

# Cuatro miradas sobre la religiosidad popular: antropología, historia, arte y teología

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes  
Gerardo González Reyes  
Magdalena Pacheco Régules (coords.)

**UIC**  
UNIVERSIDAD  
INTERCONTINENTAL



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Mtro. Bernardo Ardavín Migoni | *Rectoría*

Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras | *Vicerrectoría Académica*

Ing. Raúl Alberto Navarro Garza | *Dirección General de Administración y Finanzas*

Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra | *Dirección General de Formación Integral*

P. Javier González Martínez | *Instituto Intercontinental de Misionología*

Mtro. Alejandro Álvarez Amieva | *Dirección de Staff de Rectoría*

Lic. Camilo de la Vega Membrillo | *Editorial UIC*

Primera edición 2021

ISBN: En trámite

D.R. © UIC, Universidad Intercontinental, A.C.

Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla

Alcaldía Tlalpan C.P. 14420, Ciudad de México

[www.uic.mx](http://www.uic.mx)

[editorial@uic.edu.mx](mailto:editorial@uic.edu.mx)

D.R. ©

Ramiro Gómez Arzapalo Dorantes, Gerardo González Reyes,

Magdalena Pacheco Régules, (coords.)

D.R. © Los autores

Cuidado editorial: Eva González Pérez

Redactoras: Karemm Paola Danel Villegas y Cindy Alejandra Luna González

Diseño de portada e interiores: Alejandro Gutiérrez Franco

Imagen de portada: Depositphotos

Prohibida su reproducción por cualquier medio

sin la autorización escrita del autor.

Hecho en México

## Índice

Presentación <i>Johanna Broda</i>	9
Introducción <i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Gerardo González Reyes y Magdalena Pacheco Régules</i>	13
Religiosidad popular campesina: de lluvias, cerros y ofrendas <i>Alicia María Juárez Becerril</i>	35
Parentescos sagrados: los santos y sus relaciones familiares en la religiosidad popular de ascendencia indígena en México <i>Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes</i>	57
La religiosidad popular, la polémica de un concepto <i>Antonio de Jesús Enríquez Sánchez</i>	121
El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición frente a la Religiosidad Popular <i>Solange Alberro Behocaray</i>	147
La fiesta de la Candelaria entre los pueblos otomianos del occidente del Estado de México <i>María Teresa Jarquín Ortega</i>	155
El santo patrono y sus reliquias. El ritual de la “pasada del cajón” en san Miguel Almaya, México. Orígenes, usos y simbolismos <i>Gerardo González Reyes</i>	173
Los indios y los conflictos por derechos parroquiales: la negociación por el culto en el arzobispado de México, siglo XVIII <i>Luis Fernando Vivero Domínguez</i>	213



Bajo la protección de Carlos III. El convento y santuario de nuestro Señor Jesucristo y San Miguel de las Cuevas de Chalma (Primeros hallazgos) <i>Magdalena Pacheco Régules</i>	247
Una denuncia anónima ante la inquisición: el caso de la colocación de la imagen de la Inmaculada en el convento del Carmen de Toluca, 1801 <i>Víctor Cruz Lazcano</i>	265
Pervivencia de símbolos de la Virgen de Guadalupe de México en copias de su original (ss. XVII-XVIII) <i>Arturo Rocha Cortés</i>	291
La triscaidecobia medieval. Un estudio simbólico de la divinidad <i>Jorge Luis Ortiz Rivera</i>	311
La religiosidad popular: algunas precisiones conceptuales y consideraciones desde el magisterio eclesial latinoamericano <i>Juan Carlos Casas García</i>	343
El “ <i>Sensus Fidei</i> ” para la reconciliación entre doctrina, teología, espiritualidad y pastoral de la religiosidad popular <i>Higinio Corpus Escobedo</i>	365
Armemos lio: Una pastoral de acompañamiento, integral y crítica. Representación social de la Pastoral en estudiantes de Teología <i>Alejandro Gabriel Emiliano Flores</i>	381
Religiosidad popular frente al aislamiento social posmoderno <i>Pedro Lira Vidal</i>	405

# El santo patrono y sus reliquias. El ritual de la “pasada del cajón” en san Miguel Almaya, México. Orígenes, usos y simbolismos

Gerardo González Reyes

*Universidad Autónoma del Estado de México*

---

Este texto es un análisis exhaustivo del ritual conocido como la “pasada del cajón” que, en palabras del autor, tiene su origen en el contexto de la cultura barroca novohispana.

Parte de la mayordomía entre las distintas generaciones de cargueros de San Miguel

Alma, rastrea los orígenes mesoamericanos y aborda cada uno de los elementos de esta práctica para entender el simbolismo y la religiosidad que hay en tejer alianzas y concretar lazos de amistad con otras comunidades del centro de México que se asumen también como pueblos originarios.

Nosotros los cargueros, los hijos de san Miguel,  
somos la fuerza, la energía y el calor del pueblo.

A través de la mayordomía y del traslado de  
las reliquias aseguramos la continuidad del legado  
de nuestros ancestros. Sus historias sagradas  
están a buen resguardo, nuestro deber  
es compartirlas con las generaciones venideras  
para que no olviden sus orígenes.

Iscatqui motequitl, moilnamiquiliztli,  
in tilitic in tlapalli.  
In axcan oc cenca ye nihuehue.

*Gerardo González Reyes*

**P**rimera quincena de junio de 1920, 1921, 1922 o de cualquier  
año del siglo xx... Primera quincena de junio de 2010, 2011...  
2022 del siglo xxi. El cajón donde los ancestros resguardaron  
la memoria del pueblo se exhibirá nuevamente ante la mirada com-  
placiente de propios y el asombro de extraños. Se trata de la *pasada  
del cajón*, un ritual asociado con el cambio de mayordomía, donde el  
tiempo sacro convoca el pretérito con el aquí y el ahora, para reunir  
por unas horas a los ausentes, los ancestros, con los presentes, quienes

tienen el deber de mantener la tradición y proyectarla hacia el futuro entre las generaciones venideras.

Como toda sociedad agrícola de origen mesoamericano que atravesó el tamiz de la colonización europea para arrojarse en el manto de la religión católica postridentina, San Miguel Almaya organiza sus actividades en torno del calendario litúrgico. Para el caso que nos ocupa, la Semana Santa es el marcador que orienta el ritual plagado de simbolismos que describimos e interpretamos en lo que sigue. En términos generales, la Semana Mayor tiene como principal motivo el recuerdo de la pasión y muerte de Jesús, seguida de la Pascua de Resurrección; es decir, se trata de una etapa de cambio y, a la vez, de continuidad.

En este contexto, los ancestros de principios del siglo xx, influidos notablemente por la liturgia de sus ministros, aprovecharon el punto de inflexión cristológico para establecer la celebración de la Ascensión del Señor como el momento ideal para el cambio de mayordomía que, por cierto, se realiza en el santuario de Chalma y dos o tres semanas después de este suceso para la *pasada del cajón*; por ello, dependiendo de la fecha de Semana Santa, será entre la primera y segunda semana de junio, cuando se verifique el ritual.

Como cualquier tradición verificada entre los pueblos originarios, no existe registro que nos advierta sobre la naturaleza del ritual y mucho menos de su procedencia temporal. Las pocas investigaciones realizadas revelan la existencia de un testimonio donde se documenta la presencia de un cajón asociado con la mayordomía de la fiesta chica de San Miguel Arcángel, procedente de 1920; pero la persona que realizó este hallazgo intuye, por los comentarios de sus informantes, que la tradición de la *pasada del cajón* es más antigua.<sup>1</sup> Sin duda, y en favor de esta opinión, el movimiento armado en nuestro país, verificado entre 1910 y 1917, derivó en un compás de espera y en una interrupción temporal de esa práctica, por lo que debemos aceptar que su manifestación es más antigua, probablemente de alguna etapa del periodo virreinal.

---

<sup>1</sup> Andrea González González, *La pasada del cajón y las reliquias de San Miguel Arcángel. Una danza ritual en San Miguel Almaya, Capulhuac*, trabajo de investigación para obtener el título de licenciada en danza folclórica mexicana, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac, México, 2012, p. 44.

