

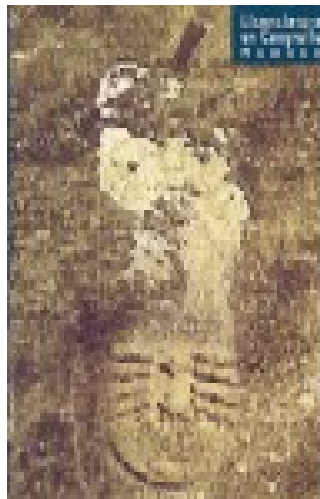


Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Licenciatura en Geografía Humana

Gloria Isabel Vázquez Villa

“Ozumba: Un lugar intersticio espacio-temporal por la fiesta.”



Diciembre 2008



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA


División de Ciencias Sociales y Humanidades
Licenciatura en Geografía Humana

Gloria Isabel Vázquez Villa

**“Ozumba: Un lugar intersticio espacio-
temporal por la fiesta.”**




Dr. Carlos Garma Navarro
Director


Dra. Alicia Lindón
Coordinadora de la
licenciatura en Geografía
Humana

Diciembre 2008

Agradecimientos

Este trabajo representa un parteaguas entre una etapa enriquecedora y un largo camino que apenas empieza. En la experiencia universitaria y en la conclusión de este trabajo ha habido personas a quienes agradezco porque sin su valiosa aportación este trabajo no hubiera sido posible.

Esta tesis esta dedicada a mis padres Adela y José Lus, a quienes agradezco su cariño, apoyo y confianza en todo momento. Por enseñarme que la perseverancia y el esfuerzo son el camino para lograr objetivos

Agradezco a mis hermanas Carolina y Lupita, por sus comentarios, sugerencias y opiniones. Se que siempre cuento con ellas.

A mis amigos por su compañía y palabras de aliento en todo momento.

A mi Asesor de tesis, Dr. Carlos Garma por su generosidad al brindarme la oportunidad de recurrir a su capacidad y experiencia en el campo religioso fundamental para la concreción de este trabajo.

A mi lector, Dr. Daniel Hiernaux, por sus valiosas críticas y sugerencias al discutir los resultados de este trabajo.

Finalmente a todos los profesores de la carrera, gracias por compartir su valioso conocimiento y brindarme las herramientas para llevar acabo la tesis.

Introducción

En este trabajo se analiza la construcción simbólica de los lugares sagrados producidos en el dominio de la exterioridad del recinto religioso principal de Ozumba en las celebraciones religiosas de la localidad.

El análisis que se realiza a continuación de las prácticas de religiosidad popular en Ozumba se centra en las festividades religiosas que se realizan durante la fiesta de la patrona del pueblo (la Inmaculada Concepción de Maria) y la Semana Santa, principalmente en los días Domingo de Ramos y Viernes Santo.

De antemano sabemos que el fenómeno religioso y sus prácticas no han sido lo suficientemente abordados desde la perspectiva geográfica, lo que no quiere decir que no se puede hacer, gracias a que la corriente de la geografía humanista nos brinda las herramientas y teorías para llevar a cabo este análisis.

La relevancia del abordaje geográfico del tema de la fiesta y las prácticas de religiosidad popular versa entre otra, en la importancia de la construcción de lugares sagrados en base a otros de carácter profano. Aunque la religiosidad popular y sus prácticas ha sido estudiada en mayor medida por la antropología, como son las características de las peregrinaciones así como su significado, estos estudios no toman en cuenta la dimensión espacial, sólo se basan en las características culturales e identitarias que emanan de las mismas.

Se considera importante mencionar que el principal aporte de la investigación es que la producción de los lugares sagrados se presenta en el dominio del exterior, lo que permite el traslado de prácticas de un lugar por excelencia sagrado al espacio público profano.

La producción de estos lugares confieren un carácter diferente al que comúnmente poseen, es por esto que se considera que operan tanto en un intersticio espacio temporal, al mismo tiempo que poseen la capacidad de crear una relación tensa entre lo efímero y lo permanente en cuanto al poco tiempo que duran estos lugares sagrados, en contraposición con la perdurabilidad de la ubicación de los puntos donde se instalan los altares. (Eliade; 1972).

En un primer capítulo presentamos el andamiaje conceptual mediante el cual pretendemos analizar los rituales religiosos, así como las características que resaltan de la producción de los escenarios estudiados.

En el segundo capítulo se presentan las estrategias metodológicas. Optamos por el empleo de estrategias de corte cualitativo. Se harán operativas a través de un trabajo etnográfico en la localidad durante los fenómenos religiosos.

En el tercer capítulo presentamos el panorama general de la localidad que se estudia, así como hallazgos en torno al conocimiento y prácticas relacionadas a los rituales de religiosidad popular.

El siguiente capítulo corresponde a la presentación e interpretación de los resultados de nuestro trabajo. Está dividido en dos partes: se presenta en primera instancia las características de los diferentes tipos de altares que se presentan en las celebraciones, en segundo término se presentan los rituales de procesión que se realizan en la localidad; este apartado se divide en tres momentos, los cuales corresponden a cada una de las procesiones.

Finalmente en el quinto capítulo presentamos las reflexiones finales obtenidas a partir de los elementos presentados anteriormente, en conjunto con las particularidades de la localidad.

1. Armazón conceptual

Dado que se encuentran por todas partes las imágenes de Dios,(...). La religión se expresa así bajo formas simbólicas que se desarrollan y acercan en el espacio: sólo con esta condición queda garantizada su supervivencia. (Halbwachs; 2004: 157)

Hoy en día la vivimos en una comprensión temporal la cual nos demanda visiones pragmáticas que nos permita obtener resultados a corto plazo. Sin embargo consideramos necesario el cuestionamiento de la realidad mediante ejercicios teóricos.

Partiendo de la premisa que nos marca la imposibilidad de separar la teoría de la realidad que estudiamos, presentamos a lo largo del capítulo el armazón teórico que sustenta nuestra investigación.

1.1. Reestructuración espacial a partir de la Cultura popular

De acuerdo con Giménez la religión popular así estructurada tematiza como argumento central la precariedad de la subsistencia biológica y social y la consecuente búsqueda de seguridad y protección. Esta tematización se dramatiza simbólicamente bajo la forma de una relación heterónoma con los seres sagrados, a quienes se atribuye la regulación en última instancia de la circulación de los bienes en este mundo (Giménez, 1978; capítulo 8).

La religión popular así caracterizada, se expresa en dos niveles estrechamente relacionados entre sí:

- a) El nivel local, donde la interacción simbólica se polariza en torno a los santos patronos, en el interior de la comunidad local.
- b) el nivel supra-local, donde la interacción simbólica moviliza y pone en marcha una multiplicidad de grupos y de comunidades en dirección a un patrono regional común.

La tematización de lo sagrado, con su correspondiente dramatización, representa la inversión ideológica de las limitaciones y carencias propias de la condición campesina en relación con la subsistencia económica y social. Constituyen, por lo tanto, la proyección y la objetivación de las aspiraciones de seguridad y de autosuficiencia sobre la pantalla de lo sagrado. Tal es el efecto de distorsión inherente a la religión popular, en cuanto que remite a un mundo imaginario.

La religión popular¹ tiene una eficacia integradora ya sea a nivel local o a nivel regional. En el plano local, determina la identidad y la continuidad histórica del grupo y realiza la integración social mediante la participación en la institución de las fiestas y la formación de un fondo ceremonial de carácter redistributivo.

La procesión constituye una de las manifestaciones de una “religiosidad popular, es decir, prácticas culturales-religiosas propias de los grupos rurales y subalternos” (Shadow y Shadow María, 2005: 35).

¹También denominada *religiosidad popular* se definirá por su relativa autonomía con respecto a la institución eclesial y su sistema de control pastoral. Se caracteriza por el predominio de actitudes devocionales y de búsqueda de protección.

1.2. Apropiación espacial a partir de los lugares sagrados

Lo sagrado y lo profano constituye dos modalidades de estar en el mundo, dos situaciones existenciales asumidas por el hombre a lo largo de su historia.

Lugares sagrados pueden ser espacios naturales sacralizados por apariciones, formaciones rocosas extrañas, zonas arqueológicas, cerros altos u otras construcciones del viejo pueblo de las que emanen las hierofanías. (Barabas, 200:4)

La noción de espacio sagrado implica la idea de la repetición de la hierofanía primordial que consagró ese espacio transfigurándolo, singularizándolo, en una palabra, aislándolo del espacio profano que lo rodea.

“Los territorios de lo sagrado y de lo simbólico resultan, entonces, de una sedimentación histórica en la cual pueden distinguirse los primeros ocupantes de aquellos que llegaron posteriormente” (Racine y Walter, 2006: 485)

Un espacio sagrado toma su validez de la permanencia de la hierofanía que lo consagró una vez. La hierofanía no tiene como único efecto el de santificar una fracción dada del espacio profano homogéneo; además asegura el porvenir y la perseverancia de esta sacralidad.

Para que exista un santuario deben darse ciertas características significativas que permitan su conversión de sitio común a lugar sagrado. Tiene que ocurrir un hecho maravilloso que legitime su carácter luminoso y de origen al mito fundacional y al culto posterior. (Barabas, 2000, 6)

Hay espacios que adoptan una carga semántica distinta a los otros espacios; es decir, en el transcurso del devenir humano ha habido espacios hierofánicos, “espacios que manifiestan la presencia de lo divino y que adquieren una connotación simbólica que los hacen diferentes a cualquier otro espacio” (Morales, 2005: 62).

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo presenta roturas; hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras; el espacio adquiere aquí más que en otra parte una simbólica diferente. “Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no solo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no realidad de la inmensa extensión circundante” (Eliade; 2001: 22-21)

Sin duda espacios sagrados por excelencia (altares, santuarios) son construidos según las prescripciones de los cánones tradicionales. Pero esta construcción se funda en última instancia en una revelación primordial que revela el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo copiado y repetido después hasta el infinito para la erección de cada nuevo altar, de cada nuevo templo o santuario. El altar se convierte así en un micro cosmos que existe en un espacio y en un tiempo místicos cualitativamente distintos del espacio y el tiempo profano. (Eliade, 1972)

1.3. Exterioridad

Para Relph, “la interioridad o exterioridad no se anclan en construcciones materiales abiertas o cerradas, sino en el sentido del individuo por el lugar. Lo interno y externo no derivan de estructuras materiales cerradas a modo de recinto o su ausencia, sino de la experiencia que el individuo tenga con ese lugar.” (Relph, 1976: 49-55)

Cuando los lugares carecen de sentido, Relph habla de una “exterioridad existencial”, que podría ser experimentada tanto en un lugar abierto físicamente como en uno cerrado. “En todos los lugares se asume el mismo sentido de identidad y sólo se distinguen por sus cualidades superficiales” (Relph; 1976: 51)

En estos escenarios se articulan ciertos actores y un lugar en particular. Los actores pueden permanecer en el escenario mientras éste perdure, aunque también salen algunos actores e ingresen otros, o ambas opciones simultáneamente.

Los lugares en los cuales se desarrollan estos escenarios son abiertos y en consecuencia tienen visibilidad. Al menos, siempre existe en ellos un cierto nivel de apertura y de visibilidad, que puede ser limitada parcialmente con barreras materiales o por la forma misma de actuar de los participantes.

La permanencia de los altares es efímera, lo cual no quiere decir sus límites se pueden ampliar o reducir en instantes. Las características materiales del lugar en el cual se desarrolla el escenario pueden ser relevantes para lo que allí sucede. Así, suele ocurrir que diversos objetos que se encuentran en el espacio público juegan un papel importante en el escenario, como parte integrante con lo que allí se produce efímeramente.

A partir de esta concepción de la exterioridad podemos mencionar que los altares están cargados de sentido, de tal manera que los diferentes actores que convergen en el lugar sagrado recuerdan emplazamientos y disposiciones de objetos por lo que actúan sabiendo que en el lugar experimentarían un estado de espíritu.

1.4. Tensión entre lo efímero y lo permanente.

Hoy en día podemos encontrar paisajes que se producen en una tensión de tiempos tanto efímero como duradero, por lo que se pueden denominar paisajes efímeros y paisajes duraderos.

“Lo efímero, lo que está relacionado con el evento, siempre ha sido parte integral de la vida de las sociedades; lo efímero se encuentra en la esencia de la vida cotidiana y puede ser interpretado como la presencia de una suerte de átomos de las grandes moléculas, que son nuestros días. Lo efímero da vida al paisaje, rompiendo permanentemente con la estabilidad” (Hiernaux; 2006:4).

“El lugar santo, donde ocurre evidentemente el encuentro simbólico del santo con el pueblo, en un contacto directo, sin intermediarios. El espacio sagrado es el lugar donde el creyente entrará en comunicación con lo divino”. (Rosendahl, 1999: 44)

El carácter efímero de las fiestas religiosas en Ozumba es representativo de lo fugaz de la vida. No lo pensamos exclusivamente de forma temporal, sino mezclado con los lugares y espacios. Durante las procesiones los lugares por los que se desplaza la Virgen y la Procesión del Silencio son territorio de lo efímero, debido a la fehaciente creencia de los habitantes en sus divinidades, las calles por las que se desplazan pierden todo significado profano, para convertirse en “un espacio de sacralizad”²(Rosendahl, 2003:198), mediante el cual ofrecen agradecimiento y veneración a los santos.

² Para Rosendahl Un espacio de sacralizad se califica por poseer un conjunto de creencias, símbolos y ceremonias legitimados por la sociedad.” (2003: 198)

Las peregrinaciones en Ozumba son un elemento transformador de sensaciones para los participantes. La modificación de comportamientos y sentimientos en los altares y a lo largo de las calles por las que pasa la procesión nos permite retomar la concepción de Delgado, que hace hincapié en que “las calles no son sólo pasillos que sirven para ir de un espacio privado a otro, ni lo que en ellas puede uno encontrar... elementos que limitan sus funciones a las inicialmente previstas para ellos. ... sino también escenarios idóneos para que se expresen en ellas y a través de ellas anhelos y voluntades colectivas.”(Delgado, 2007:175)

“La larga duración sólo es perceptible a partir de un esfuerzo que lleva a su construcción; no es aprehensible directamente a partir de la experiencia.” (Hiernaux; 2006:245)

A pesar de que el fenómeno que estudiamos se rige por el carácter efímero de los rituales y sus implicaciones es importante mencionar que también poseen características de sentido duradero, tal es el caso de los altares que se establecen durante el recorrido de la Virgen, debido a que los altares se han colocado en el mismo lugar. Las razones por las que no se modifican estos lugares provienen de los mitos que surgieron cuando la Virgen llegó al pueblo.

