianas, respeta y/o confronta la autoridad del párroco; pero al mismo tiempo, no sólo de forma complementaria, sino tangencial, es un ser politeísta, participa de otro sistema de creencias y prácticas con sentidos que apuntan a lo común estructural, “su religión es un ritualismo propiciatorio que tiene que ver con todos los actos de la vida familiar, la salud y la muerte, la actividad agrícola (por lo tanto la meteorológica): la comunidad más que la persona es lo que existe como realidad compartida, los muertos siguen presentes. El solar de la comunidad es lo sagrado por antonomasia, no un Dios abstracto que está en un inconcebible cielo” (Lafaye, 2011: 15).

Pudimos conocer que, para los zautlecos, participar en la cofradía implica un contexto de interacción social micro, al interior, en el contexto amplio que configura la organización de la fiesta, con las otras figuras de poder, participantes e invitados, es decir, en la relación amplia con el pueblo y las expectativas que se generan en el cumplimiento. La comunicación entre los miembros de la cofradía, según sus roles internos, es crucial. Sí a eso sumamos que los cofrados requieren del apoyo de otras personas para hacer el seguimiento de las diversas actividades y preparativos que se realizan de forma simultánea en diversos espacios, crece la complejidad organizacional y comunicativa, por lo que no se está exento de conflictos y desacuerdos. No obstante, el fin común, que es la fiesta como manifestación de la devoción al Dulce Nombre, así como un sistema de intercambio de alimentos interno entre los cofrados, aminora las confrontaciones y genera un espacio de negociación y conciliación entre sus miembros. Dichos intercambios pueden realizarse sólo por el compromiso implícito, pero aunque sea a disgusto y más por presión social, se mantienen las relaciones de solidaridad entre los cofrados. El quiebre se genera con la ausencia de intercambios, pero hasta el momento no se ha presentado. Con muchos cofrados no se tiene parentesco, ni amistad, pero en la cofradía “se conoce a la gente”.

Finalmente, la relación entre el género y las formas de participación en la ritualidad festiva de los pueblos indígenas, nos invita a pensar la dinámica histórica de las cosmovisiones que nutren las tradiciones y la tensión que se genera entre la dualidad femenino-masculino en el núcleo duro del pensamiento

religioso mesoamericano, contextualizado en la situación histórica del género en las comunidades indígenas. Lecturas que reclaman ser formuladas desde el “conocimiento local”, a fin de suspender los prejuicios de los feminismos, académicos y militantes, que se construyen en las ciudades. Es central considerar la vivencia del género en las comunidades indígenas desde sus particularidades, desde las narrativas de sus actores y sus simbolizaciones, escenarios del decir, hacer, pensar, sentir y creer donde construyen y transforman su visión de mundo. Así, en la querrela por la participación de las mujeres en la Fiesta del Caldo, en cuya preparación acontece una inversión de roles del sistema sexo-género, pudimos observar con claridad el sentido de la sentencia teórica que plantea Lluís Duch, cuando afirma que la verdadera tradición es recreación: un estira y afloja entre lo que se conserva o permanece y lo que se transforma, a partir de los criterios colectivos de reflexión y acción en la construcción de la presencia del pasado en el presente, y sus consecuentes proyecciones de futuro. Las mujeres son agentes de cambio en las tradiciones de la comunidad, a contracorriente del rol “tradicional” que se les asigna en la identidad de lo oaxaqueño, como las que salvaguardan las tradiciones. Sí, y también las transforman.

LITERATURA CITADA

- Babines López, J. (Coord.). (2014). *Inventario del Archivo Municipal de San Andrés Zautla, Etla, Oaxaca*, Oaxaca: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, A. C.
- Báez-Jorge, F. (2011). *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*. México: Universidad Veracruzana.
- Carrasco, P. (1976). *El catolicismo popular de los tarascos*, México: SEP-SETENTAS.
- Chance, J. K. y Taylor, W. B. (1987). "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana", traducción de Marina López, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 14, mayo-junio, pp. 2-23.
- Duch, L. (2002). *Antropología de la vida cotidiana, Símbolo y salud*, Tomo I. Madrid: Trotta.
- (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- Durand, G. (2007). *La Imaginación Simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echeverría, B. (2003). “El juego, la fiesta y el arte”. En P. Ducoing (Coord.), *Lo otro, el teatro y los otros* (pp. 87-96). México: UNAM.

- Gruzinsky, S. (2004). *La colonización de lo imaginario*. México: FCE.
- Lafaye, J. (2011). “Prólogo” en F. Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena* (pp.7-19). México: Universidad Veracruzana.
- Lavrin, A. (1990). "Rural Confraternities in the Local Economies of New Spain. The Bishopric of Oaxaca in the Context of Colonial Mexico", en A. Ouweneel y S. Miller (editores), *The Indian Communities of Colonial Mexico. Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics* (PP. 224-249). Amsterdam: CEDLA.
- López Austin, A. (2014). *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México: UNAM-IIA.
- Mejía Torres, K. (2014). *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*, México: El Colegio Mexiquense.
- Ricard, R. (2017). *La conquista espiritual de México*, México: FCE.
- Solares, B. (2013). “Gilbert Durand o Lo Imaginario como vocación ontológica”, Prefacio a G. Durand, *De la mitocrítica al mitoanálisis. Figuras míticas y aspectos de la obra*, (pp. 1-15). España: Anthropos-Siglo XXI Editores.

AGRADECIMIENTOS

Los resultados de este trabajo no serían posibles sin el invaluable apoyo de Pedro López Mendoza, músico tradicional de la Danza de Jardineros, quien me acompañó en el trabajo de campo en su comunidad y los alcaldes de la cofradía del Dulce Nombre de Jesús, en el periodo 2019-2020, Filemón Martínez López y Gregoria Soriano Chávez, quienes con inmensa amabilidad me compartieron su amplia experiencia en la organización de las fiestas del pueblo.

SÍNTESIS CURRICULAR

María De la Luz Maldonado Ramírez

Licenciada en Sociología y maestra en Estudios Políticos y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidata a doctora en Estudios Mesoamericanos, FFyL-UNAM, con la investigación “Expresiones míticas y ritualidad festiva entre los zapotecos de los valles centrales”. Experiencia docente en la FCPyS-UNAM, UACM y Lasalle Oaxaca. Participación en proyectos de investigación en el CRIM-UNAM y en el Colegio de México (CES). Áreas de especialización e interés: antropología y sociología de la religión, hermenéutica simbólica y estudios del imaginario.