EL SANTO PATRONO Y SUS RELIQUIAS. EL RITUAL DE LA “PASADA DEL CAJÓN”

La *pasada del cajón* consiste en transferir, de una a otra mayordomía, los ropajes, atributos y milagros del santo patrono que a lo largo del tiempo se han acumulado y que los cargueros en turno resguardan durante un año en una caja especialmente labrada para tal propósito. El suceso se enmarca en una ceremonia pausada en tiempos y actos y en el recorrido por las principales calles del pueblo, donde en esquinas determinadas los cargueros entrantes o salientes bailan el cajón que llevan sobre su espalda, sostenido por un mecapal que bordea su frente.



Foto 1. El ritual de la *pasada del cajón*, 15 de junio de 2008.  
AUTOR: Alan González Pacheco.

El transcurso del tiempo se ha encargado no sólo de ocultar el origen de este ritual, sino de empolvar sus múltiples sentidos y funciones sociales. Hoy día, los lugareños contemplan esta práctica como algo normal. La opinión generalizada sostiene que sólo forma parte del proceso de entrega y recepción de la mayor-



domía de San Miguel Arcángel;<sup>2</sup> pero al mismo tiempo, los oriundos del pueblo advierten que, por ser un acontecimiento difícil de encontrar en otro lugar, es un sello distintivo de Almaya. Esta mirada particular contiene una dosis de certeza: el ritual se ha configurado en una marca identitaria frente a los pueblos comarcanos.

En el extremo opuesto, la gente de otros lugares mira con curiosidad, extrañeza y asombro el ritual y, sin saber qué contiene el cajón, han llegado a pensar que resguarda los restos de algún difunto. Una expresión elocuente de un foráneo revela este punto: “¡Ay, mira, en este pueblo acostumbran bailar a los difuntos!” La candidez de la frase, al igual que en el caso de los nativos, encierra algo de verdad: el cajón contiene las reliquias del santo patrono; es decir, los restos de la entidad católica que les sirve como guía espiritual y que en otro tiempo se erigió en uno de los referentes del origen de su historia como pueblo virreinal.

Para mediar ambas miradas, y a la luz de la historia cultural, en lo que sigue se ofrece una interpretación sobre la configuración de este ritual en el tiempo, los elementos y simbolismos involucrados, así como los posibles significados, no sin antes hacer un breve recuento de quienes han abordado, de manera tangencial, el fenómeno, con la intención de incorporar sus hallazgos en este trabajo y de proponer una reinterpretación del asunto.

### **Fiesta patronal y sistema de cargos como contexto del ritual de la *pasada del cajón***

La etnología y la historia son los campos disciplinares que han procurado ofrecer explicaciones sobre el fenómeno festivo a lo largo de nuestra historia. La primera, desde las expresiones contemporáneas, y la segunda, a partir de la revisión de los marcos temporales de larga duración. Para la historia, la fiesta es no sólo un espacio de convivencia, sino de tensiones y contradicciones; en conse-

<sup>2</sup> Miguel Ángel Ocampo Ortiz, *La fiesta patronal en San Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano*, tesis para optar por el título de licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010, p. 107; A. González González, *op. cit.*, pp. 48-49; Edwin Reza Díaz, *Quis ut Deus. Memoria, tradición e identidad en torno de la veneración a San Miguel Arcángel, Almaya, Estado de México*, tesis para optar por el título de licenciado en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014, pp. 113-114.

cuencia, una oportunidad para entender los mecanismos por medio de los cuales se generan las diferentes identidades y el papel de los sujetos históricos en esa configuración.

Para la etnología, la fiesta es una mirilla por la que es posible advertir los mecanismos de organización social en un espacio y momento determinado. El estudio de las fiestas de carácter religioso, sobre todo, ha derivado en la propuesta

*La fiesta patronal del arcángel Miguel en Almaya aseguró la preservación de las costumbres y la construcción de identidad*

teórica de comprender su naturaleza y funciones gracias al sistema de cargos como categoría analítica, pues se entiende que la posibilidad de un fenómeno festivo se debe gracias al concurso y la participación social en la que los involucrados desempeñan cargos específicos que, en conjunto, derivan en un sistema complejo.

Este marco teórico contiene los tres trabajos de investigación que, hasta la fecha, se han elaborado sobre la fiesta patronal del arcángel Miguel en Almaya. En 2010, Miguel Ángel Ocampo Ortiz ofreció un examen minucioso del ciclo festivo de este lugar, enfatizando el papel de las distintas mayordomías. Su investigación combate la idea de algunos autores contemporáneos, en el sentido de la paulatina desaparición del sistema de cargos frente a la avalancha neoliberal.

La investigación de Ocampo<sup>3</sup> demuestra que el único cambio notable impulsado por el neoliberalismo consistió en que, frente al abandono relativo del campo, sobre todo, a partir de la octava década del siglo pasado, los habitantes de Almaya fijaron sus expectativas económicas en el comercio regional, lo cual con el paso de los años provocó que el ciclo festivo, en especial el relacionado con la fiesta patronal, les ofreciera la posibilidad de incrementar las redes de amistad y de solidaridad con pueblos vecinos del valle de Toluca, en la Ciudad de México, y de otros estados. En otras palabras, la fiesta a partir de entonces adquirió una

<sup>3</sup> M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, pp. 126-130.

función integradora, al tiempo de asegurar la preservación de costumbres y la construcción identitaria.

Dos años más tarde, Andrea González González se sumó al esfuerzo de comprensión de un fenómeno tan complejo como el ritual de la *pasada del cajón*. Interesada por el fenómeno dancístico, González<sup>4</sup> enmarca su objeto de estudio en el sistema de cargos y la fiesta patronal de san Miguel Arcángel. El principal aporte en su investigación es la descripción detallada del ritual; es decir, desde la preparación del cajón, hasta la notación coreográfica de la danza ejecutada para ese propósito, pasando por la recuperación de datos precisos sobre el contenido del cajón (las reliquias), la vestimenta empleada por los cargueros el día de la transferencia del cargo y el tipo de música ejecutada.<sup>5</sup>

*Las danzas, la música y los rituales ejecutados en honor del arcángel Miguel revelan la presencia de una memoria oral, visual y escrita*

En 2014, Edwin Reza Díaz analizó la mayordomía del Arcángel Miguel, tratando de desentrañar los mecanismos a partir de los cuales se construye la identidad colectiva de Almaya. Los ejes rectores de su narrativa fueron la memoria, la tradición y la costumbre. A partir de la observación participante y de un examen detallado

de la mayordomía encargada de la fiesta patronal, Reza demuestra cómo la festividad en honor del arcángel Miguel constituye una expresión de la memoria colectiva de los habitantes de este pueblo,<sup>6</sup> de tal suerte que las danzas, la música y los rituales ejecutados en el marco festivo nos advierten sobre la presencia de una memoria oral, visual y escrita que, con el trascurso del tiempo, se enriquece con la experiencia y las circunstancias de cada generación encargada de la mayordomía. En otras palabras, la identidad colectiva de los habitantes de Almaya está en permanente construcción, pero siempre sujeta a la presencia del arcángel

<sup>4</sup> A. González González, *op. cit.*, pp. 48-49.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 55-73.

<sup>6</sup> E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 169, 172-175.

Miguel, el santo patrono cuya veneración se convierte en el motor de la historia de los lugareños.

Luego de este balance historiográfico, llegamos a la convicción de que el fenómeno que aquí se revisa amerita un estudio profundo, porque tanto la investigación de Ocampo,<sup>7</sup> como la pesquisa de Reza,<sup>8</sup> por orientarse hacia el examen de problemáticas más amplias, dejaron de lado el objeto de análisis que ahora nos ocupa; mientras, el trabajo de González,<sup>9</sup> el más cercano a nuestro propósito, enfatizó el carácter artístico y cultural de la *pasada del cajón* en el marco del sistema de cargos y la fiesta patronal del arcángel Miguel. En consecuencia, en lo que sigue trataremos de ofrecer una explicación detallada de su naturaleza, su transformación en el tiempo y sus implicaciones culturales.

### **Breve arqueología sobre el origen del patronazgo del arcángel Miguel, rituales y funciones**

#### *Los actos fundacionales de Almaya: del Chihualtepetl a la llegada del santo patrono*

El clero regular nunca tuvo interés en este lugar ni en esta zona. La indiferencia franciscana se justifica por el escaso número de frailes, durante las primeras décadas de difusión del Evangelio, entre los indios ubicados en las serranías de lo que hoy conocemos como Monte de las Cruces, la frontera natural entre la cuenca de México y el valle de Matalcingo.