Es importante mencionar algunas de las características del “Paisaje duradero, fruto de la inscripción material secular de las poblaciones en su entorno natural, el paisaje ha sido, antes que todo, el referente central para estudiar la larga duración de la apropiación de los territorios por las poblaciones” (Hiernaux; 2006:5). La larga duración sólo es perceptible a partir de un esfuerzo que lleva a su construcción a partir de la experiencia de los individuos que intervienen en los escenarios.

1.5. Intersticios espacio – temporales

La idea de “intersticialidad” (Sebastián, 2007) se ha presentado como un concepto ambiguo, sin embargo posee una significación importante en los estudios urbanos. Se habla de intersticio³ cuando nos referimos a la situación espacial particular y determinada diferencialmente por rastros espaciales emergentes de la superposición de nuevos usos imprevistos o espontáneos en un mismo sitio.

Un intersticio entonces es siempre una localización producto del cambio: reprogramación prevista u espontánea. La intersticialidad se manifiesta en oposición a la conservación, a la continuidad.

Es necesario tomar en cuenta que en el caso específico de la investigación que se realiza, se requiere de una definición más amplia del término intersticio espacio-temporal y como el autor lo define es posible denominarlo como un: “Intersticio compuesto: espacio partícipe de una doble condición: se inscribiría en la calidad de histórico desde sus significados –valor patrimonial y eventual voluntad política y/o cultural de conservación-, pero a la vez otras situaciones contextuales favorecen su abandono y deterioro como intersticio instantáneo”. (Sebastián, 2007:2).

En la opinión de Di Meo “Las fiestas desempeñan un papel de mediador entre la naturaleza y la sociedad, dan ritmo el paso del tiempo y el desarrollo de sus ciclos, le dan sentido, exorcizando al mismo tiempo este ciclo que la sociedad experimenta, puesto que no tienen influencia sobre el lugar: él hecho de suprimir el curso ordinario del tiempo permite hasta cierto punto apropiárselo.” (Di Méo, 2002)

³ Jean Remy sugiere el concepto de *espacio intersticial* para aludir a espacios y tiempos «neutros», ubicados con frecuencia en los centros urbanos, no asociados a actividades precisas (Remy, 1998: 182).

La fiesta es el momento y el medio de expresión de las sociedades al espacio-tiempo. Representa una secuencia, un intersticio del espacio-tiempo de los individuos y sociedades.

“Se tienen así a la vez, contracción del tiempo y concentración del espacio en lugares elegidos por su valor simbólico y representativo: la fiesta es un territorio transitorio. Parte de su eficacia simbólica, parte de la supresión momentáneamente y localmente de las distancias, tanto espaciales como sociales.” (Di Méo, 2002)

1.6. Peregrinación vs. Procesión

Para Grimes “una procesión es un movimiento ritual en el espacio...” generalmente la explicación a los rituales de procesión provienen de una interpretación nativa histórica. (Grimes, 1981:12)

“La procesión sigue una ruta que finaliza en su punto de salida, es relativamente ordenada y con frecuencia expresa la posición social de sus integrantes” (Garma, 76; 2005)

“Las actividades típicas que se desarrollan en las procesiones son caminar, transportar, mostrar, ver, rezar, cantar y ser visto. En una procesión estas acciones humanas ordinarias cobran extraordinaria significación simbólica.” (Grimes, 51; 1981).

En la procesión trasladarse en el espacio es existir, visitar y visitar es tomar posesión de los lugares por cortos instantes haciendo hogar del espacio visitado.

Para Turner, las peregrinaciones⁴ son fenómenos liminales; tienen lugar en los intersticios entre las estructuras y los procesos de la realidad cultural ordinaria.

Los peregrinos se sumergen en un movimiento ritual a través del espacio que, en relación con sus vidas rutinarias, está desestructurado, es sagrado y carece de distinciones jerárquicas, a la vez se caracteriza por la realización de promesas y obligaciones voluntarias.

Turner sugiere que en las peregrinaciones mexicanas los lugares son generalmente los de alguna hierofanía, que se caracteriza por centrarse en imágenes más que en reliquias y esos lugares están liminalmente localizados más allá de los centros de las ciudades y pueblos, más allá de los centros de poder político, económico y eclesiástico.

Las procesiones no exigen una devoción y un compromiso como el que suponen las peregrinaciones; las primeras están mucho más abiertas a los espectadores, turistas y pasantes curiosos.

Las procesiones, son para rezar y cantar y esto se hace con el propósito de prestar testimonio. Pero prestar testimonio, cuando se seculariza en los ojos de los espectadores, se vuelve fácilmente diversión.

“Mientras que una procesión es una exhibición sagrada ya sea de un objeto, como la hostia de la comunión, o de la propia devoción; una peregrinación es algo que se logra y cumple. Una peregrinación tiene una meta; es teológica en su tono, de ahí su vínculo con los mitos de búsqueda. Y su meta es ir de aquí a allá, de lo cerca a lo lejos. En una

⁴ Turner encuentra en la peregrinación un espíritu de *comunitas*, es decir, un espíritu de relación no mediada entre los individuos, que es característica de la fase transicional de ciertos ritos de pasaje en las sociedades tribales preindustriales.

procesión no hay una meta geográfica sino una actividad simbólica que es su propia razón de ser. En cambio, tiene una ruta procesional que es circular. Las procesiones no incluyen el elaborado aparato de penitencia y sacrificio característico de las peregrinaciones, y por tanto es más probable que impliquen lo central más que lo liminal, el medio más que las orillas de la ciudad". (Turner, 1974: 25)

2. Metodología y técnicas

Los geógrafos gozan de una antigua tradición de viajeros. La preocupación del viaje en la geografía la podemos ejemplificar con Carl Sauer, sugiere que una de las características innatas y apre(he)ndidas del geógrafo es la de viajero, busca“...caminos apartados y lugares desconocidos...” 1956: 41).

Aclarando que el geógrafo humano y el científico social no sólo deben ser viajeros en el sentido tradicional, sino además se asumen como sujetos de fronteras académicas, simbólicas y culturales.

El geógrafo humano tiene cierta ventaja sobre otros científicos sociales en cuanto viajeros. Este plus de la tradición geográfica debe articularse con el quehacer del geógrafo: la producción de conocimiento científico.

Consideramos a la investigación y al científico social como un viaje y un viajero respectivamente, en el sentido del comunicólogo Galindo Cáceres: “El investigador es un viajero de la creación y exploración, cambia a cada paso, aprende, se modifica así mismo por la auto observación reflexiva, no repite una operación de la misma manera, es parte de la propia trayectoria auto organizadora de lo social” (1998: 22).

“... ¿puede un creyente estudiar de manera antropológica o sociológica a su propia religión? Creo que es posible...” (Garma, 2004: 15). A pesar de que pretendemos hacer un análisis desde la perspectiva geográfica esta es una de las interrogantes que debemos implementar.

“... Los problemas metodológicos que enfrenta un creyente al estudiar la religión son diferentes de los de un no creyente. Aquellas personas que profesan la religión que estudian pueden experimentar muchos problemas

para ser objetivas respecto a elementos de sus propias creencias y practicas, sobre todo cuando éstas muestran aspectos que antes desconocían o que acarrear un fuerte valor emocional...” (Garma 2004: 15).

Cabe mencionar que como practicantes de la religión focalizada en la investigación implementaremos una batería metodológica mediante la cual pretendemos analizar los diferentes hechos y prácticas halladas a lo largo de la etnografía de la manera mas objetiva posible.

La metodología vista como camino, busca encontrar o abrir vías y procedimientos para la producción del conocimiento geográfico. Entendemos aquí la metodología “como el proceso de transformación de la realidad en datos aprehensibles y cognoscibles, que buscan volver inteligible un objeto de estudio” (Reguillo, 1998: 22). Ésta ayuda al investigador, en relación con la teoría a cuestionar la realidad, debidamente sustentadas en las escalas de análisis, así como con las técnicas.

Los trabajos de corte cualitativo rechazan las generalizaciones y la búsqueda de relaciones causales. Procuran generar conocimiento a través de casos concretos bien delimitados, es decir, trabajan en una escala grande. Enfocan la realidad en fragmentos y sus relaciones globales, conciben al mundo como un mosaico de realidades; igualmente, estudian los hechos y situaciones micro entre otras, despreciadas por las teorías preocupadas por las grandes estructuras y funciones de la vida social.

2.1. Métodos y Cuestiones técnicas.

Los métodos y técnicas que nos apoyarán en la aproximación y cuestionamiento de la realidad serán diversos partiendo siempre de la

dimensión espacio-temporal. Al plantearnos una investigación diacrónica, sincrónica y prospectiva necesitamos recurrir a variados métodos adecuados con la temporalidad.

Primero presentamos los métodos y técnicas que utilizaremos.

La etnografía entendida en el sentido de Geertz a modo de “descripción densa” (1996:20-21). Es el proceso intelectual consistente en desenmarañar y entresacar lo no explícito; dilucida situaciones, relaciones y hechos sociales de la realidad cotidiana inserta en una tupida y compleja red de significados y significantes que el investigador debe revelar.

La etnografía -según Michael Agar- “... no es ni *subjetiva* ni *objetiva*. Es interpretativa, mediando entre dos mundos a través de un tercero” (1998: 123). Su oficio principal es interpretar los códigos socio-culturales y sus relaciones con el espacio. Ésta se lleva a cabo en dos momentos, puesto que son –en términos de Geertz- interpretaciones de interpretaciones.⁵

El otro gran esfuerzo intelectual en la etnografía que trasciende la descripción, es la sistematización y organización de dicho método. Para nuestra investigación creamos un diseño etnográfico consistente en varias entradas metodológicas son:

- I. *Delimitación de las procesiones*: refiriéndonos a los diferentes recorridos observados siempre planteándonos dónde comienza y

⁵ Según Schutz los constructos de lenguaje son de primer y segundo nivel. Los primeros son las construcciones de sentido común preseleccionadas y pre-interpretadas mediante las cuales los individuos orientan y organizan las actuaciones cotidianas. Las segundas son las construcciones de las construcciones elaboradas y utilizadas por los científicos sociales para ofrecer explicaciones. (Schutz, 1974: 57)

dónde termina. Ante una alternativa: la identificación de continuidades en el paisaje.

II. *Actores y prácticas*: Lo fundamental es preguntarse ¿Quiénes están? ¿Qué hacen? La tipificación de actores y colectivos sociales es indispensable para saber quiénes *practican* ese espacio, mediante qué códigos socio-culturales y su relación con el entorno.

III. *Uso diferencial y apropiación del espacio*: El objetivo es indagar como se usa el espacio en la dimensión cargada de significados, sin olvidar que implica también la apropiación física. Las preguntas principales son ¿Cuál es la relación de los colectivos e individuos y sus prácticas con ese espacio? ¿Son evidentes las *marcas* de la apropiación? ¿Apropiación del espacio por un colectivo involucra exclusión de otros? ¿Cómo viven el espacio? ¿Convierten el espacio en lugar?

IV. *Temporalidad* de las prácticas, apropiaciones y actores: Se presenta la temporalidad de manera intersticial ya que las practicas son realizadas en un momento determinado, e irrepetible. La interrogante que guían la entrada es: ¿Cuál es la temporalidad de las prácticas de los grupos sociales?

El método etnográfico exige el contacto directo con los hechos y sujetos en la búsqueda de la comprensión para la interpretación. Una forma de acercamiento es la observación, técnica de registro inherente a la etnografía. No obstante, la observación se ha visto como una práctica contemplativa de “la vida social, sin manipularla ni modificarla, tal cual ella discurre por sí misma.” (Ruiz Olabuénaga, 1996: 25); la observación es

tildada con un fuerte prejuicio objetivista, consideraremos aquí abordarla de otra forma.

En relación con el estudio siguiendo a Manuel Delgado, utilizaremos la postura del *etnógrafo de espacios públicos*, nos referimos al etnógrafo “...totalmente participante y totalmente observador” (1999: 49). Es participante a causa de existir cierto tipo de mimetismo, puede pasar desapercibido. Asume el rol de observador cuando gracias a esa proximidad e involucramiento, puede observar detalladamente los hechos de la vida social cambiando de escala o enfoque, según la situación puede aproximarse a alejarse, pero *mantiene la distancia* con los actores.

La actitud del etnógrafo de espacios públicos es sumamente compleja ante la gran cantidad de estímulos sensoriales que convergen en la ciudad. ¿Cómo aprehender la heterogeneidad de la realidad? ¿La observación participante tradicional con su rigidez puede auxiliarnos? Ante tal desafío preferimos la “observación flotante” (Delgado, 1999: 49); es decir, cuando se mira todo y a la vez nada, la observación no es dirigida, aunque se combina con el diseño de la investigación.

Al pretender realizar un acercamiento a partir de la observación flotante, establecimos durante el proceso de investigación líneas de observación por desarrollar conforme avanzaba el trabajo de campo, con la intención de identificar la naturaleza de las prácticas. Los puntos de observación fueron:

- I. Formas espaciales: Registrar las diferentes formas que se presentan a lo largo de los recorridos y altares desde el adorno hasta la ubicación de los diferentes objetos.

- II. Prácticas: Identificar los hechos y prácticas en los recorridos y altares.
- III. Niveles de interacción: Señalamos las interacciones sociales y su intensidad en el área de estudio, que ocurren entre los individuos.
- IV. Símbolos: Enfocamos la atención en los símbolos y códigos utilizados por los diferentes sujetos analizados.

Como nos menciona Reguillo (1998: 23) y Ruiz Olabuénaga (1996: 128-129) sugieren la insuficiencia de la observación para ofrecer explicaciones profundas, puesto que no pocos fenómenos solamente pueden comprenderse más allá de lo visible; además –para ellos-, el observador sustenta su conocimiento en criterios personales a falta de inmersión total.