Sabemos que las visitas de los franciscanos a esta zona comenzaron a partir de 1529, desde el convento de Toluca, que los frailes atendieron a la población nativa asentada en esta comarca,<sup>10</sup> y que a partir de 1557 los hermanos del *poverello* asentados en Calimaya tomaron la estafeta evangelizadora.<sup>11</sup> Sin embargo, a

<sup>7</sup> M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, pp. 207.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 112-116.

<sup>9</sup> A. González González, *op. cit.*, pp. 55-73.

<sup>10</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 280.

<sup>11</sup> “Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México hecha en 1585”, *Anales de la provincia del Santo Evangelio de México*, año 4, abril-junio, núm. 2, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947, pp. 146-147, nota 158.

pesar de los esfuerzos ingentes de los padres seráficos, no pudieron ver coronada su labor misionera; de tal suerte que, tres décadas después del triunfo castellano en Mesoamérica, los indios de esta zona serrana mantenían sus antiguas costumbres, entre las más notables, el patrón disperso de ocupación del suelo.

El ambiente desolador de aquellos años se patentiza según el avance epidémico contra el cual los indios no tienen defensas; de manera que los antiguos asentamientos desaparecen paulatinamente y, al mediar el siglo xvi, la autoridad virreinal ve en el programa congregacional la manera de salvaguardar los intereses económicos de la corona y la recuperación de las almas de los neófitos. En este contexto ubicamos una de las escasas referencias documentales para la reconstrucción de la historia de Almaya.

Luego de la catástrofe demográfica verificada entre 1545 y 1548, provocada tanto por el *cocoliztli*, como por otras epidemias sucesivas, la autoridad virreinal en concordancia con el gobierno espiritual, representado por las órdenes mendicantes y el clero secular, se dio a la tarea de registrar a los sobrevivientes. El documento conocido como *Descripción del Arzobispado de 1570* nos ofrece una imagen nítida de la organización político-territorial de los antiguos señoríos (*altepeme*) y sus dependencias (*calpultin*), ahora organizados en cabeceras, barrios y estancias.

Pedro de Salamanca, cura y vicario de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoxuca y Coapanoaya, registró en su reporte lo siguiente:

Primeramente, digo que el dicho pueblo de Atlapulco y los demás arriba referidos [...] están en la comarca de Toluca, en el valle de Matalcingo, seis leguas de la ciudad de México [...] y todos los cinco pueblos son cabeceras y tienen sus justicias y administración, con las estancias, ermitas y gente siguiente. El dicho pueblo de Atlapulco, sus barrios, estancias y sujetos tienen [...] seiscientos tributarios [...] toda esta gente está repartida en siete estancias, la una dentro de la dicha cabecera, y las seis fuera [...] la advocación de este pueblo de Atlapulco se dice San Pedro, y la estancia que está dentro de la dicha cabecera se dice la invención de la Cruz [...] las otras seis que están fuera [...] la una se dice San Mateo, que está de la cabecera un cuarto de legua: asisten



allí hasta treinta tributarios. La segunda se dice San Lorenzo, que está otro cuarto de legua [...] asisten allí hasta quince o veinte indios. La tercera se dice la Magdalena, que está de la dicha cabecera una legua: tiene y asisten allí diez tributarios. La cuarta se dice Santiago, que está de la dicha cabecera una legua: tiene ciento y cincuenta indios. *La quinta se dice San Miguel, que es de la dicha cabecera otra legua: tiene y asisten en ella veinte indios.* La sexta y última se dice Natividad de Nuestra Señora, que está de la dicha cabecera legua y media y asisten allí veinte indios.<sup>12</sup>

La elocuencia de la descripción del clérigo confirma lo que la memoria popular ha transmitido de generación en generación a los habitantes de Almaya: su origen otomiano hunde sus raíces en el señorío mesoamericano de Atlapulco que, luego de la expansión de la Triple Alianza en el antiguo Matlatzincó entre 1471 y 1476, empezó a tener relevancia política. En efecto, sabemos cómo el proceso de nahuatización de los señoríos comarcanos a la cuenca de México implicó la reorganización de las distintas entidades políticas con base en los criterios espaciales de *altepeme* y *calpultin*, reservando la primera categoría para los asentamientos consolidados sobre la base de un linaje antiguo y la segunda para sus dependencias menores vinculadas por medio de una amplia red de parentesco.

En consecuencia, en la disposición espacial de Atlapulco y sus dependencias, recuperada por el clérigo Salamanca, había un sedimento de la historia antigua de estos lugares relacionado con la fundación primigenia; al mismo tiempo, se registra un acontecimiento fundamental para la memoria colectiva: la llegada del santo patrono en el contexto virreinal temprano. Sin duda, ambos sucesos son la urdimbre sobre la que se hilvana la trama siguiente.

En vísperas del contacto indo-hispano, el gobierno mexica-tenochca y sus aliados habían logrado configurar una extensa red administrativa sobre la base del parentesco, la lealtad y el gobierno militar. Estos elementos garantizaban la relativa estabilidad vivida en el antiguo Anáhuac hacia el último cuarto del siglo xv y principios del xvi.

<sup>12</sup> S. d., *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, J.J. Terrazas e hijas impresores, 1897, pp. 228-229.

Además, el despliegue ideológico de la preponderante Tenochtitlan contribuyó de manera eficaz en la difusión de la cosmovisión nahua en todo el orbe, de manera que el advenimiento del gobierno mexica de la cuenca sobre los señoríos otomianos de la sierra debió advertirse como el inicio de una nueva etapa de su historia. Así, la apropiación simbólica del territorio no se hizo esperar y en cada establecimiento de un nuevo *altepetl*, sobre los restos de la administración otomiana, se procedió conforme a la costumbre inmemorial de reproducir la montaña sagrada, el espacio por excelencia de los mantenimientos y el lugar de origen del linaje fundador.

Al acto fundacional se le conocía como *Chihualtepetl*, lo que significa “hacer o construir una montaña” (agua-cerro: *atl-tepetl*) que sirviera como referente del nuevo asentamiento. En la historia del antiguo Matlatzincó, conocido más tarde como *Valle de Toluca*, el único caso documentado de esta apropiación simbólica del territorio bajo el dominio mexica es la famosa disposición de fronteras artificiales o *mojoneras* bajo el gobierno de Axayácatl, entre los *altepeme* de Toluca, Tlacotepec y Calimaya.<sup>13</sup>

*El despliegue ideológico de  
Tenochtitlán contribuyó a la  
difusión de la cosmovisión  
nahua en todo el orbe*

La disposición espacial de las mojoneras a lo largo y ancho del ámbito jurisdiccional de los emergentes *altepeme* garantizaba el dominio tanto útil, como eminente de cada señorío frente a las entidades políticas vecinas. Así, por ejemplo, basados en la documentación de época y en crónicas como la *Descripción del Arzobispado*, sabemos que Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepexoxuca y Coapanoaya surgieron como *altepeme* en el último cuarto del siglo xv. También entendemos que, para delimitar el territorio entre ellos, recurrieron a sus parcialidades o *calpultin* para establecerlas en puntos limítrofes.

<sup>13</sup> Rosaura Hernández, Rodríguez, *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo xvi*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Toluca, 1988, pp. 115-119.

EL SANTO PATRONO Y SUS RELIQUIAS. EL RITUAL DE LA “PASADA DEL CAJÓN”

Según lo anterior, los *calpultin* de Atlapulco (Almaya, Coaxuxco y Tilapa) sirvieron de puntos fronterizos, los dos primeros frente al señorío de Capulhuac y el tercero ante el señorío de Xalatlaco.

Asentar un *calpulli* en una demarcación imaginaria equivalía a reproducir el acto fundacional mediante la construcción de una montaña artificial o *chihualtepetl*. El suceso fue una experiencia única, muy significativa e imborrable; de tal suerte que se transmitió de generación en generación con proyección al futuro y, aunque en el tránsito secular muchos de los elementos involucrados quedaron anclados en el pretérito, en el caso que nos ocupa, los lugareños tienen claridad en este punto: la fundación primigenia del *calpulli* se verificó en un lugar diferente, a unos kilómetros al oeste del actual asentamiento, en un paraje conocido como “a monera” (por “mojonera”). En efecto, se trata de un montículo artificial (*altepetl*) dispuesto, a su vez, sobre otra elevación, tendida a los pies del Quilotzin.