Los levantamientos fueron realizados en diferentes ocasiones, durante los diferentes días en los que se realizaban las procesiones, tomando en cuenta las diferentes temporalidades en las que se realizaban.

Centramos nuestra atención principalmente en las personas que acudían a las procesiones. Durante el andar se anota la ubicación de los diferentes altares y puntos de estación.

La entrevista fue una de las herramientas que contribuyó al acercamiento con los sujetos de estudio, lo que nos permitió conocer las diferentes percepciones de las personas que asistían a las procesiones analizadas, así como la concepción de los altares en cada una de estas.

Retomando que “La entrevista es un intercambio verbal, que nos ayuda a reunir los datos durante un encuentro, de carácter privado y cordial, dónde una persona se dirige a otra y cuenta su historia, da su versión de los hechos y responde preguntas relacionadas con un problema específico”. Por lo tanto “...toda entrevista se construye a partir del derecho a la pregunta y busca lograr una nítida apertura de canales que pueda establecer la efectividad practica del sistema de comunicación interpersonal” (Sierra: 1998)

3. Localización y reconstrucción histórica de Ozumba

3.1. Ubicación

La investigación se lleva a cabo en Ozumba de Alzate, municipio del Estado de México. Se localiza en la porción sureste de la cuenca hidrológica del Valle de México.

La Villa de Ozumba de Alzate se encuentra a 70 kilómetros al sureste de la ciudad de México, dos kilómetros al este de la desviación que parte del kilómetro 68 de la carretera México-Cuautla. Cabe mencionar que Ozumba a pesar de ser un municipio del Estado de México, tiene mayor proximidad con Cuautla Morelos ya que se encuentra a 35km.

Es importante mencionar que la localidad se ubica a 65 Km. de los volcanes Popocatepetl e Iztacihuatl que conforman una de las importantes zonas icnográficas del país.



Imagen 3.1.1. Ubicación de y municipios colindantes

3.2. Adentrándonos a la historia de Ozumba

Ozumba fue fundada en el año de 1525 por Francisco Atlanzincuilzin, apellido del idioma mexicano o náhuatl, quien fue primer señor de este pueblo.

Así ante Rodrigo de Figueroa, congregar del partido de Ozumba, en el año de mil seiscientos seis, participaron en la congregación en las que se llamaron descendientes de dicho pueblo, entre ellos están Don Hernando de Santiago, Don Clemente de San Juan, Don Alonso Pérez de Santa María y Don Pablo de San Juan, quienes fueron los fundadores de dicho pueblo, como constarán de dicho archivo de la real Audiencia de México de dicha congregación.

Los primeros evangelizadores del pueblo de Ozumba fueron los franciscanos y aunque son escasas las noticias que se tienen del antiguo convento franciscano, posiblemente se fundó a fines del siglo XVI, así lo indican, claramente las partes más antiguas del edificio. Esto no quiere decir que la iglesia sea necesariamente de la misma época; como es sabido, no en pocos casos primero se construyó un monasterio y algún tiempo después la simple portería del convento.

A principios del siglo XVII el convento fungió como parroquia, así lo muestra el primer libro de bautismos “siendo provincial Juan Marqués Maldonado y por su mandato, se comenzó este libro en el mes de enero del año de 1621, siendo guardián del convento de Ozumba Fr. Cristóbal de Vsc. (Velasco)”.

El libro abarca hasta 1650, es de señalarse que las actas de bautismo de los indígenas están redactadas en idioma náhuatl y las de los españoles en castellano.

Ozumba fue una de las parcialidades en que estuvo dividido el curato de Tlalmanalco; fue erigida en curato a la secularización de curatos del arzobispado. A principios del siglo XVIII tenían dos ministros, su último cura propio fue José María Zúñiga.

La llegada del primer tren en 1882, fue el principio del cambio en la vida de los pueblos de la región; algunos de sus habitantes se hicieron trabajadores de vía; el ferrocarril facilitó el contacto con las ciudades de México y Cuautla; el idioma náhuatl cedió su lugar al español.

Durante la época revolucionaria hubo gran actividad bélica en la región; Ozumba representó una línea divisoria y recibía, según la ocasión, tropas zapatistas o del centro. Durante esa época, el ferrocarril interoceánico llegaba hasta Ozumba, de ahí se regresaba a la ciudad de México debido a que alrededor de 1913 fue descarrilado a la cascada Morelos por tropas de Emiliano Zapata (Martínez, 1986).

3.3. Características económicas

Actualmente aun podemos encontrar zonas ubicadas a las afueras de la localidad que se dedican a la ganadería, especializándose en el ganado ovino y vacuno.

Hoy en día la localidad aun cuenta con tierras comunales, esto en los pueblos lejanos a la cabecera municipal donde la propiedad de la tierra es privada ya que se convirtió en la parte comercial de la comunidad en general.

En Ozumba centro se comercia la mayor parte de lo que se obtiene del cultivo de productos como frijol, maíz, tomate y trigo. Así como el ganado esto durante un tianguis especializado en animales que se establece una

vez por semana. De igual manera también se venden otros productos obtenidos del borrego y la vaca como pueden ser sus pieles, o la venta de algunos alimentos.

De acuerdo con los datos del II Censo de población y vivienda del 2005 Ozumba actualmente cuenta con catorce localidades y una población total de 24055 habitantes. De los cuales el 50% de los habitantes mayores de cinco años son inmigrantes, considerando que provenían de diversas entidades tanto nacionales como internacionales, principalmente Estados Unidos donde habitaban en el año 2000.

Según los resultados que presento el II Censo de Población y Vivienda en el 2005, en el municipio habitan un total de 51 personas que hablan alguna lengua indígena. A continuación se presenta una tabla con las diferentes lenguas que se manejan en la localidad

Tabla
3.3.1.

Habitantes que hablan alguna lengua indígena	
Lengua Indígena	Num. de habitantes
Chol	2
Lenguas mixtecas 3	5
Lenguas zapotecas 4	4
Mazateco	1
Mixe	1
Náhuatl	10
Tlapaneco	1
Totonaca	2
No especificado	25

Elaboración propia a partir de datos del II Censo de población y vivienda del 2005

La ocupación de los habitantes de Ozumba se especifica en la siguiente tabla, en base a los datos del Censo general de población y vivienda 2000.

Tabla
3.3.2.

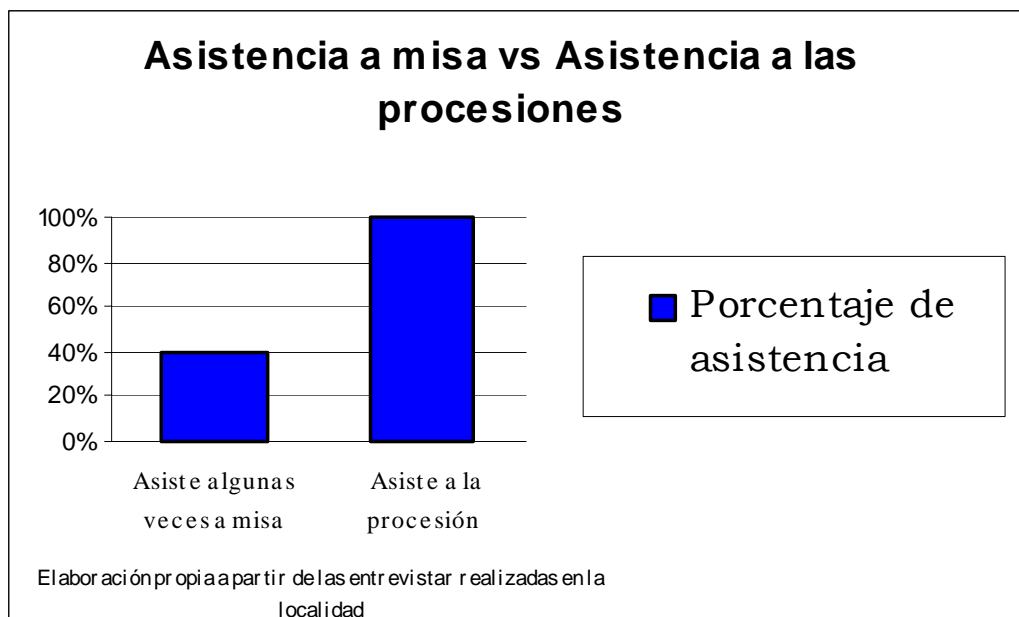
Ocupación laboral de los habitantes mayores de 12 años		
Profesionistas	130	1.68%
Técnicos	149	1.93%
Trabajadores de la educación	385	4.99%
Trabajadores del arte	17	0.22%
Funcionarios y directivos	67	0.87%
Trabajadores agropecuarios	1592	20.62%
Inspectores y supervisores en la industria	35	0.45%
Artisanos y obreros	1094	14.17%
Operadores de maquinaria fija	263	3.41%
Ayudantes, peones y similares	298	3.86%
Operadores de transporte	357	4.62%
Jefes y supervisores administrativos	61	0.79%
Oficinistas	270	3.50%
Comerciantes y dependientes	1533	19.86%
Trabajadores ambulantes	413	5.35%
Trabajadores en servicios personales	430	5.57%
Trabajadores domésticos	349	4.52%
Trabajadores en protección y vigilancia	140	1.81%
Total de Habitantes mayores de 12 años	7720	100%

Elaboración propia a partir de datos del Censo general de población y vivienda 2000

3.4. Particularidades de la población

A partir del ordenamiento y análisis de las entrevistas realizadas en la localidad se han identificado diferentes particularidades, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres. Sin embargo se pudieron identificar dos variables que se presentan en ambos grupos de entrevistados, las cuales se presentaran a continuación.

En primer lugar se presenta la variable que muestra que no existe una relación proporcional entre la asistencia a misa y la participación en los rituales de procesión que se realizan en la localidad. Ya que a pesar de que el cien por ciento de las personas entrevistadas asiste a la procesión, existe un predominante cuarenta por ciento que asiste algunas veces a misa.



Grafica 3.4.1.

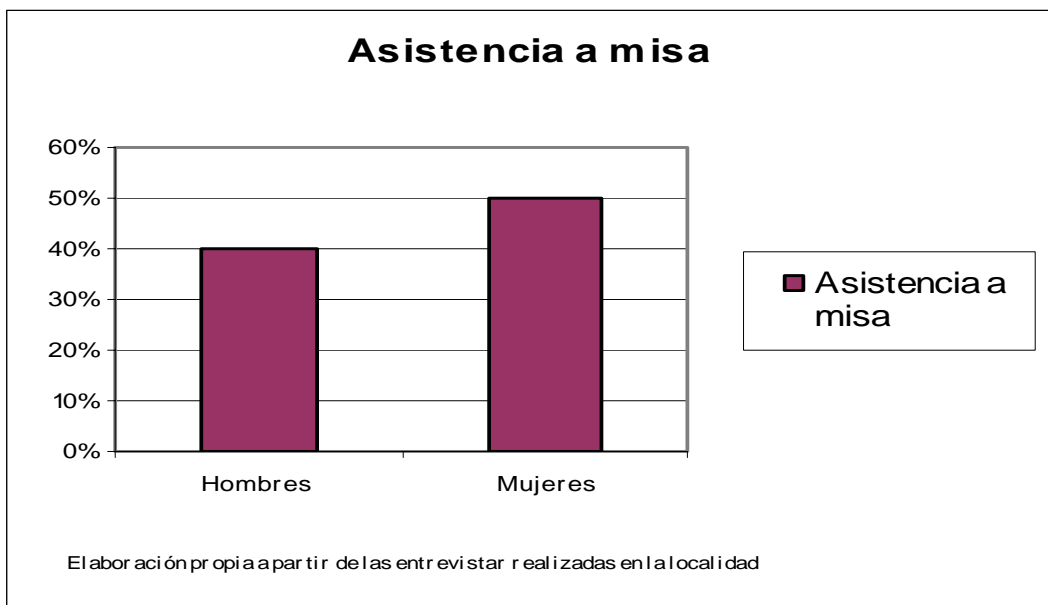
Posteriormente se constato que todas las personas que asisten a las procesiones, van acompañadas por la familia, todos prefieren ir en grupo, siendo más frecuente la familia inmediata como la esposa o esposo e hijos y en algunos casos más específicos amigos.

A partir de la puntualización de las variables que se presentan entre los dos casos de entrevistados se presentaran las especificidades que se presentan en las entrevistas.

En el caso de las mujeres se puede observar que algunas mujeres son acompañadas además de por su familia por su novio, actividad que se

convierte en una forma de “congraciarse y parecer ante la familia como un buen partido para la hija”.

A pesar de que se considera que en la mayoría de las poblaciones la religión es más arraigada entre las mujeres, en esta comunidad podemos observar que no se cumple tal característica ya que tanto los hombres como las mujeres al ser cuestionados respecto a la asistencia a misa solo un 40% asiste en ambos grupos; sin embargo un 10% más de las mujeres entrevistadas asiste a misa en relación a los hombres.



Grafica 3.4.2.

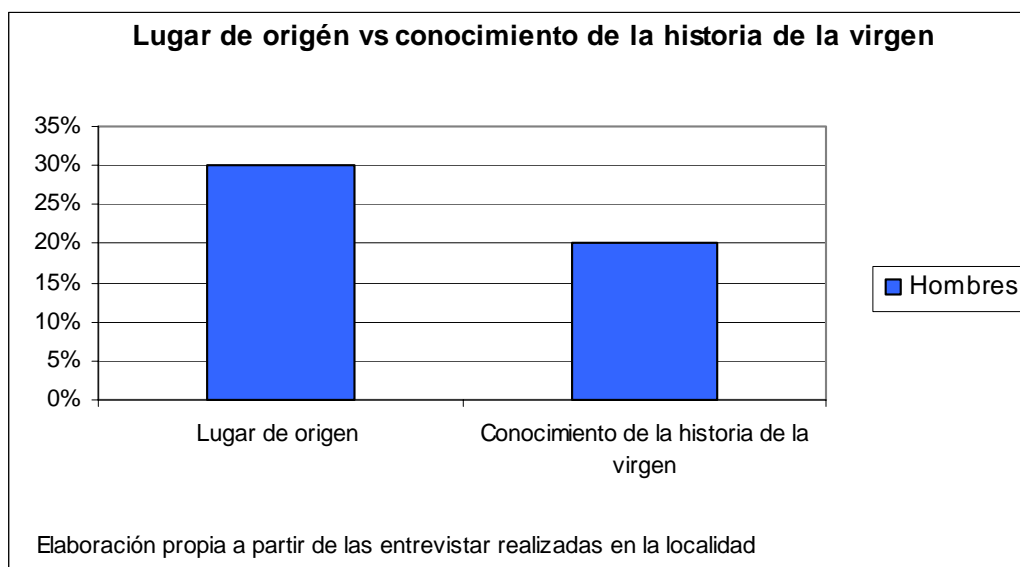
Que el lugar de origen sea ajeno a la comunidad influye en un 20% de las mujeres con respecto al conocimiento de la historia de los rituales, cuando no son originarias de la población, mientras que un 10% no conoce del todo la historia a pesar de ser originaria de la población.