Foto 2. El chihualtepetl, lugar donde se verificó la fundación primigenia de Almaya, 16 de septiembre de 2019.  
AUTOR: Gerardo González Reyes.



Hacia el último cuarto del siglo anterior, algunos campesinos que aún laboraban sus parcelas en aquel punto cercano reportaron algunos hallazgos, sobre todo de vasijas y platos que no se parecían en nada a la alfarería de uso corriente. Este detalle, en apariencia banal, corrobora lo sostenido por la memoria colectiva de los lugareños, en el sentido de la antigüedad mesoamericana de Almaya.

El segundo momento que conviene recuperar se relaciona con la asignación de un santo patrono a las entidades político-territoriales mesoamericanas sobrevivientes a los sucesivos colapsos demográficos verificados entre 1519 y 1550. El proceso fue paulatino. Los primeros lugares en experimentar el desplazamiento de su antiguo topónimo por un epónimo católico fueron los asentamientos comarcanos a los centros de evangelización. Pero, a medida que el *Evangelio* se difundía por el centro de la Nueva España, tanto a los *altepeme*, como a los *calpultin*, se les adjudicó un santo patrono, al tiempo que modificaron su disposición espacial en el conjunto del paisaje cultural.

Como señalamos, la orden franciscana tuvo poca presencia en nuestra zona de estudio; en su lugar, la tarea evangelizadora corrió a cargo del clero secular. Los registros más tempranos de su residencia datan de 1569, en ocasión del censo solicitado por la autoridad virreinal para conocer el estado que guardaban los nacientes pueblos de indios después de la catástrofe demográfica ocurrida entre 1548 y 1550. Deducimos, en consecuencia, que en la zona de estudio la transformación de los antiguos altepeme en pueblos de indios, con su estructura administrativa compleja y la construcción de iglesias y capillas con asignación de epónimos cristianos, ocurrió durante el primer programa general de congregaciones, a mediados del siglo XVI.

Sobre el primer punto, y siguiendo el reporte del vicario Salamanca, sabemos que hacia 1569 el gobierno de Atlapulco estaba organizado con base en el modelo de cabildo castellano; es decir, tenía un gobernador, posiblemente uno de

*Algunos campesinos que aún laboraban sus parcelas reportaron hallazgos de vasijas y platos que no se parecían a la alfarería de uso corriente*

los descendientes del antiguo cacique; dos alcaldes; cuatro regidores; un fiscal; un alguacil mayor, y veinte alguaciles.<sup>14</sup> Esta estructura administrativa era exclusiva de los llamados *pueblos de por sí*, los *altepeme* mesoamericanos que frente al proceso de colonización europea mudaron su composición anterior por la configuración espacial *pueblos de indios*. En lo sucesivo, el antiguo *altepetl* fue reconocido como cabecera, mientras que sus parcialidades o *calpultin* adquirieron el rango de estancias sujetas.

Los representantes de las estancias sujetas eran los alguaciles<sup>15</sup> y, en el caso del cabildo de Atlapulco, probablemente los veinte alguaciles, anteriormente llamados *calpixqui*, procedían de las siete estancias que reporta el clérigo Salamanca. El *calpixqui* era el funcionario que en la época de contacto administraba a un calpulli, generalmente integrado por 20 unidades domésticas. Cuatro de las siete estancias de Atlapulco refieren esa cifra como la unidad básica que las integra, lo cual corrobora su rango, entre ellas la estancia de Almaya.

*En lo sucesivo, el antiguo altepetl fue reconocido como cabecera, mientras que sus parcialidades o calpultin adquirieron el rango de estancias sujetas*

Sobre el segundo punto, relacionado con la construcción de iglesias y capillas en los antiguos *altepeme* y *calpultin*, la crónica de Pedro de Salamanca resulta elocuente. Al finalizar la sexta década del siglo XVI, tanto la cabecera de doctrina, como sus visitas han mudado su fisonomía, no sólo porque los tributarios se han reducido en número, sino porque los sobrevivientes fueron compelidos por la autoridad civil para mudarse a lugares más accesibles para el control tributario y para la administración del *Evangelio*.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> S. d. *op. cit.*, p. 228.

<sup>15</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007, p. 185.

<sup>16</sup> Hoy sabemos que Atlapulco no fue movido de su asentamiento mesoamericano durante el primer programa congregacional. En cambio, durante la segunda fase verificada entre 1590 y 1603, algunas de sus estancias fueron involucradas para mudarse de lugar, aunque con poco éxito. Vid. María Teresa Jarquín Ortega, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México, Zinacantepec*, México, El Colegio Mexiquense, 1994, pp. 31, 163, 211.



Para esta última tarea, en cada cabecera se construyó una iglesia para el oficio religioso; al tiempo que en cada estancia se edificaron ermitas para el mismo propósito. En las estancias, la ermita se erige en el espacio simbólico más atractivo e influyente, alrededor del cual se distribuyeron los grupos domésticos sobrevivientes a la debacle demográfica de 1548-1550. Así inició la vida en “policía cristiana”.

La construcción de la ermita dejó una impronta que permanece velada en la memoria de los habitantes de Almaya. Es común escuchar narraciones de las personas mayores de 80 años

*¿Cómo es que la imagen del arcángel llegó para quedarse en este lugar?*

a sus hijos y nietos, en el sentido de que el pueblo se mudó a su ubicación actual porque estaba más cerca de la laguna de donde se proveían de agua. En cambio, han olvidado el lugar donde se ubicó la primera ermita que albergó a su santo patrono, posiblemente porque la actual construcción, que data de principios del siglo XVIII, les resulta más familiar.<sup>17</sup> En efecto, la ermita dedicada al arcángel Miguel, registrada por Pedro de Salamanca, debió de tratarse de una construcción sencilla a partir de materiales perecederos que cumplió con las funciones básicas mientras la feligresía no incrementó su número. También es muy probable que la imagen de bulto del santo patrono fuera de dimensiones pequeñas. ¿Pero cómo es que la imagen del arcángel llegó para quedarse en este lugar?

La escultura llegó de la mano del clero secular. No sabemos si del vicario Pedro de Salamanca, o de alguien más que le antecedió en el cargo del adoctrinamiento de los indios. La única certeza que tenemos es que, hacia 1555, fecha de la celebración del primer concilio provincial, en el capítulo XVIII dedicado a las fiestas de guardar se incluyó una nómina de 25 santos que ameritaban devoción y que,

<sup>17</sup> Ante pregunta expresa sobre el origen de la construcción religiosa, todos coinciden en afirmar: “Huy, no, cuando yo abrí los ojos ya estaba; es más, creo que desde mis bisabuelos ya existía, sino es que más antes”. Sobre la relevancia de la expresión el “más antes” como elemento memorístico y de marca temporal, *vid.* O. Muñoz Morán, “Lugares del ‘más antes’. El cerro y el pueblo en la historia purépecha”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 119, vol. xxx, 2009, pp. 159-190.

en consecuencia, encabezaban el patronazgo de los pueblos de indios;<sup>18</sup> entre la lista de venerables se encontraba el arcángel Miguel. La asignación del patronazgo del arcángel para la estancia de Almaya debió de coincidir con la elección del primer cabildo de indios de Atlapulco. Tenemos un indicio que apunta en esa dirección.

Nuevamente, el clérigo Salamanca nos ofrece una pista cuando registra en su reporte que el gobierno de Atlapulco tiene el reconocimiento del virrey de la Nueva España; esto significa que luego de la elección local de los oficiales, el ca-

*El cabildo electo fue a la capital novohispana para recibir de manos del virrey las varas de mando que los respaldan como nuevos funcionarios*

bildo electo fue a la capital novohispana para recibir de manos del virrey las varas de mando que los respaldan como nuevos funcionarios.<sup>19</sup> La confirmación de la elección por parte del virrey era una práctica muy extendida entre las emergentes corporaciones de indios del centro de la Nueva España; incluso viajar a la capital virreinal brindaba la oportunidad de adquirir la imagen religiosa que en lo sucesivo encabezaría el patronazgo de las corporaciones y sus dependencias.