Para los habitantes de Ozumba los rituales de procesión fungen como un símbolo de identidad. Para ser reconocido como un habitante de la localidad los inmigrantes en su mayoría asisten y forman parte de la

organización de los rituales, de lo contrario es muy difícil que los originarios del lugar los reconozcan como un miembro del pueblo y por consiguiente este se considera parte de la sociedad que lo acoge. Por lo que como bien afirma Giménez, la pertenencia social implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad; en este caso el *fuereño* así denominado en el pueblo.

Es mediante “la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural” que se rige el estatus de pertenencia a partir de la dimensión simbólico-cultural de las interacciones sociales. (Giménez; 1997: 13)

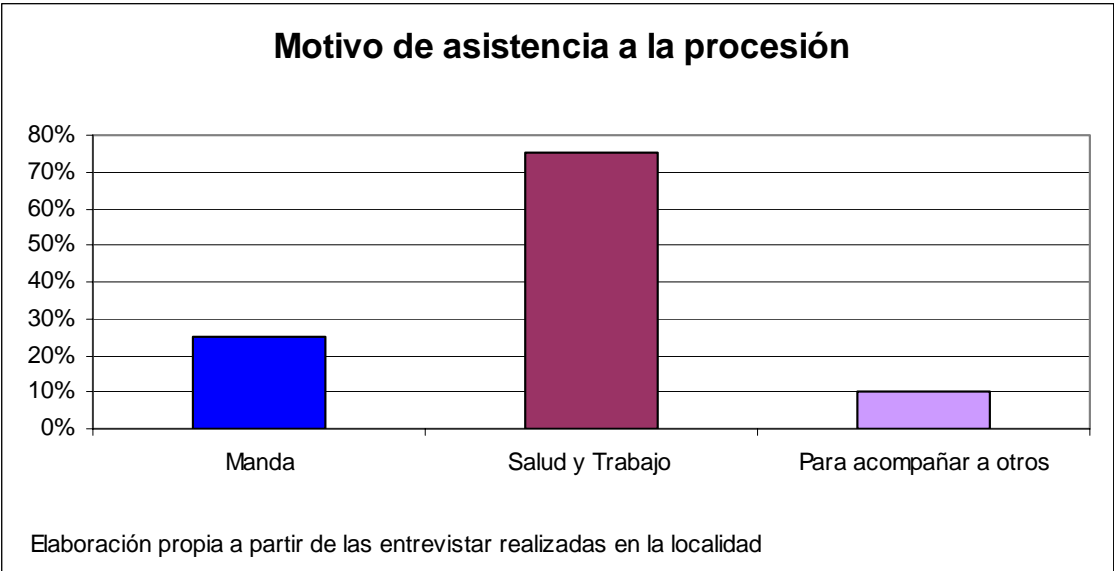
En el caso masculino el 30% de los entrevistados no son originarios del municipio, sin embargo un 20% del grupo entrevistado si conoce la historia de la Virgen y de los rituales que se realizan. Y el porcentaje restante tiene poco conocimiento de estas.



Grafica 3.4.3.

A pesar de ser un factor importante respecto al conocimiento de las tradiciones populares de la comunidad, cabe mencionar que este no merma la apropiación de estas por los inmigrantes de la localidad.

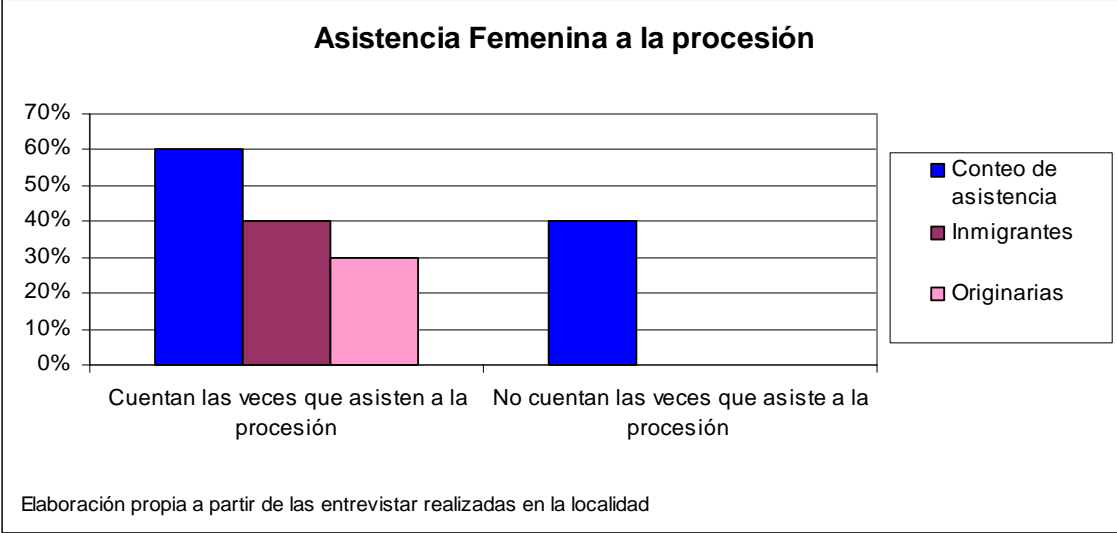
En el caso del motivo de asistencia a las procesiones hay coincidencia entre todos los entrevistados ya que todos asisten en agradecimiento por trabajo, salud, devoción y un 25% por mandas. Las mujeres pedían y agradecían principalmente por actividades cotidianas, por el contrario los hombres solían asistir para agradecer que el integrante de su familia por el cual habían pedido a la Virgen que haya mejorado su salud.



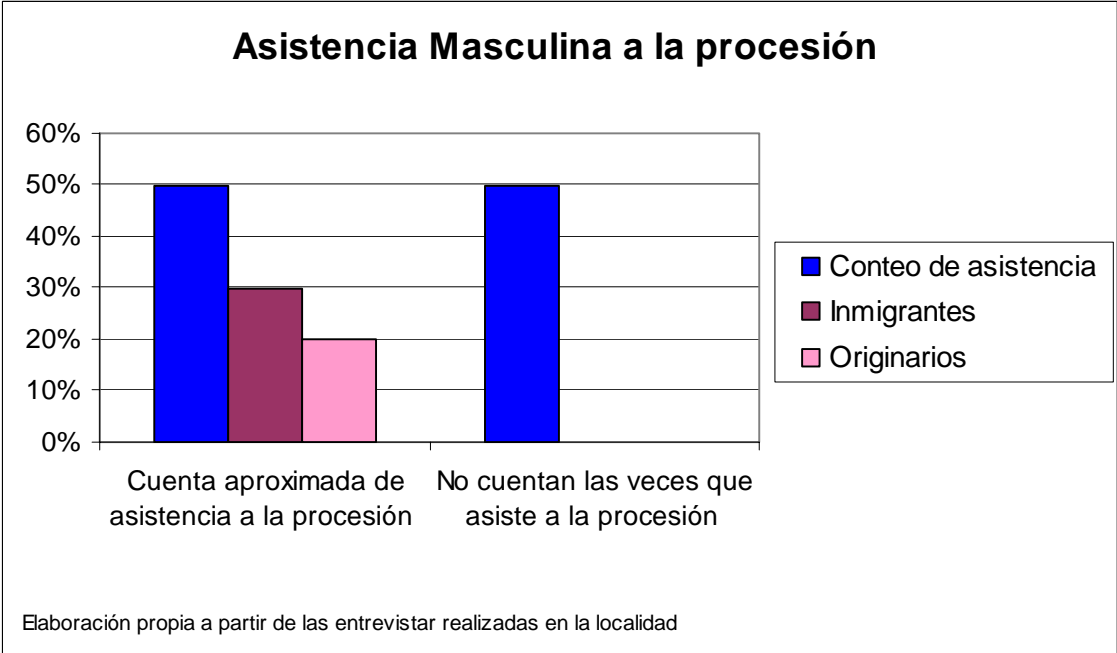
Grafica 3.4.4.

La frecuencia de asistencia a las procesiones esta diferenciada entre hombres y mujeres principalmente porque el 60% de las mujeres cuentan las veces que han ido de las cuales el 30% son inmigrantes, sin embargo el 20% de mujeres de 45 años no mencionan un tiempo en específico ya que aclaran que han ido desde pequeñas.

Por otra parte los hombres no llevan cuenta de las veces que han asistido, salvo el 40% que aluden a una cuenta aproximada de asistencias, de este porcentaje el 30% son inmigrantes en la población.



Grafica 3.4.5.



Grafica 3.4.6.

4. Rituales intersticiales: de los altares a las procesiones

4.1. Características y referencias de la parroquia de Ozumba

La importancia del convento franciscano de Ozumba, uno de los monumentos virreinales más importantes de la región. Este convento ha llamado la atención principalmente por las pinturas de su portería, en las que se representaron escenas relacionadas con la historia de la orden seráfica en la Nueva España.

Es muy probable que haya existido un templo en Ozumba desde el siglo XVI, desafortunadamente se tiene poca información al respecto. Un documento del Archivo General de la Nación de 1618 nos señala que esta construcción se hallaba en malas condiciones y que necesitaba ser reparado. De acuerdo a documentos del Archivo Parroquial, en el año 1696 este templo fue derribado y se empezó a construir el que ahora existe. En el interior de la iglesia, en el sotocoro, hay una inscripción que dice:

SMartin

De Vergara

Comenzose a 23

De abril de 1697

Una de las columnas de la portada tiene la inscripción: "1698". Se considera que fue en este año cuando se terminó de construir el primer cuerpo. Lamentablemente no existe información en los documentos del Archivo Parroquial que hable de la construcción de las bóvedas y la cúpula de la iglesia. En cambio, un documento de 1717 nos señala que la torre se terminó en ese año.

La portada de la iglesia es una obra arquitectónica conformada por tres cuerpos. El primer cuerpo tiene cuatro columnas corintias que tienen en la

parte baja del fuste unos medallones muy pequeños en los que aparecen monogramas de los cuatro evangelistas:

San Mateo, San Marcos, San Lucas y San Juan. Estas columnas enmarcan nichos que tienen esculturas de San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán. La clave del arco tiene la figura de Cristo como Buen Pastor.

El segundo cuerpo tiene el mismo número de columnas que el primero. Los nichos del segundo cuerpo tienen imágenes de dos santos franciscanos: San Antonio de Padua y San Buenaventura. El tercer cuerpo tiene un par de columnas salomónicas. En medio de ellas está, dentro de un marco acodado, la imagen de la Inmaculada.

En los nichos de la torre hay esculturas de santos. En los de la cara norte hay esculturas de San Agustín y San Ambrosio y en los del lado contrario se ve a San Jerónimo y San Gregorio. Los nichos de la cara este tienen esculturas de San José y San Cristóbal y en los del lado contrario hay imágenes de Santa Clara de Asís y Santa Bárbara. La presencia de esta última es muy interesante: Santa Bárbara fue decapitada por su padre por no haberse negado su cristianismo. Según la leyenda, un rayo le quitó la vida a su verdugo. Esto hizo que fuera considerada protectora contra los rayos. En la Europa Medieval, las campanas de las iglesias se echaban al vuelo durante las tormentas para evitar los rayos. Esto hizo que Santa Bárbara se convirtió en patrona de los campaneros. La presencia de esta santa en la torre de la iglesia de Ozumba nos refleja como estas creencias sobrevivieron a la Edad Media y pasaron al Nuevo Mundo. El conjunto conventual de Ozumba cuenta con capilla de la Tercera Orden, Esta capilla es conocida actualmente como capilla de San José.

Actualmente la iglesia es atendida por religiosas y el padre titular. Ambos representantes habitan en la localidad. La congregación pertenece a la diócesis de Valle de Chalco y el Obispo titular Luís Artemio Flores Calzada.

4.2. Diferentes modelos de altares; una misma significación de la divinidad

“La fiesta es un tiempo de gozo que sigue una misteriosa órbita que lo acerca y lo aleja sucesivamente de dos polos que se revelan como lo sagrado y lo profano”. (Di Méo: 2001) El tiempo sagrado es ocupado por la hierofanía o la kratofanía y se reproduce en un ciclo de eterno retorno por medio del ritual.

La vida en Ozumba, aun en nuestros días está marcada por un calendario de fiestas y rituales que entrañan un profundo sentido de la vida del pueblo con el universo de lo sagrado, con sus dioses protectores, con el Dios por quien se vive y con sus santos patronos. Esto nos puede dar la pauta para explicar las tenues fronteras que para la religiosidad separan lo sagrado de lo profano.

En la localidad se realizan dos tipos de rituales de procesión, la diferencia entre ellos versa en las actividades que en ellos se realizan. De acuerdo con las definiciones que presenta Grimes de procesión y peregrinación, es posible determinar que en Ozumba se conjugan las características de las peregrinaciones en las procesiones, además de cumplir con los parámetros establecidos para las procesiones. Otro aspecto relevante que marca la diferencia de características en los rituales son los altares que se realizan a lo largo de los mismos.

A partir del sentido sagrado que se le dona a los diferentes altares, con respecto a la concepción de Soja de la dialéctica espacial podemos mostrar

tres tipos de espacio. A través de estas concepciones se entiende la realidad expresada en los rituales religiosos.

Como primera consideración tenemos el espacio percibido en el cual se desarrollan las prácticas espaciales; es decir la vida cotidiana desde transitar por esos lugares hasta hacer las compras en el tianguis dependiendo del día de la semana.