Los documentos conocidos como *títulos primordiales* enfatizan este aspecto.<sup>20</sup> Capulhuac y Coatepec, dos pueblos cercanos a nuestra zona de estudio corroboran lo antes dicho. Los caciques de ambos lugares destacan el periplo a

<sup>18</sup> *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México...* México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769, pp. 65-67.

<sup>19</sup> S. d. *op. cit.*, p. 228.

<sup>20</sup> Los títulos primordiales son memorias elaboradas desde el pueblo o corporación. Su formato discursivo sigue en algunas partes el modelo del testamento castellano. Los sujetos portavoces del común son los caciques y, aunque su temporalidad es tardía, aproximadamente entre la segunda mitad del siglo XVII y primeras décadas del siglo XVIII, los eventos allí narrados forman parte de la memoria colectiva; por ejemplo, la fundación del pueblo, la presencia de los evangelizadores, la llegada del santo patrono y el reparto de tierras. Hasta ahora, la compilación de títulos primordiales más completa fue publicada por Paula López Caballero. Los interesados en la naturaleza de este *corpus* documental y sus funciones en el siglo XVII deberán consultar el estudio introductorio de esta obra. Paula López Caballero, *Los títulos primordiales del centro de México. Estudio introductorio, compilación y paleografía*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

la ciudad de México Tenochtitlan para traer al santo patrono y colocarlo en la iglesia construida previamente para su resguardo.<sup>21</sup> Además de lo anterior, como un mecanismo identitario entre el santo y el cacique, ocurre que el primero da su nombre al segundo. Así encontramos que el cacique de San Bartolomé Capulhuac llevará el nombre del santo, mientras que San Nicolás Coatepec hará lo correspondiente con su cacique;<sup>22</sup> de esta manera la administración civil, representada por el gobernador, se complementará con el patronazgo espiritual del santo que dará origen al epónimo del linaje virreinal.

En resumen, ésta pudo haber sido la forma en cómo el arcángel Miguel llegó a la estancia de Almaya, para ocupar la ermita que previamente habían construido sus futuros feligreses.<sup>23</sup>

#### *Caciques y santos patronos en la encrucijada de la historia*

Segunda mitad del siglo XVI. Las distintas oleadas epidémicas habían acabado con la población nativa más vulnerable; probablemente, con la generación que atestiguó el contacto indo-hispano y también con su descendencia a la que le tocaron los primeros cambios impulsados por la colonización y el establecimiento de las instituciones de gobierno; en cambio, los sobrevivientes y su descendencia en particular, se enfrentaron a distintos traumas. Los primeros, al reto de rehacer su vida en un contexto totalmente diferente del que los vio nacer, donde los rituales y las veneraciones hacia las antiguas deidades estaban prohibidas; los segundos, al desafío de hacerse de un lugar y un rostro que garantizara su continuidad a partir de este momento.

<sup>21</sup> P. López Caballero, *op. cit.*, pp. 95-96; 119-120.

<sup>22</sup> *Cfr. ibidem*, pp. 94, 117-118.

<sup>23</sup> La investigación de Reza propone otra hipótesis sobre este acontecimiento. Sus indagaciones y la información recabada en campo lo conducen a proponer que Jacinto de la Serna, cura beneficiado de Xalatlaco y dueño de una hacienda cercana a Almaya, fue quien “regaló” la imagen del arcángel a la estancia de Almaya. De la Serna administró el pasto espiritual entre los indios de esta comarca durante el primer cuarto del siglo XVII. El dato y las circunstancias de la donación del santo prolongarían la fundación de la ermita de San Miguel hacia el siglo XVII temprano, en el contexto de un poblado de hacienda, aspecto con el que no concordamos, porque el pasado mesoamericano de este *calpulli* se elimina. El único punto de concordancia entre la investigación de Reza y la que aquí se propone es que el clero secular fue el impulsor del patronazgo en este lugar. E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 138-139.

La solución para ambos —es decir, tanto de los sobrevivientes como su descendencia— estaba en el avance mismo de la colonización hispana, en la consolidación del gobierno temporal y el espiritual. En el primer caso, el cacique, ahora reconocido como gobernador, se erigía en el puente que conectaba

*La imagen del santo patrono  
ofrecía la posibilidad de  
inaugurar un nuevo régimen  
de historicidad*

el pasado mesoamericano con el presente convulso, por medio de la permanencia del linaje. En el segundo caso, la imagen del santo patrono, si bien marcaba un punto de inflexión en su cosmovisión, al mismo tiempo ofrecía, como veremos más adelante,

la posibilidad de inaugurar un nuevo régimen de historicidad.

Sin embargo, los caciques, por su naturaleza humana, fueron desapareciendo paulatinamente, y su permanencia en el gobierno dependió de la política, ahora liderada por Felipe II. Esto significa que, hacia el último cuarto del siglo XVI, la nobleza nativa entró en una fase de declive y su lugar fue tomado por los oficiales de república que bien podían o no pertenecer a la nobleza local; en otras palabras, con el establecimiento de periodos de gobierno cortos, la rotación de nobles y la designación de funcionarios itinerantes, se finiquitó uno de los últimos vínculos con el mundo mesoamericano.

En cambio, los santos patronos, por su naturaleza atemporal se erigieron en el único elemento simbólico a partir del cual se teje el nuevo episodio de la historia de los pueblos. Esto es, a partir de entonces, la pléyade de santos garantiza la cohesión entre los feligreses, al dotarlos de un rostro concreto frente al resto de las corporaciones; por eso, cada uno de ellos era merecedor de reconocimiento y de trato digno de generación en generación; se impuso así la necesidad no sólo de venerar a los santos, sino de protegerlos y cuidarlos, pues su llegada coincidió con el establecimiento del pueblo, y marcó el antes y el después de su historia.

La oleada fundacional verificada a la sombra de los dos programas congregacionales de mediados y finales del siglo XVI derivó en la aparición de pueblos de segunda y tercera generación y, en especial durante la última etapa de congrega-

GERARDO GONZÁLEZ REYES

ciones, la influencia postridentina abrió la puerta para que la feligresía dispusiera prolijamente del culto y la veneración sin restricciones, mediante una piedad barroca y una religiosidad emotiva; de esta manera, el liderazgo espiritual del santo patrono se reconoció a través de la fiesta patronal, y la celebración cíclica de su advenimiento al pueblo se constituyó en una forma de recordar y actualizar aquel episodio.

*De los hijos del pueblo a los hijos del santo patrono: secesiones  
y usos emblemáticos del patronazgo espiritual*

Alejados del evento traumático del contacto indohispano y totalmente ajenos a la cosmovisión de sus ancestros, las generaciones que se suceden en una cadena infinita a partir del siglo xvii miran en el santo patrono al único referente simbólico capaz de motivar su vida diaria. La religión católica las proveyó no sólo de una imagen, sino también de un calendario litúrgico, aderezado con rituales exuberantes que las atraen inevitablemente; parece entonces que en ese siglo asistimos al nacimiento de una sensibilidad colectiva donde los santos, como entes protectores, se encargan no únicamente de conjurar los temores, las angustias, las pasiones y las aversiones de sus feligreses; sino también de fomentar y acrecentar los lazos identitarios entre los miembros de la corporación.

*Asistimos al nacimiento de una  
sensibilidad colectiva donde los  
santos se encargan de fomentar y  
acrecetar los lazos identitarios en-  
tre los miembros de la corporación*

La dimensión económica implícita en la veneración a los santos tuvo mucho que ver también en la configuración de aquel fenómeno. Debemos recordar que, a la par del establecimiento de los cabildos de indios, una real ordenanza de 1554 determinó la creación de cajas de comunidad en cada pueblo, con

miras al sostenimiento económico de las corporaciones.<sup>24</sup> La base de la hacienda pública fue la tierra de común repartimiento destinada a garantizar los fondos

<sup>24</sup> Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, p. 102.



suficientes para cubrir los compromisos tributarios, el sueldo de los oficiales de república, las eventuales derramas económicas —derivadas de los litigios frente a particulares y corporaciones vecinas— y, desde luego, para sufragar los gastos del “culto divino”, entre los que se encuentra la fiesta patronal.

Sin duda, en la relación entre el trabajo comunitario y el financiamiento de la fiesta, mediaba la lógica de un pensamiento peculiar impulsado por las ideas de beneficio compartido y consumo colectivo. Desconocemos si ese modo de vida era un sedimento de la cultura mesoamericana en desplazamiento y, en caso de serlo, nos mueve a averiguar cómo fue posible que trascendiera a los cambios vertiginosos impuestos por la colonización. Pero, al margen de ambos asuntos, la única certidumbre que tenemos es la notable influencia de ese pensamiento en la vida corporativa —insistimos—, al grado de cohesionar a sus integrantes en torno de la veneración del santo patrono, y de recurrir a éste como referente de su historicidad.

*El cacique es la cabeza visible  
del linaje y, por extensión, el  
padre de carne y hueso de todos  
los integrantes del pueblo*

Algunos testimonios sobre el punto anterior pueden ayudarnos en la comprensión de este fenómeno complejo. En otro lugar destacamos que la memoria colectiva de los pueblos de indios transitó de la tradición oral al registro escriturístico, y que los mejores ejemplos

de esta operación son los *títulos primordiales* generados en la segunda mitad del siglo xvii, y el corpus documental conocido como *códices Techialoyan*, de manufactura dieciochesca.<sup>25</sup> Un punto en común en ambas evidencias documentales es la presencia conspicua del santo patrono. En el primer caso, por ejemplo, el cacique o portavoz de la corporación no duda en destacar los atributos protectores de la imagen, al grado de llamarlo y reconocerlo como padre. El cacique

<sup>25</sup> Gerardo González Reyes, “Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos xvi al xix”, en M. T. Jarquín Ortega y G. González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos xvi-xx*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2018, pp. 170-174.

es la cabeza visible del linaje y, por extensión, es el padre de carne y hueso de todos los integrantes del pueblo; pero sobre él hay una potestad superior: la del santo patrono, cuya paternidad espiritual se extiende también sobre los miembros de la corporación; de manera que en estos testimonios es común encontrar expresiones como “los hijos de mi santo”, “ruéguele a su adorado padre santo san Nicolás”.<sup>26</sup>

En los códices Techialoyan ocurre lo mismo, aunque aquí las imágenes son elocuentes en ese punto. La paternidad del santo se advierte en la veneración desbordada por parte de la feligresía, y en la representación de rituales como el traslado en

andas del santo patrono, probablemente por el territorio del pueblo como una estrategia de apropiación simbólica.<sup>27</sup> Si consideramos que ambos tipos documentales fueron generados a partir de la memoria oral de los pueblos como una manera de asegurar la posesión de la tierra frente a intereses exógenos, y que en ese intento la imagen del santo patrono se erige en el referente obligado de la corporación para legitimar el usufructo “inmemorial”; entonces, no hay duda que asistimos a la emergencia de un fenómeno identitario.

Además, hay otra vertiente de los usos del patronazgo del santo entre los pueblos de indios. Luego de la recuperación paulatina de la población nativa, verificada hacia la segunda mitad del siglo xvii, la tierra de común repartimiento resultó insuficiente para satisfacer las necesidades de los tributarios, y los primeros síntomas de discrepancias entre cabeceras y sujetos afloraron en el ambiente. Generalmente, los segundos se quejaban de las fuertes imposiciones fiscales que se les aplicaban desde su cabecera: ya en tributo, ya en el repartimiento de fuerza de trabajo para las empresas no indias que, de manera paulatina, se habían establecido en los contornos de los pueblos; o de la nula representación política

*La tierra de común repartimiento resultó insuficiente para satisfacer las necesidades de los tributarios*

<sup>26</sup> P. López Caballero, *op. cit.*, pp. 119, 126.

<sup>27</sup> Algunos ejemplos, en G. González Reyes, *op. cit.*, p. 173.

*La construcción de un nuevo inmueble  
para el culto divino vino aparejada  
con la presencia de otra imagen del  
arcángel Miguel*

que tenían las estancias en el cabildo. Esto condujo a barrios y estancias a transitar hacia el camino de la secesión. Las desavenencias se reprodujeron de forma moderada a lo largo de la segunda mitad del siglo xvii y más adelante de manera intempestiva durante el siglo xviii. En ambos momentos, los antiguos sujetos de las cabeceras en su intento por buscar su autonomía arguyen el aumento de tributarios, la posesión de una capilla suficientemente aderezada para el culto divino y, sobre todo, la posesión de un santo patrono.

Éste fue el caso de Almaya con respecto a Atlapulco, su antigua cabecera. El derrotero de su secesión inició en 1715, cuando los lugareños solicitaron licencia para recolectar limosna entre los pueblos comarcanos; el dinero recaudado se aplicaría en los ornamentos para la nueva iglesia que probablemente sustituiría a la primera ermita construida a mediados del siglo xvi.<sup>28</sup> La construcción de un nuevo inmueble para el culto divino, de mayores dimensiones que la ermita primigenia, vino aparejada con la presencia de otra imagen del arcángel Miguel, también de un tamaño mayor que su precedente.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Archivo General de la Nación, México, Ramos indios, 1715, vol. 41, exp.1, fo. 1.

<sup>29</sup> Es muy probable que esta imagen corresponda a la que actualmente se encuentra en el nicho del ciprés principal del templo. La investigación de González corrobora esta intuición, pues entre los ropajes del santo que actualmente se resguardan celosamente por los cargueros se encuentra un escudo con la fecha 1764. A. González González, *op. cit.*, p. 59.

GERARDO GONZÁLEZ REYES



Foto 3. Construcción del siglo XVIII dedicada al arcángel Miguel, 16 de septiembre de 2019. AUTOR: Gerardo González Reyes.

En consecuencia, la iglesia y la imagen dieciochescas marcan un nuevo episodio en la historicidad de Almaya y sus habitantes, es decir, si en el siglo XVI la primera imagen del santo patrono fue el referente obligado de la fundación virreinal del pueblo, la segunda hechura se constituye en el mejor vehículo identitario que necesitaban los hijos de san Miguel para iniciar su camino rumbo a la secesión de la cabecera. En la senda para concretar este anhelo, la feligresía recurrió a una estrategia simbólica, consistente en la organización del decurso de su vida cotidiana en torno de la celebración de la fiesta patronal. Para este propósito dispusieron de tierras de labranza que colocaron bajo la protección del arcángel, las trabajaron de manera colectiva y resguardaron el usufructo en

una caja de comunidad,<sup>30</sup> tal como se acostumbraba a realizar en la cabecera de la que dependían.

La administración de las finanzas corrió a cargo de un cuerpo colegiado compuesto por alguaciles, fiscales y mayordomos. Los primeros representaban

*Los hijos del santo vieron en el arcángel la posibilidad de establecer su propio gobierno*

al pueblo en el cabildo instalado en la cabecera, pero paulatinamente restringieron su esfera de acción a la propia comunidad, mientras que los segundos y terceros se erigieron en representantes temporales del santo patrono, y, como funcionarios

sujetos a rotación anual, abrieron la posibilidad para que el mayor número de miembros de la corporación participara de aquella cadena infinita. Mientras, el arcángel, en una curiosa interpretación simbólica por parte de sus devotos, se comprometió paternalmente a solucionar tanto las tribulaciones individuales, como los conflictos colectivos frente a corporaciones vecinas.

En esta nueva etapa de su historia, los hijos del santo vieron en el arcángel la posibilidad de establecer su propio gobierno, mediante la creación de una administración alterna al cabildo de la cabecera. Se trataba de un régimen muy *ad hoc*, plagado de rituales y dotado de un fuerte simbolismo que contemplaba el uso de varas de mando entre los mayordomos, la recuperación y resguardo de la memoria colectiva mediante el empleo de un arca, y el establecimiento de alianzas estratégicas con las corporaciones vecinas y amigas, a quienes se les confió el resguardo de la imagen.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> A la fecha, los lugareños se refieren a este tipo de tierra como *la comunidad*, expresión de origen virreinal que se aplica a la tierra de común repartimiento. Más tarde, hacia la segunda mitad del siglo XIX, la finca del santo patrono se identificaba como la *tierra del santo* y, a pesar de las reformas liberales, se mantuvo incólume. Actualmente es administrada por los fiscales en turno.