Posteriormente el espacio concebido, es aquel que representa las concepciones del gobierno y los planificadores de la localidad. En este caso consideramos las calles por las que pasan las procesiones, a estas se les confina como rutas de acceso a la localidad y a su vez redes de comunicación entre los diferentes pueblos que pertenecen a Ozumba.

Por ultimo el espacio vivido, al que se atribuyen las diferentes representaciones de los individuos que lo habitan y apropian. También denominado el tercer espacio en esta concepción del espacio ubicamos nuestra investigación ya que los rituales donan un sentido sagrado al espacio y tiempo cotidiano, rompen con la monotonía y confieren características hierofánicas tanto a las calles por las que se trasladan las procesiones como a los lugares en los que reedificaron los altares.

En la localidad los altares son vividos y practicados por los habitantes como santuarios que se describen como centros sagrados (espacios hierofánicos y kratofánicos) donde se venera una Virgen, un Santo o un Cristo y hacia donde convergen periódicamente las presentaciones de la religiosidad popular. Se dice además que se caracterizan por la amplitud geográfica de su esfera de atracción que sobrepasa la localidad, por el carácter mas o menos multitudinario de las manifestaciones religiosas a las que sirven de escenario, en ellos tiene lugar la breve coincidencia de

individuos, lo que remite a su legitimación como centro o espacio sagrado (Giménez; 1978).

A partir de las entrevistas realizadas en la localidad podemos observar que existe una homogeneidad tomando en cuenta el 100% de entrevistados esto respecto a las sensaciones y formas de concebir los altares y los rosarios que se ofician en la calle.

Los altares son la conversión del el espacio público en un espacio sagrado, son el nicho de peticiones, agradecimientos y alabanzas de los participantes, quienes a partir de las formas que en ellos encontramos tales como la cruz perciben como “Dios esta con nosotros y nos ayuda a sobrellevar la carga diaria en la vida, nos deja mantener la esperanza de un mejor día” (entrevistado: Masculino 28 años).

Las características que se presentan en los altares permiten concebirlos como un espacio simbólico⁶ Varela contempla dos perspectivas del espacio simbólico, en el caso de nuestra investigación se retoma la idea de la significación social del espacio ya que tiene la capacidad de aglutinar determinados significados en su seno, es decir, tienen la capacidad de cargarse de significado simbólico. Éste se define como un significado social, reconocido y compartido por un amplio número de individuos y, en la medida en que un espacio físico represente un significado o conjunto de significados determinados socialmente, este espacio puede ser considerado simbólico para el grupo o la comunidad implicada. (Varela; 1996: 64)

⁶Como una propiedad del espacio. Desde este punto de vista, todo espacio tiene un significado propio y ésta es una característica inherente a él. Este significado puede derivarse de las características físico-estructurales, de la funcionalidad ligada a las prácticas sociales que se desarrollan en él o bien ser fruto de las interacciones que, a nivel simbólico, se dan entre los sujetos que ocupan o utilizan ese espacio. Asimismo, el significado espacial puede mantenerse en un nivel individual (significación personal) o puede ser compartido por un grupo de individuos o por toda una comunidad (significación social) (Varela; 1996: 64).

Retomando la manera en que los altares permiten la conjunción de un espacio y tiempo que rompen con la cotidianidad para convertirse en sagrados, a su vez las personas que viven ese espacio y tiempo modifican su percepción de los mismos. Se maneja la idea de la evocación espacial ya que este se convierte en una extensión del santuario principal

Basándonos en la concepción de espacio intersticial de Manuel Delgado como espacios neutros “...ámbitos liminales, intersticios inestables...” (1999: 178). Son espacios creativos, indefinidos, reconstruidos y reapropiados en diferentes temporalidades. Los altares reconstruyen el espacio profano, por que permiten la convergencia de símbolos, creencias y temporalidades sagradas.

Contrariamente al planteamiento de Marc Augé, que emplea el término de los no lugares considerados como un punto de pasaje, un espacio dedicado al viajero diario y por lo tanto produce paisajes móviles, apenas permiten un furtivo cruce de miradas entre personas condenadas a no reencontrarse. Los altares permiten en todo momento la conjunción de los ideales de las personas, estos unidos por sus plegarias a los santos y la convergencia de sentimientos hacia los símbolos como la cruz que remarca la noción sagrada de los altares.

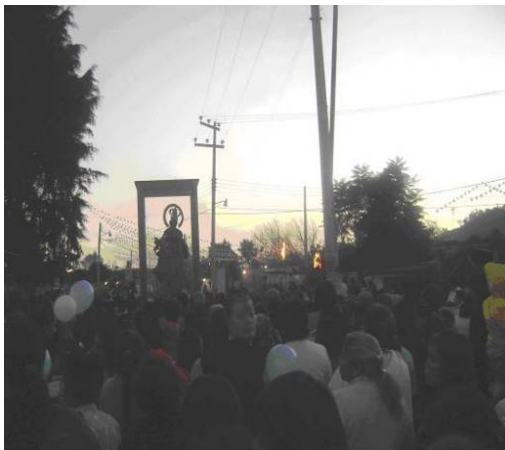
Para Guy Di Méo las fiestas de calendario no solo reconfiguran la relación entre la naturaleza y la cultura, sino también la relación entre la sociedad y el espacio-tiempo.

La fiesta en Ozumba es una representación de la relación existente entre los habitantes y la contracción del tiempo y el espacio en los lugares elegidos por su valor simbólico y representativo. La fiesta es un territorio de lo efímero ya que la simbolización del espacio y tiempo sagrado se

manifiesta solo en un pequeño lapso de tiempo para el que no importa el pasado y el futuro.

A continuación se realizara una comparación de los altares que se presentaron a lo largo de las procesiones, tanto de la fiesta patronal realizada el 9 de diciembre de 2007 y de los que se realizaron en las procesiones conmemorativas de semana santa. Se llevaron a cabo el domingo de ramos y el viernes santo respectivamente.

Los altares que se realizaron en diciembre durante la procesión emblemática de la fiesta patronal dedicada a la Inmaculada Concepción, son especiales en razón de sus características y adornos. Debido a su adorno pueden denominarse como estaciones por las cuales pasara la Virgen ya que no implicaba permanecer en ellos un mayor tiempo a 10 minutos dependiendo del adorno y el lugar en el que este se ubica ya que en el Chamizal se presentaron mayormente adornos con castillos de pirotecnia.



Fotografía 4.2.1. altar 4



Fotografía 4.2.2. altar 10

Entre los habitantes de la población se reconocía el mejor o peor arreglo de los diferentes arreglos, por lo que se convirtió en una pequeña competencia entre los vecinos encargados de adornar cada uno de los altares. Estas características son mencionadas por los entrevistados cuando se les pregunta como se sienten con respecto a los altares por ejemplo:

“Depende de cuales sean, por ejemplo en la de diciembre, prácticamente nos divertimos, porque a veces mis nietos vienen y se disfrazan de chinelos y vamos con ellos y pues también bailamos. Y el adorno puede ser muy diferente entre los altares, por lo regular son muy vistosos.” (Entrevistado: Femenino 45 años)

“Si, nos toco adornar la ultima calle antes de llegar al Chamizal, queríamos que nos quedara bien, porque en el Chamizal eran puros castillos, acordamos cambiar un poco el adorno y poner adornos inflables y así se diferenciaría de los demás. Lo malo fue que hubo poca luz y no se veían bien”. (Entrevistado: femenino 45 años)

“Depende de cuales sean, por ejemplo los de la Virgen por lo regular entre los que adornamos tratamos de que sea mejor el nuestro que el de los demás, aunque los del Chamizal casi siempre nos opacan porque como son los coheteros ellos hacen castillos”. (Entrevistado: Masculino 35 años)

Por otra parte mostramos los altares que se realizan en las procesiones de semana santa, en ellos se representan características mas o menos homogéneas ya que en esencia todos tienen la misma estructura. Varían en cuanto al tamaño de los arreglos y de los objetos que en ellos se

encuentran. Para los habitantes estos altares representan mayor compromiso para con Dios.



Fotografía 4.2.3. séptima estación



Fotografía 4.2.4. segunda estación

“Hay algunos que adornan muy bien, hay mucha flor y velas y no solo ponen una mesa pequeña. Me gustan mucho porque a pesar de que solo estamos en un momento ahí, sabemos que también está Dios con nosotros”. (Entrevistado: masculino 29 años)

“Cuando vamos a la de viernes santo es diferente, a esa prácticamente solo vamos mi marido y yo porque empieza temprano, además siempre nos piden que tratemos de ir en silencio y que tratemos de reflexionar. Los adornos son todos iguales, tienen que tener la cruz y número de estación.”(Entrevistado: femenino 45 años)

“Si son los del Viernes Santo ya es diferente, porque en cada uno de ellos tenemos que reflexionar por lo que pasó Jesús y darnos cuenta de que lo hizo por nosotros y a veces no sabemos agradecerse.” (Entrevistado: masculino 29 años)

A pesar de que los habitantes reconocen tales diferencias y mencionan que en diciembre es más divertida la procesión, están concientes de que también mediante los altares recuerdan “la preferencia de la Virgen por el pueblo y agradecen por sus bendiciones en el año a lo largo de las estaciones por las que pasan. Al igual que agradecer a Dios que dio su vida por nosotros” (ésta es una de las frases mas recurrentes entre los entrevistados).

“Me gustan mucho, como siempre nos dicen Dios esta en todas partes y esta es una manera de demostrarlo.” (Entrevistado: femenino 28 años)

“A pesar de que son diferentes porque no están en la iglesia y esas cosas igual podemos sentir la presencia de Dios y como dice el padre Dios esta en todas partes, así sentimos a la Virgen mas cerca de nosotros.” (Entrevistado: masculino 28 años)

Con respecto al siguiente comentario cabe aclarar que la entrevista se realizo a la religiosa encargada de de las oficinas de la parroquia. A pesar de ser una persona con mayor instrucción en lo religioso cabe destacar que su discurso no difiere mucho en relación a lo que dicen los habitantes de la localidad.

“Son una forma de recibir y aceptar la fe católica. Para las personas es una bendición que crean y reciben al albergar la imagen de la virgen.” (Entrevistado: Religiosa)

4.3. La inmaculada concepción: una procesión festiva

La fiesta es considerada como un momento único y excepcional, que marca ciclos significativos a la comunidad,...hace evidente lo que no lo es en la cotidianidad, al resaltar los elementos que facilitan la reproducción social de identidades. (Portal, 1988:70)

La fiesta que posee en efecto la capacidad de producir símbolos territoriales en los que el orden social se prolonga o se desarma se realiza en honor a la Patrona del pueblo La Inmaculada Concepción, se celebra el día 9 de diciembre. Es una de las celebraciones más importante para los habitantes. En general esta festividad es planeada durante un año, debido al excesivo gasto que se hace ya que en todos los días de la festividad debe haber música y chinelos. Se celebra con un castillo, comida y flores por lo que se realiza una recolección de fondos durante todo el año. La Virgen se encuentra en el nicho principal de la iglesia, sin embargo al inicio de la fiesta esta se retira del nicho ya que es acondicionada para la procesión.

Según Giménez “El santo patrón 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 el 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 emigre o se desplaza de cualquier modo, carga siempre sus patrones a cuestras y los porta como emblemas de su identidad” (Giménez, 1978:148).

Para Geertz “la religión se perfila como un sistema cultural, un sistema de símbolos capaz de tornar las cosas humanamente significativas. Las practicas y ritos religiosos ajustan las acciones humanas a una orden cósmica imaginada y proyectan imágenes de orden cósmica no plana de una experiencia humana” (Geertz citado en Lobato, Rosendahl, 2003: 202)

La procesión que se realiza es importante según las palabras del padre ya que en ella se da gracias a Dios por la fiesta de la Inmaculada, pidiendo que bendiga a todo el pueblo y a la vez dando le gracias porque esta la Virgen Maria, *la Inmaculada, como nuestra madre, como patrona de este pueblo*, así denominada por el padre de la parroquia.

En el caso de la procesión realizada en esta fecha a diferencia de los otros rituales versa principalmente en que sin dejar de ser un ritual religioso en el cual se siguen parámetros estipulados por el padre, al secularizar ante los ojos de los espectadores este ritual se vuelve fácilmente diversión.

El ritual de la procesión inicia con la misa en la cual se hace referencia a la procesión, en la que el párroco hace hincapié en que “no se trata de un carnaval porque es un pecado de la carne, sino que es debe orar y tomarlo como un peregrinar en el que se debe comprometer con la Virgen.” La misa inicio a las 4:15pm y termino hasta las 5:25pm, hora en la que la virgen sale de la iglesia, momento en el que inicia la procesión.

“La concepción de lugar sagrado reside en mundo imaginado. No esta territorialmente limitado por cercas, ni depende de localización geográfica. Así mismo, el lugar sagrado puede ser erigido en cualquier punto del espacio” (Rosendahl, 2003: 204)

Las procesiones en la localidad representan de manera clara la dualidad de lo sagrado y lo profano distinguiendo lo excepcional de lo cotidiano. Lo

sagrado y lo profano coexisten por lo que es difícil distinguir el uno del otro.

En la procesión en honor a la Virgen de la Concepción de María podemos identificar aspectos que nos muestran la combinación de aspectos sacros y profanos, por ejemplo podemos la participación de los chinelos en la procesión marcando una frontera entre lo sacro y lo profano, esta diferencia se aprecia en el comportamiento de las personas ya que las personas que se encontraban más cerca de la Virgen tendían a entonar los cantos y oraciones que el padre y las religiosas dirigían. Sin embargo las personas que estaban alejadas de la Virgen y próximas a los chinelos se dedicaban a bailar con la comparsa, dejando de lado todas las actividades programadas para acompañar a la Virgen.

La organización espacial de la procesión está regida por el liderazgo de la Virgen, este orden debía mantenerse en todo momento ya que el ir tras la imagen de la Virgen significaba caminar bajo su protección. Por otra parte a lo largo del recorrido las religiosas hacían hincapié en la frase “Ozumba de María, María de Ozumba.” La cual demuestra que los habitantes practicantes de la religión católica adjudican todo el poder sobre el pueblo a la Patrona de la localidad.