<sup>31</sup> La investigación de Reza recuperó un acontecimiento fundamental sobre este episodio de la historia de Almaya. Mediante la historia oral, descubrió que la familia Carpena, nativa de Xalatlaco, fungió como "padrinos de la primera piedra" de la actual iglesia que, como señalamos arriba, se estaba concluyendo hacia la segunda década del siglo XVIII. No disponemos de testimonios que nos indiquen en qué momento se transitó del padrinazgo de la construcción de la iglesia al padrinazgo de la imagen; sin embargo, en la actualidad, esta familia goza de especial estima entre los lugareños, a tal grado que su hogar es el único espacio no consagrado donde la imagen pere-

*El santo patrono y sus reliquias en la reconstitución del pueblo hacia el primer cuarto del siglo XX*

La cohesión del pueblo en torno de la veneración del santo patrono posibilitó su trascendencia temporal, a pesar de los vaivenes políticos que sobrevinieron al tortuoso siglo XIX, entre ellos: el movimiento independentista y la aplicación de las leyes de Reforma entre 1855 y 1863.<sup>32</sup> O las tres primeras décadas del conculso siglo XX, cuando el movimiento armado de 1910-1917 y la guerra cristera desatada entre 1926 y 1929 interrumpieron de manera temporal las expresiones públicas de devoción y neutralizaron las manifestaciones festivas de una herencia barroca que se negaba a fenecer, sobre todo entre los pueblos de origen virreinal; de esta manera, superadas las dificultades políticas, las comunidades sobrevivientes asisten a una nueva etapa de su historia.

Nuevamente, el caso de nuestro estudio nos ofrece elementos que respaldan la conjetura sobre el papel desempeñado por el santo patrono en la formación identitaria. La tradición oral sostiene que durante el periodo de máxima agitación armada que hoy conocemos

*El pueblo fue presa de bandoleros que hicieron de las suyas al grado de prender fuego a las casas*

como revolución, el pueblo fue presa de bandoleros que, cobijados con el manto carrancista o zapatista, hicieron de las suyas al grado de prender fuego a las casas;<sup>33</sup> frente al ambiente de inseguridad y desolación, los lugareños abandonaron sus hogares para dirigirse a zonas más seguras como el poniente del actual esta-

---

grina puede pernoctar en su periplo hacia el santuario de Chalma. Este asunto se abordará en otra investigación. E. Reza Díaz, *op. cit.*, pp. 141, 193-194.

<sup>32</sup> Hay otro elemento que posibilita la tendencia aglutinadora del santo patrono durante el siglo XIX: a la sombra de las disputas por el establecimiento de modelos de gobierno imperialistas, centralistas o federalistas, las antiguas cabeceras virreinales vivieron sus horas más inciertas; algunas desaparecieron, otras se consolidaron, pero, en general, el ambiente de incertidumbre política y de reorganización territorial que dominó los primeros dos tercios del siglo XIX influyó para que los antiguos sujetos, ahora identificados como *comunidades*, confiaran su continuidad en la veneración del santo patrono.

<sup>33</sup> Testimonio de Lázaro Francisco Reyes Reza, de 78 años. Entrevista realizada el 11 de mayo de 2014.

do de Morelos, donde el movimiento encabezado por Emiliano Zapata ofrecía repartir la tierra a los menos favorecidos.<sup>34</sup> En otros casos, la solución inmediata consistió en buscar refugio en pueblos cercanos como Mexicalcingo,<sup>35</sup> en el valle de Toluca, donde al parecer los bandoleros no tenían asolada a la población.

La culminación de la revuelta armada trajo consigo una paz relativa. Algunos lugareños recordaban que curiosamente la ciudad de México era uno de los sitios más seguros,<sup>36</sup> o por lo menos donde se podía sobrevivir porque hacía mucho tiempo que las tierras del pueblo habían dejado de labrarse. En el transcurso de la segunda década del siglo xx, los hijos de san Miguel volvieron a su terruño para habitarlo nuevamente, movidos por la nostalgia de haber dejado a sus ancestros “guardados bajo tierra”. Regresaban de una experiencia dolorosa, pero a la vez enriquecedora, pues en los lugares donde se habían refugiado establecieron relaciones de amistad que convenía cultivar y, aunque no todos volvieron porque algunos decidieron quedarse en los dominios del general Zapata,<sup>37</sup> la mayoría optó por retornar a sus orígenes y organizar el asentamiento por tercera ocasión. En esta tarea, nuevamente la imagen del arcángel y sobre todo la veneración de sus reliquias desempeñaron un

*Regresaban de una experiencia dolorosa, pero enriquecedora, pues establecieron relaciones de amistad que convenía cultivar*

<sup>34</sup> Testimonio de Fidel Guadarrama Alcántara, de 85 años. Entrevista realizada el 29 de septiembre de 2019.

<sup>35</sup> Testimonio de Dolores Reyes Reza, de 82 años. Entrevista realizada el 25 de septiembre de 2016. Este dato se corrobora con la información proporcionada por el señor Francisco González a Edwin Reza. Además de Mexicalcingo, Chapultepec fue otro de los pueblos que albergó temporalmente a gente de Almaya. E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 189.

<sup>36</sup> Testimonio de Catalina Reyes Reza, de 74 años. Entrevista realizada el 22 de agosto de 2019. La versión de la Ciudad de México como sitio seguro para sobrevivir la comunicó su madre, la señora Guadalupe Reza [+], que hacia 1920 tenía 19 años. En la memoria colectiva de otros lugareños quedó el recuerdo de otros lugares del Valle de México que sirvieron de refugio a la población en desplazamiento; entre ellos, Tlalpan. *Vid.* E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 189.

<sup>37</sup> Es el caso de la gente que se quedó en Buenavista del Monte, al poniente de Morelos. De este periodo proceden los vínculos entre Buenavista y Almaya, lazos que se han estrechado mediante relaciones de parentesco. *Vid.* E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 191.

papel de primer orden al aglutinar a sus devotos en torno de una meta común: la reanudación de la vida corporativa.

**Desempolvando la memoria colectiva: la mayordomía, las reliquias y el ritual**

Incontables generaciones de feligreses se habían sucedido en el tránsito pluri-secular que va de 1550 hasta 1920; mientras tanto, la imagen del arcángel Miguel, por su naturaleza atemporal, se había erigido en el único sobreviviente de los cambios culturales. En esta nueva etapa, los devotos del santo advirtieron en la celebración de la fiesta patronal el mecanismo para recuperar algunos sedimentos de su pasado lejano, con miras a afianzarse en el presente y proyectarse hacia el devenir. La correlatividad de estos tres tiempos encarnó en, al menos, tres acciones inmediatas: la reactivación del sistema de cargos de carácter religioso; el resguardo de las reliquias del santo patrono, y la celebración de ceremonias con una fuerte carga simbólica.

Sobre el primer asunto, la presencia de funcionarios encargados del culto divino, destacamos en su momento que, desde la segunda mitad del siglo XVI, el cargo de fiscal aparece en la organización administrativa de iglesias, capillas y ermitas, desempeñando la tarea de guardianes de los espacios sagrados y sus ornamentos; mientras que la función del mayordomo consistía en presidir las cor-

poraciones seculares conocidas como cofradías, encargadas de la veneración de alguna imagen en particular.