“En la fiesta se despliega todo el repertorio de maneras posible de apropiarse e los individuos ordinarios, aquellos que molecularmente, día a día, la usan y la subordinan a sus intereses prácticos y simbólicos” (Delgado, 2007:178)

En la localidad las fiestas en honor a la patrona⁷ se caracterizan por los rituales plagados de música y cantos, envolviendo otras formas de

⁷ Término utilizado por los pobladores para referirse a la Inmaculada Concepción.

encuadrar las oraciones religiosas, permiten fundir un mundo imaginado enmarcado por un conjunto de símbolos con otro profano y tangible.

La procesión es un agente modelador del espacio que atribuyen formas y funciones variables en el tiempo y el espacio. Los practicantes tienen la capacidad de dotar al espacio y tiempo características sagradas mediante sus creencias.

A lo largo de la procesión se instalaron altares mediante los que la población festejaba a la Virgen. Para los habitantes la preparación de los adornos de los altares no solo implica agradecer a la Virgen por sus bendiciones, su creación contribuye a que los lugares y objetos que en ellos intervienen formen parte de su identidad.

Los altares están adornados de diferente manera, esto depende de la organización de los vecinos, el único parámetro es el color debían utilizar blanco y azul. Una característica peculiar de la procesión y de los altares radica en el interés por presentar el mejor adorno, aunque generalmente se reconoce que existe una zona en la que los altares están enmarcados por pirotecnia, la cual según los participantes “opaca a los otros altares”.

A continuación se presenta la imagen del recorrido que se realiza en la procesión de la Virgen. El carácter festivo de la procesión se ha matizado a lo largo del tiempo, hoy en día por medio de los altares podemos identificar zonas en las cuales el sentido sagrado del recorrido cobra mayor fuerza y otras en las que se difumina. Para los habitantes los altares son de suma importancia ya que estos les permiten celebrar recordar la llegada de la virgen a la localidad esta basada principalmente en mitos⁸.

⁸ La función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas.

¿Si vio que en el cuarto altar casi no adornaron? Les pedimos a los vecinos que ayudaran pero solo pusieron las antorchas, pero que tal en el Chamizal hasta castillos ponen. (Entrevistado: Masculino 45 años)

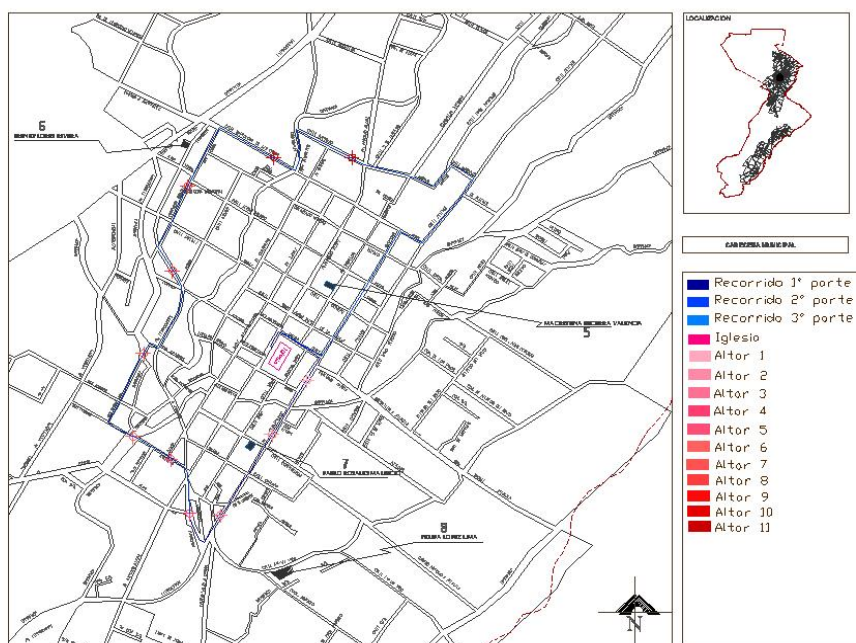


Imagen 4.3.1. Recorrido de la procesión de la Virgen de la Concepción de María.
Elaboración propia a partir de base de datos cartográficas

A pesar de que durante los primeros cuatro altares esta muy marcada la presencia de los chinelos los participantes muestran respeto y atención por las oraciones y cantos entonados por el padre y las religiosas, además de un estricto orden mediante el cual la Virgen encabezaba el recorrido. A lo largo del recorrido las personas trataban de persignarse y mostrar el mayor respeto hacia la Virgen quien según los participantes de la procesión “recorre el pueblo para bendecirlo. Para concluir, a medida que la procesión se acercaba a la iglesia el sentido profano y festivo cobraba mayor fuerza, desplazando la importancia del ritual.

4.4. Domingo de Ramos: mitificando las hierofanías naturales⁹

Cada año, como parte de las actividades que se realizan a lo largo de la cuaresma, el Domingo de Ramos realizan una procesión la cual simboliza la entrada de Jesús a la ciudad y por consecuente el inicio de la Semana Santa¹⁰.

A continuación se presenta una descripción y análisis de la procesión que inicia la Semana Santa en la localidad. Cabe mencionar que este ritual es el único ritual que se repite a lo largo de la localidad; ya que se realiza en cada una de las capillas y en la parroquia, cada una de estas elige el lugar del cual se parte.

El lugar del cual partiría la procesión fue el *ahuehuete*¹¹, un lugar emblemático para los habitantes, debido a su longevidad. Se convirtió en un altar debido a la aparición de la virgen años atrás. Este hecho fue de tal importancia que para los habitantes que a la calle en la que actualmente se encuentra se llama *avenida del ahuehuete*.



Fotografía 4.4.1. El Ahuehuete en Tecalco

⁹ Ver anexo imagen del recorrido

¹⁰ Se llama así al ciclo de las ceremonias pascuales, el tiempo sagrado se abre con el domingo de ramos y concluye el sábado siguiente con el baño de purificación por la mañana y la ascensión del fuego nuevo por la noche (Sagre;1987:21)

¹¹ Cabe mencionar que esta representación de lo sagrado en la naturaleza ha sido estudiado por Mircea Eliade como hierofanías vegetales. Es decir la manifestación de lo trascendente en un objeto o fenómeno de nuestro cosmos habitual. La Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica.

El hecho de que esta hierofanía tenga un origen histórico no quiere decir que desaparece su ecumenicidad¹². Ciertas hierofanías tienen un destino local; como lo es nuestro caso de hierofanía ya que solo es conocida en la localidad. (Eliade; 1972).

“Un árbol se impone a la conciencia religiosa por su propia sustancia y por su forma, pero esa sustancia y esa forma deben su valor al hecho de que se han impuesto a la conciencia religiosa, que han sido escogidas, es decir que se han reveladas... No se puede pues hablar propiamente de un culto del árbol. Nunca ha sido adorado un árbol nada más que por si mismo, sino siempre por lo que a través de el se revelaba, por lo que implicaba y significaba”.

La importancia del ahuehuete para la localidad reside en la aparición en este de la Virgen por lo que como menciona Eliade citando a L' arbre sacré “No hay culto del árbol mismo; bajo esa figuración se esconde siempre una entidad espiritual” (Eliade: 1972: 245).



Fotografía 4.4.2 Altar en el Ahuehuete

La hora de convocación fue a las 9:00am, sin embargo la gente no llegaba. Las calles aledañas y la avenida Ahuehuete están completamente limpias. A las 9:30 las señoras se asoman en sus puertas para ver si ya llegaron las personas que arreglarían el altar. Las personas que viven cerca del ahuehuete barrieron la calle y se encargaron de limpiar el nicho para que

¹² Nos referimos al concepto de ecumene. Como lugar conocido por el hombre.

este estuviera impecable en el momento en que iniciara la bendición de las palmas

Posteriormente llegaron las personas encargadas de arreglar el altar, quienes también se vestirían de apóstoles para así interpretar lo más parecido a la entrada de Jesús a Jerusalén, este acontecimiento enmarca el inicio de la Semana Santa por lo que es importante para los habitantes participar en él, a pesar de que el recorrido sea corto.

Después de arreglar el altar llegan los acólitos con los cirios y las religiosas con las bocinas para y por último el padre.

Al llegar el padre se organizan los apóstoles atrás del padre, simulando este a Jesús. El padre agradece la asistencia de las personas y habla sobre el Vía Crucis que vivió Jesús por nosotros



Fotografía 4.4.3. Inicio del rosario para la bendición de palmas

y como es que lo soporto. Después de rezar el Padre Nuestro y el Ave María el padre se voltea y bendice las grandes palmas que los hombres tenían en sus manos.

Los habitantes tratan de escenificar el Domingo de Ramos lo más cercano a la realidad, por tal motivo llevan un burro en el que el padre tiene que realizar el recorrido tal como lo hizo Jesús.

Con respecto a las actividades que según Grimes se realiza en las procesiones, se puede decir que esta peregrinación cumple con todos los aspectos. Mientras caminaban las personas mostraban y agitaban las palmas que momentos antes habían sido bendecidas. Ver como el padre a

cargo de la capilla era transportado en un burro y de esta manera representar la entrada de Jesús a Jerusalén. En el trayecto cantar algunas alabanzas y rezando un rosario. Un aspecto importante de la participación en este ritual es que los asistentes tratan de ser vistos por los otros y de esta manera ser reconocidos ante los demás.

Este recorrido lo encabeza el padre, posteriormente los acólitos y atrás de ellos se sitúan los apóstoles, entre ellos se sitúan las religiosas con el altavoz pidiéndoles a las personas que levantaran sus palmas y las agitaran en señal de festividad por la llegada de Jesús.



Fotografía 4.4.4. inicio de la procesión, encabezada por el padre

A lo largo del recorrido las personas que no iban en la procesión, salían de sus casas, se persignaban hacían oración, guardaban silencio y al pasar el padre, algunos terminaban de barrer, otros entraban nuevamente a su casa, mientras que otros se unían a la procesión.

“La heterogeneidad del tiempo, su distribución en sagrado y en profano, no implica únicamente cortes periódicos y practicados en la duración profana a fin de insertar en ella el tiempo sagrado...” (Eliade; 1972: 349).

“... El tiempo sagrado se opone a la duración profana...” el tiempo en el que transcurre la procesión se puede traducir como un fenómeno liminal. Se configura como una actividad que transforma la vida cotidiana y de este

modo configurarse como un *tiempo hierofánico*¹³ es decir un tiempo esencialmente diferente a la duración profana a la que sigue.

Cabe considerar la heterogeneidad del tiempo; por otra parte Eliade mencionan la distribución del tiempo en *sagrado* y *profano* los cuales no solo implican cortes periódicos practicados en la duración profana a fin de insertar en ella el tiempo sagrado; implican además que esas inserciones del tiempo sagrado son solidarias, podríamos decir incluso continuas. Podemos anclar estas inserciones en un intersticio espacio tiempo que se reconfiguran los procesos y practicas de la vida cotidiana.

Entendiendo las inserciones temporales y la reconfiguración espacial a partir de las practicas que se realizan durante la procesión; es posible entender el ritual como un fenómeno que permite la creación de una burbuja en la que converge un tiempo y un espacio sagrado.

Como anteriormente se menciona en la procesión trasladarse en el espacio es existir, visitar y visitar es tomar posesión de los lugares por cortos instantes haciendo hogar del espacio visitado; a partir del ritual de la procesión los participantes se apropian del espacio¹⁴ conforme se desplaza a lo largo de las calles.

Para autores como Grimes la procesión se caracteriza por tratar de formar un testimonio de la secularización, sin embargo fácilmente se convierte en un simple desfile, tornándose en un aspecto mas de diversión e incluso parte de vacaciones familiares.

¹³ Para Eliade el tiempo hierofánico designa el tiempo en el que se coloca la celebración de un ritual, y que es, por ello mismo, un *tiempo sagrado*.

¹⁴ Para Enric Pol la apropiación se lleva a cabo a través de la acción sobre el entorno, la persona, los grupos y las comunidades transforman el espacio, dejando su impronta e incorporándolo en sus procesos cognitivos y afectivos de manera activa y actualizada. Las acciones dotan al espacio de significado individual y social a través de los procesos de interacción.

Sin embargo la realización de este ritual en la localidad rompe con la afirmación del autor. A partir de las aclaraciones y peticiones que el padre de la parroquia les hace a todos los habitantes: “*en estas fechas debemos reflexionar sobre lo que nuestro señor hizo por nosotros*”

4.5. La procesión del silencio: simbolizando el espacio sagrado¹⁵

Este punto preciso donde se anudaba el espacio sagrado con el espacio profano, donde ocurría la escena de la separación divinidad/humanidad, punto nodal donde culminaba el fervor religioso de la comunidad con la intensidad geográfica (Mercier; 1997: 13)

Posterior a la procesión realizada al Domingo de Ramos, se realizó uno de los mayores rituales de procesión que se llevan a cabo en la localidad, por la gran afluencia de personas.

El estudio geográfico de las religiones permite igualmente el estudio de la identidad: si cada lugar es sagrado y consagrado, si todos los lugares no son equivalentes sino que, al mismo tiempo, el sentido que se les asigna se transforma, los individuos y los grupos sociales son particularmente proclives a identificarse con ellos, a querer también corresponderles y consecutivamente a defenderlos.¹⁶

¹⁵ Ver anexo imagen del recorrido

¹⁶ Según Racine y Walter (...)la construcción religiosa del espacio no obedece verdaderamente a esquemas universales. Por lo tanto es universal la capacidad de la religión para imponer un orden, sea cual sea, porque es legitimado por la creencia y el mito. Significa que no es la forma que califica lo religioso en el espacio, sino más bien la potencialidad de dar una forma según la interpretación que las sociedades se hacen de lo divino.

La procesión permite la creación de espacios, de difícil diferenciación en la vida cotidiana donde los intereses individuales permanecen en los intereses colectivos, donde los sentimientos de arraigo individual y familiar, convergen con los sentimientos de arraigo vecinal, comunitario y con los lugares de uso y convivencia colectiva; de esta manera dar pie a la conformación de intersticios móviles, debido a que estos se desplazan conforme avanza la procesión permitiendo que al paso de los santos las calles retomen un sentido hierofánico.

De hecho la noción de espacio sagrado implica la idea de la “repetición de la hierofanía primordial” que consagro ese espacio transfigurándolo, singularizándolo, en una palabra, aislándolo del espacio profano que lo rodea. (Eliade; 1972) la particularidad de las hierofanías se verifica en nuestro caso empírico gracias a la realización de los rituales en Ozumba ya que según los propios habitantes estos han sido una tradición arraigada en la localidad.

“Desde pequeño asisto, solía ir con mis papás”
(Entrevistado: Masculino, 40 años).

“Desde chica iba con mis papás y pues ahora voy con mi marido, pero en realidad no las he contado” (entrevistado: Femenino, 45 años)

El ritual inicia a las 8 a.m. entran a la parroquia tocando un tambor y una flauta de madera, posteriormente entra otra pareja con los mismos instrumentos, estuvieron tocando durante aproximadamente 10 minutos, alternándose entre las dos parejas.

Antes de salir de la iglesia visten a la imagen de Cristo con una túnica roja y le colocan la corona de espinas. Posteriormente salen de la iglesia, ya en el atrio se acomodan según el orden que seguirá durante toda la procesión.

La imagen fue acondicionada con un mecanismo el cual permitiría que cuando arribaran a un altar este pudiera simular que se hincaba al igual que todos los demás.

El orden de posición en esta procesión de alguna manera fue estricto ya que a diferencia de las otras procesiones realizadas en la localidad en esta no se permitió que se transgredieran las indicaciones de posición que el padre dio al iniciar la procesión

Retomando la importancia y la imperante petición por no rebasar la cruz y que esta tenía que ser la que encabezara el recorrido se retoma su importancia como símbolo que continua con la dialéctica de las hierofanías, que transforman los objetos en *otra cosa* que lo que parecen ser en una experiencia para la experiencia profana (Eliade; 1972)

Al frente ira la cruz¹⁷, esta seria la que siempre encabezaría el recorrido y tras ella las personas que la cargarían en algún momento de la procesión. Posteriormente el carro con las bocinas, detrás de este se situaron los acólitos quienes llevaban el incienso.



Fotografía 4.5.1. Organización del recorrido en la procesión del Viernes Santo

¹⁷ Según Eliade para la iconografía cristiana la cruz ha sido representada como un árbol de vida, y por lo tanto el sostén del mundo.

La imagen de cristo se situó atrás de los acólitos y posterior a este una segunda cruz de menor tamaño que la que encabezaba la procesión, al final de esta iban todas las personas que quisieran acompañar la procesión, esta formación se mantenía con la ayuda de los colaboradores del padre quienes formaron vallas al rededor de las imágenes, una de las principales instrucciones era q la valla debía empezar atrás de la cruz ya que solo ella encabezaría la procesión.

Al salir de la iglesia el padre menciona “en esta procesión todos debemos comprometernos con cristo, no solo a acompañarlo sino también a reflexionar sobre nuestros actos y si verdaderamente hemos correspondido a todo lo que el nos dio con su muerte. Recuerden que esta procesión es para meditar nuestras acciones”

A partir de la aclaración del padre las personas trataban de ir lo mas serio posible y solo se limitaban a seguir el rosario y los cantos que las religiosas entonaban. Algunas personas platicaban, trataban de no hacer mucho ruido, durante el recorrido casi no había ruido, a pesar de que poco a poco fue aumentando la cantidad de personas.

“Goffman considera que todos nuestros actos en interacción constituyen ritos que manifiestan, bajo una forma convencional, el valor sagrado que es propio de cada individuo. Señala que los contactos de los hombres entre si parecen desarrollar universalmente sus propias normas.” (Davis; 1993: 224)

Conforme pasa la procesión las personas que salen de sus casas cambian tanto su postura como su expresión, además de su lenguaje corporal, inmediatamente se persignan y empiezan a orar, esto es notable por sus gesticulaciones, al pasar la imagen de cristo y posteriormente la virgen todo su lenguaje corporal era modificado, algunos se unían a la procesión,

mientras que otros simplemente entraban a su casa o volvían a hacer lo que hacían precio al paso de la procesión.



Fotografía 4.5.2. Los habitantes en la Procesión

La procesión imprime al espacio un extraordinario estado de efervescencia religiosa por lo que los lugares sagrados no deben ser reconocidos como instrumento de comunicación, sino más bien como proveedores de reglas y significados con los que los habitantes son capaces de dar sentido las procesiones. “Lo sagrado esta articulado a la practica cultural de un grupo religioso en el que los devotos demuestran mediante la peregrinación el deseo de trascender, de ir al encuentro de Dios” (Rosendahl, 2003: 207)

A diferencia de la procesión en honor a la Virgen de la Concepción, la procesión realizada el Viernes Santo esta plagada de sentimientos de agradecimiento y penitencia.

Para las personas que participan en la procesión y a su vez en los altares esta cobra demasiada importancia. Los preparativos para armar los altares son tan importantes como la procesión misma, para las personas hacer los adornos y preparar el altar para cada caída implica un ofrecimiento a Jesús en señal de agradecimiento o petición. Los adornos con elaborados especialmente para el altar, no se reciclan de años pasados. La esencia de los altares para la comunidad es el sacrificio que se hace para tener en

orden y de la mejor manera posible los altares en los que se recibirá la bendición de Dios en sus vidas y hogares, tal como lo mencionan los encargados de realizar el tercer altar.



Fotografía 4.5.3. Tercera Estación

“En Semana Santa nos toca adornar el tercer altar, a pesar de que este año no nos ha ido bien en el negocio tratamos de hacerlo lo mejor posible, es como una ofrenda a Dios para pedirle que nos ayude, para que nos valla mejor en el negocio. No nos cuesta nada gastar un poco si es para el altar.” (Entrevistado: Femenino 23 años)

Para los habitantes esta es una de las procesiones más importantes, es el momento en el que la religiosidad popular recobra mayor importancia, para los participantes la carga simbólica de llevar la cruz y recordar en cada estación cada uno de los pasajes del Vía Crucis poseen una carga simbólica tal que para los asistentes el la calle pasa de ser el camino por el que llegan a sus casas, trabajos y escuelas a un espacio sagrado, recorrido por el cual deben adorar a su Dios y ofrecerle la caminata como ofrenda.

“Para mi la Procesión del Silencio es muy importante, cuando vamos pasando por las calles no me importa donde estamos solo pienso en lo que Jesús vivió por nosotros y que nosotros podemos superar los obstáculos que se presentan en la vida” (Entrevistado: Femenino 28 años).

En la procesión lo que menos importa a los participantes es el recorrido, como son los altares, o en donde están. El objetivo de participar en ella es acompañar a Jesús en su sufrimiento y agradecerle por las cosas buenas que les ha dado.

En general la procesión fue homogénea, sobretodo en el adorno de calles y altares, salvo algunos que se modificaban como las iglesias. En lo particular en las primeras estaciones la procesión avanzaba de manera lenta. Sin embargo a partir de la sexta estación esta acelero el paso a pesar de que para ese momento ya la acompañaba un número considerable de personas.



La imagen de la virgen era cargada por mujeres, mientras que la de Jesús por hombres, la cruz podía ser cargada tanto por hombres como por mujeres.

Fotografía 4.5.4. La Virgen
n Maria es Cargada por mujeres

Con respecto a la cruz que encabezaba la procesión durante las primeras cinco estaciones era puesta en el suelo cuando llegábamos a alguna de

ellas, sin embargo las personas pidieron que ya no fuera así, sino que la siguieran cargando al igual que a la virgen y a Jesús. En los altares Jesús era puesto frente a los altares de manera que este quedara a su espalda.

Durante la procesión las personas casi en su totalidad reflejaban un rostro serio, a pesar de que había mucha gente la procesión ocurría en silencio y se escuchaban las oraciones sin dificultad. Al llegar a las estaciones los rostros cambiaban ya que reflejaban reflexión.

La lectura de las escrituras en cada altar era hecha por alguien que viviera en la casa donde estaba ubicado este.

Las personas encargadas de adornar los primeros 5 altares iniciaron la procesión desde la iglesia, mientras que los encargados de los altares restantes esperaban a que la procesión se acercara o q estuviera en el altar para así integrarse a la procesión.

El sacerdote cargo la Cruz en el momento en que entraría la procesión a la iglesia, esto en señal de respeto, admiración y adoración que profesaría siempre, además asegurarse que los católicos de la localidad conocerían los mandamientos de dios y los espetarían



Fotografía 4.5.5. El sacerdote ingresa a la iglesia cargando la Cruz

A pesar de que durante la procesión las personas trataban de ir lo mas serio posible, atendiendo las indicaciones tanto de las religiosas como las del padre. Al llegar a los altares el lenguaje corporal de las personas se modificaba drásticamente, miraban fijamente hacia las imágenes de la virgen y cristo, rezaban y esperaban atentos las indicaciones.

Conclusiones

A lo largo de la investigación pudimos constatar que los fenómenos religiosos han sido escasamente estudiados por la geografía, esto no quiere decir que las teorizaciones emergentes de la disciplina sean incapaces de hacer inteligible la dimensión espacial de los ritos religiosos. La religión y sus fenómenos están plagados de significados que cimentados en el plano espacial y no podrían entenderse sin prestarse especial atención al espacio.

A través del recorrido por las prácticas religiosas que se realizan en Ozumba, refiriéndonos principalmente a la colocación de altares y las procesiones tratamos de desentrañar y poner mayor énfasis en las denotaciones espaciales implícitas en la realización de los rituales.

La principal característica que los rituales confieren a los espacios es lo sagrado. Esta denotación permite a los individuos una vinculación especial con el lugar, retoma significados religiosos. Las personas tienen la capacidad de evocar el santuario por excelencia, por lo tanto se yuxtaponen las prácticas y significaciones.

Específicamente en Ozumba es posible dotar de un sentido paradójico a los rituales. A pesar de que contrario a las afirmaciones de Grimes y Turner que consideran que las procesiones convergen en torno a el acto de exhibición, para la localidad la procesión implica un movimiento ritual en el espacio, que en relación con sus vidas rutinarias, esta desestructurado, es sagrado y se caracteriza por la realización de promesas, obligaciones voluntarias y el sacrificio característico por el desplazamiento. Por lo tanto el espacio además de ser un lugar de tránsito y veneración se mitifica

como un ofrecimiento la divinidad en agradecimiento por las bendiciones obtenidas.

Tal como algunos entrevistados afirman Dios esta en todas partes y nada es un secreto para el, la implementación de altares en las calles permite que la virgen este mas cerca de las personas y por lo tanto las casas donde se ubican los altares se bendicen. El recinto sagrado ejerce un orden en cuanto a las actividades y relaciones que en el se realizan.

Además de la componente sagrada que los rituales implantan en los espacios en los que se realizan, poseen la capacidad de cimentar el sentido de pertenencia de los habitantes así como una identidad colectiva.

La participación en cualquier aspecto relacionado con los rituales, permite que el individuo ante los demás como parte de su sociedad y no ser excluido de la misma. En la localidad se tiene como regla implícita en el caso de los jóvenes que aquellos que participan o asisten a las procesiones se perfilan como un *buen partido* para los padres de las mujeres.

Así mismo, se expresa el carácter festivo en la fiesta patronal, a partir de la celebración en honor al santo patrono de la localidad es posible formar realidades distintas a las de todos los días, surge el mundo de la liberalización, en donde se innova a partir de ciertos códigos de interacción y prácticas sociales que erigen identidades colectivas e individuales en relación a los otros representados por los pueblos vecinos.

A partir de la fiesta y los rituales religiosos, nos encontramos con un entramado de significaciones, identidades y correlaciones entre los individuos. Ozumba se perfila como un intersticio en el que no solo converge un espacio-tiempo sagrado, sino también intervienen signos,

mitos y símbolos que permiten la evocación de lo sagrado en cualquier espacio profano.

En la localidad la religión aun tiene la cualidad de manifestar voluntades ordenadoras del territorio y los hombres. El orden se expresa en el control que tanto la iglesia como su representante en la localidad ejercen un control social, tanto en la vida privada de los habitantes como en la organización de la comunidad.

El sacerdote de la localidad es un personaje muy importante para los habitantes, las personas le permiten el acceso a su vida en cualquier aspecto no solo en lo espiritual, tiene la capacidad de intervenir en su vida diaria. Es por este motivo que lo que el padre les ha dicho sobre la significación de los rituales para ellos es una verdad irrefutable, no es cuestionada por nadie, todos aceptan sus criticas y enseñanzas sin importar su nivel de educación, clase social u oficio. Como lo observamos en la frase con la que concluyo la procesión el Viernes Santo:

“No solo basta con pensar y tratar de cambiar e ir a la iglesia los domingos, de que sirve esto si seguimos actuando igual, seguimos engañando a nuestra esposa o esposo, no obedecemos a nuestros padres, nos importa mas la fiesta que el sacramento. Debemos cambiar, aunque sea poco a poco ninguno de nosotros somos perfectos como dios pero podemos tratar de hacer lo mejor posible las cosas.” (Sacerdote)

Anexos

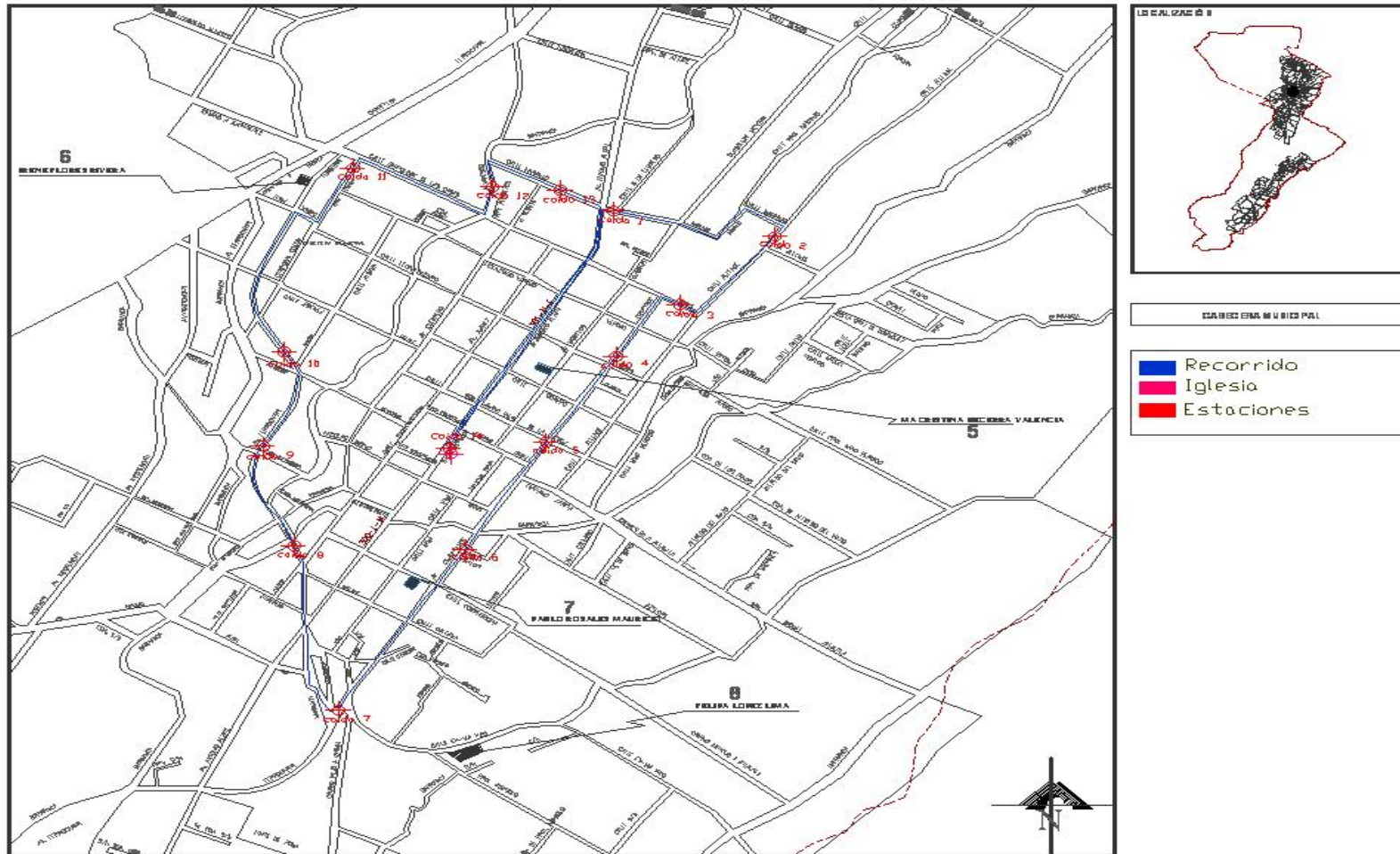


Imagen Recorrido de la procesión de viernes Santo
Elaboración propia a partir de bases de datos cartográficas

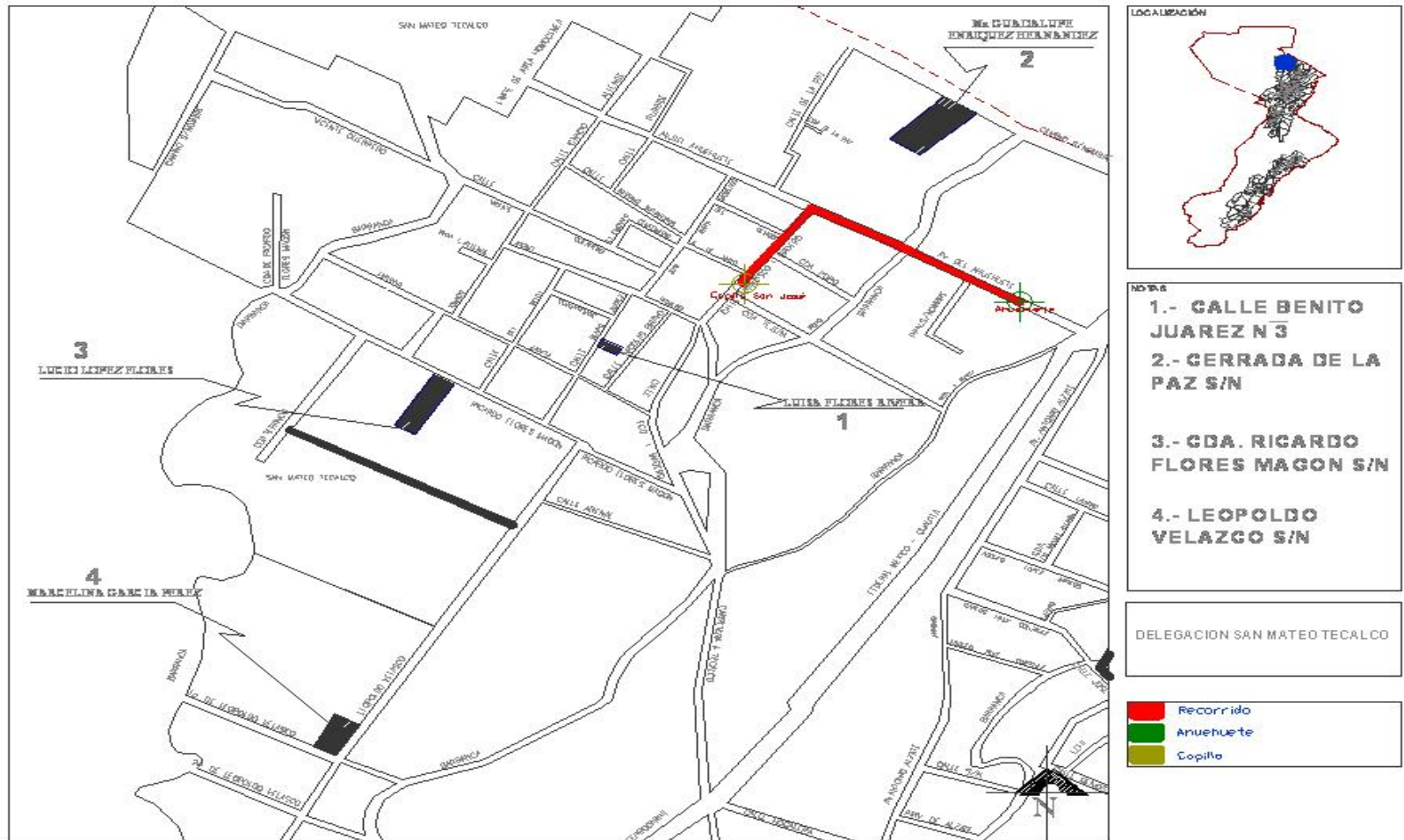


Imagen Recorrido de la procesión de domingo de Ramos
 Elaboración propia a partir de bases de datos cartográficas

Imágenes de los altares en honor a la Inmaculada Concepción

Salida de la inmaculada de la iglesia



Primer altar a la inmaculada



Quinto altar a la inmaculada



Séptimo altar a la inmaculada



Octavo altar a la inmaculada



Décimo altar a la inmaculada



Imágenes de los altares en la procesión del silencio

Quinta Estación



Sexta Estación



Séptima Estación



Octava Estación



Décima Estación



Novena Estación



Bibliografía

- Agar, Michael (1998), "Hacia un lenguaje etnográfico", en: Clifford Geertz y James Clifford (coords.), *El surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 117-140.
- Arce, Guillermo. *El convento franciscano de Ozumba*.
- Auge, Marc. *Los "no lugares" espacios del anonimato: una antropología de la sobre modernidad* Barcelona: Gedisa, 1993.
- Barbas Alicia, *Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación. Etnografía de las religiones indígenas de México en el nuevo milenio*, 2000.
- Davis, Flora. *Comunicación no verbal*. Alianza editorial; 1993 pp. 261
- Delgado, Manuel (1999). *El animal público, Hacia una antropología de los espacios públicos*, Barcelona, Anagrama, 218p.
- Delgado, Manuel (2007). *Sociedades movedizas, pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama 274p.
- Di Meo, Guy (dir.) (2001a), *La géographie en fêtes*, París, Ophrys.
- Di Méo. " *Du village à la planète: les territoires de la fête*.
- Eliade, Mircea.(1992) *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor (1ed en francés de 1956).
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones México*, D. F.: Era, 1972 [reimpresión 2000].
- Galindo Cáceres, Jesús (1998) (coord.), "La lucha de la luz y la sombra", en: *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*, México, CONACULTA-Addison Wesley Longman, pp. 9-25.
- Garma Navarro, Carlos (2004), *Buscando el espíritu, Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*. Universidad Autónoma Metropolitana, 15 p.

- Garma Navarro. Carlos “La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac”, *Diario de Campo boletín interno de los investigadores del área de antropología*, núm. 75, 2005.
- Geertz, Clifford (1996), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-24.
- Giménez, Gilberto. *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. *Frontera Norte*; vol. 9, Num. 18, Julio-Diciembre de 1997.
- Giménez Gilberto. *Religiosidad popular en el Anáhuac*. Centro de Estudios Ecuménicos, México 1978.
- Grimes Ronald. *Símbolo y Conquista. Rituales y Teatro en Santa Fe*, Nuevo México, 1981.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.
- Hiernaux, Daniel, 2006, “Paisajes fugaces y geografías efímeras en la metrópolis contemporánea” en Nogué, Joan, editor, *La construcción social del paisaje*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, colección *Teoría y Paisaje*, pp. 237-258.
- J. Remy, *Sociologie urbaine et rurale*, L´Harmattan, Paris/Quebec, 1998, pp. 182-183.
- Martínez Torres, José Manuel. *Monografía Municipal de Ozumba*, Gobierno del Estado de México, Toluca, 1986.
- Mercier, G (1997), “La ville entre la science et la foi”, *Géographie et Cultures*, núm. 23, pp. 522.
- Portal Ariosa. Maria Ana (1997) “ciudadanos desde el pueblo, identidad urbana y religiosidad popular en San Andres Totoltepec”, Tlalpan, México, DF, Universidad Autonoma Metropolitana México.
- Racine, Jean-Bernard y Olivier Wachter, 2006, “Geografía de las religiones” en Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón, directores, *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona-México, Editorial Anthropos-UAM Iztapalapa.

- Relph, E. Place and placelessness. London: Pion, 1976.
- Reguillo, Rossana (1998), "De la pasión metodológica o la (paradójica) posibilidad de la investigación", en: Rebeca Mejía y Sergio Sandoval (coords.), *Tras las vetas de la investigación cualitativa, Perspectivas y acercamientos desde la práctica*, México, ITESO, pp. 17-38.
- Romero de Terreros, Manuel, "El convento franciscano de Ozumba y las pinturas de su portería" en *Anales del instituto de investigaciones estéticas no. 24*, Mexico UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1956.
- Rosendahl Zeny "Espacio Cultural y religión: Dimensiones de análisis" en Lobato Corrêa, Rosendahl Zeny (organizadores). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, 224p.
- Ruiz Olabuénaga, Ignacio (1996), *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 125-153.
- Sagre Malagoli, Enzo (1987) "Las mascararas de lo sagrado", Inha, México.
- Santos, M. Por una geografía nueva. Madrid: Espasa Universidad, 1990.
- Sebastián Fariña. Fernando "Predios Urbanos Intersticiales (PUInt). Validación de Herramienta de Análisis- Diagnóstico Antecedente1 y Generación de Hipótesis Teóricas Fundantes de Procesos Proyectuales Alternativos". 2007
- Shadow, Roberto y María Rodríguez Shadow, 1994. "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas" y "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a Chalma", en: *Las peregrinaciones Religiosas: una aproximación*, Coord. C. Garma y R. Shadow, UAM-Iztapalapa, México.

- Sauer, Carl (1956), "The education of geographer", *Teoría y método en la geografía humana anglosajona*, Barcelona, Ariel, pp.38-53.
- Soja, Edward (1996), *Thirspace. Journey to Los Angeles and other real-andimaginedplaces*, USA, Blackwell, pp. 53-82
- Schutz, Alfred (1974), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 327 p.
- Turner. Víctor, *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press, Nueva York, 1974.
- Valera, S. (1996). Análisis de los aspectos simbólicos del espacio urbano. *Perspectivas desde la Psicología Ambiental*, *Revista de Psicología Universitas Tarraconensis*, 18(1), 63-84.
- II Censo de población y vivienda del 2005
- Censo general de población y vivienda 2000

Índice

<i>Agradecimientos</i>	2
<i>Introducción</i>	3
<i>1. Armazón conceptual</i>	5
1.1. Reestructuración espacial a partir de la Cultura popular.	5
1.2. Apropiación espacial a partir de los lugares sagrados.	7
1.3. Exterioridad.	8
1.4. Tensión entre lo efimero y lo permanente.	10
1.5. Intersticios espacio – temporales.	12
1.6. Peregrinación vs. Procesión.	13
 <i>2. Metodología y técnicas</i>	16
2.1. Métodos y Cuestiones técnicas.	17
 <i>3. Localización y reconstrucción histórica de Ozumba</i>	23
3.1. Ubicación	23
3.2. Adentrándonos a la historia de Ozumba	24
3.3. Características económicas	25
3.4. Particularidades de la población	27
 <i>4. Rituales intersticiales: de los altares a las procesiones</i>	33
4.1. Características y referencias de la parroquia de Ozumba	33
4.2. Diferentes modelos de altares; una misma significación de la divinidad	35
4.3. La inmaculada concepción: una procesión festiva	43
4.4. Domingo de Ramos: mitificando las hierofanías naturales	48
4.5. La procesión del silencio: simbolizando el espacio sagrado	53
<i>Conclusiones</i>	61
<i>Anexos</i>	64
<i>Bibliografía</i>	68

Índice de tablas y graficas

Tabla 3.3.1.	26
Tabla 3.3.2.	27
Grafica 3.4.1.	28
Grafica 3.4.2.	29
Grafica 3.4.3.	30
Grafica 3.4.4.	31
Grafica 3.4.5.	32
Grafica 3.4.6.	32

Índice de imágenes

Imagen 3.1.1.	23
Fotografía 4.2.1.	39
Fotografía 4.2.2.	39
Fotografía 4.2.3.	41
Fotografía 4.2.4.	41
Imagen 4.3.1.	47
Fotografía 4.4.1.	48
Fotografía 4.4.2.	49
Fotografía 4.4.3.	50
Fotografía 4.4.4.	51
Fotografía 4.5.1.	55
Fotografía 4.5.2.	57
Fotografía 4.5.3.	58
Fotografía 4.5.4.	59
Fotografía 4.5.5.	60