*La devoción a los santos tuvo su apogeo a lo largo del siglo XVII y las cofradías se prodigaron por doquier*

Como ya señalamos, la devoción a los santos tuvo su apogeo a lo largo del siglo XVII y, en consecuencia, las cofradías se prodigaron por doquier; su primera crisis se padeció hacia el

último cuarto del siglo XVIII bajo el impulso reformista de los borbones. No obstante, resistieron éste y los posteriores embates de las reformas liberales y del movimiento cristero; de manera tal que, aunque su número se redujo notablemente, al iniciar la tercera década del siglo XX se involucraron en el proceso de reconstrucción del pueblo mediante su participación en la organización de



la vida religiosa de la feligresía y en la activación del calendario litúrgico,<sup>38</sup> en colaboración con el mayordomo de san Miguel arcángel.<sup>39</sup>

Uno de los pocos testimonios donde ha quedado registrada la actividad de este funcionario es el libro de mayordomía. Por éste sabemos, por ejemplo, que de 1920 a la fecha se lleva un recuento minucioso de los feligreses que año con año se han desempeñado en el cargo de mayordomos.<sup>40</sup>

*La experiencia acumulada del  
huehue lo facultaba para servir  
de guía a los más jóvenes*

La creación de la mayordomía de san Miguel se acompañó de la recuperación de dos figuras emblemáticas procedentes del pasado más lejano de este lugar; nos referimos a los *huehuetque* (singular *huehue*) y *topiltin* (singular *topil*). En el mundo mesoame-

ricano, el *huehue* era el anciano venerable que había superado el ciclo de 52 años, y su experiencia acumulada lo facultaba para servir de guía a los más jóvenes. Mientras que el conjunto de *topiltin*, o “nuestros hijos” (traducción literal), desempeñaba tareas manuales o de ayuda en la persecución de un bien común.

Desconocemos el origen de la iniciativa para que el mayordomo, en esta nueva etapa de la historia de Almaya, se acompañara de *huehuetque* y *topiltin* durante el tiempo de su gestión al frente del cargo; sin embargo, en este modelo de organización advertimos la presencia de una estrategia tendiente a asegurar la continuidad de la tradición festiva en honor del santo patrono.

<sup>38</sup> Las cofradías más antiguas de Almaya que probablemente sortearon los vaivenes políticos enunciados son la de San Miguel, San José, el Sagrado Corazón de Jesús, Nuestra Señora de los Ángeles y la de la Virgen del Carmen, y, a partir de mediados del siglo xx, la dedicada a la virgen de los Dolores. Actualmente, los devotos de estas imágenes ya no se identifican como parte de una cofradía, sino simplemente como socios. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, p. 42.

<sup>39</sup> En esta etapa de la historia de Almaya, el mayordomo adquiere una relevancia inusitada en la comunidad, su presencia es fundamental en la configuración del sistema de cargos. A partir de la octava década del siglo xx, por las condiciones económicas del país y como una manera de distribuir el fuerte gasto para el financiamiento de la fiesta, se determinó incrementar el número de mayordomos a diez o doce participantes junto con sus parejas. Nuevamente, recurrimos a la recomendación del trabajo de Miguel Ángel Ocampo que, hasta la fecha, es el estudio más completo sobre el sistema de cargos en Almaya. M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, p. 207.

<sup>40</sup> A. González González, *op. cit.*, p. 44.

A diferencia de los mayordomos, el cargo de huehue es vitalicio. Sus años, su experiencia acumulada en el desempeño de diversas funciones y, sobre todo, su prestigio moral dentro de la comunidad hacen de él un personaje necesario porque conoce a detalle cada una de las fases, contenidos y rituales implicados en la celebración de la fiesta patronal; es, en cierto modo, el consejero moral de los integrantes de la mayordomía, el fiel de la balanza en caso de diferencias internas y el embajador encargado de la recepción de imágenes que visitan al santo patrono en el contexto festivo. Las dos mayordomías existentes en Almaya deben tener a su propio *huehue*.<sup>41</sup> El cargo ha demostrado su utilidad con creces; incluso, en época reciente, otras asociaciones religiosas han procurado tener su propio dirigente.

En el caso de los *topiltin*, o *topiles*, la estrategia de continuidad consiste en que cada mayordomo debe conseguir un número determinado de ayudantes que contribuirá con su voluntad, fuerza de trabajo y, en ocasiones, con artículos en especie para el éxito de la mayordomía.<sup>42</sup> En un buen número de casos, desempeñarse como *topil* implica una etapa de preparación para que, eventualmente, a corto plazo, pueda servir como mayordomo. En otras palabras, el mayordomo conforma el eslabón entre el pasado representado por la memoria de los *huehuetque* y el porvenir encarnado en los *topiltin*. De esta manera, se asegura la continuidad del

*El huehue es el consejero moral de los integrantes de la mayordomía, el fiel de la balanza en diferencias internas*

<sup>41</sup> A inicios del siglo XXI, los *huehuetque* que desempeñaban la noble tarea de dirigir a los mayordomos eran los señores Juan Roque, Fidel Reza, Carmelo Reza y José González. Algunos de ellos, como Juan Roque y Carmelo Reza, son la segunda generación de *huehuetque* por línea paterna; esto significa que sus padres los prepararon para que a futuro desempeñaran el cargo. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, p. 52.

<sup>42</sup> En un principio, los *topiltin* procedían del sector juvenil; es decir, libres de compromisos económicos fuertes, como la manutención de una familia propia; esto garantizaba que el mayordomo pudiese disponer de ellos en todo momento y, a la vez, que su desempeño como servidores los habilitara a corto plazo para continuar con las tradiciones y costumbres del pueblo. Sin embargo, con el paso del tiempo y con una finalidad pragmática, los *topiltin* proceden del sector que ha cambiado de condición social; de esa manera, el mayordomo dispone de una fuerza de trabajo más amplia que involucra tanto a los *topiltin*, como a las esposas de éstos.

sistema de cargos y la configuración identitaria de los feligreses de Almaya en torno de la fiesta patronal.

La segunda acción orientada a la recuperación del pasado lejano de Almaya consiste en el resguardo de las reliquias del santo patrono en una caja de madera, mejor conocida entre los lugareños como *cajón*. Después de la imagen del arcángel Miguel, el cajón, y en especial su contenido, se ha convertido en referente obligado de su construcción identitaria. Nuevamente, la dimensión diacrónica nos arroja luz sobre dicho punto.

*Se adoptó la veneración de reliquias como parte de la nueva estrategia de catequesis entre indios, peninsulares y criollos*

Las primeras referencias sobre esta práctica de carácter simbólico proceden de la historia antigua de México, del posclásico, para ser precisos. El testimonio conocido como *códice Boturini* o *tira de la peregrinación*, registra en la segunda lámina la presencia de *teomamas* o cargadores de la deidad que, en su tránsito hacia la *tierra prometida*, llevan sobre sus espaldas las cenizas de la entidad divina.<sup>43</sup> Según la tradición, al establecerse definitivamente en Tenochtitlan y construir el *chihualtepetl*, los *mexitin* depositaron los restos de su deidad en algún punto del espacio sacralizado destinado para su veneración.

Siglos después, asistimos a una reedición de esta práctica muy propia de las religiones y de sus sistemas de creencias. El movimiento de contrarreforma decretó la veneración de reliquias y en el tercer concilio provincial mexicano se adoptó esta práctica como parte de la nueva estrategia de catequesis tanto entre indios, como entre peninsulares y criollos de la Nueva España. Sabemos que los jesuitas fueron los principales difusores de los acuerdos tridentinos y en su labor misional distribuyeron en ciudades y villas de españoles un cargamento con reliquias que se envió desde Europa.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Vid. María Castañeda de la Paz, "La tira de la peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 190.

<sup>44</sup> Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 82-83.

En los pueblos de indios del centro de la Nueva España se reprodujo este acontecimiento, sobre todo en el contexto de la cultura barroca propia del siglo xvii, mediante la recolección y resguardo de los ropajes y elementos asociados con los atributos de los patronazgos. En el caso que nos ocupa, por ejemplo, como producto de donaciones de la feligresía local o de los devotos foráneos, a lo largo de los siglos, el arcángel acumuló capas, sombreros, plumas, espadas, escudos y balanzas.

No debemos olvidar que la doctrina postridentina, al fomentar la creencia en los santos patronos como intercesores entre Dios y los hombres, abrió la posibilidad para la experiencia sobrenatural de los milagros, de tal suerte que entre los devotos se acostumbró a entregar a la imagen del patrono una pequeña ofrenda por el beneficio recibido, conocida en la época virreinal como *presentalla*.<sup>45</sup>

Los ropajes del santo patrono, sus atributos y los innumerables testimonios de su poder intercesor constituyeron la mayor riqueza de los lugareños; se trataba

*La feligresía dotó de facultades terapéuticas los ropajes del santo, elevándolos al rango de reliquias*

de un acervo simbólico con un connotado carácter sacralizado, al grado de que la feligresía dotó de facultades terapéuticas a ropajes y atributos del santo,<sup>46</sup> elevándolos al rango de reliquias. El depósito de éstas, junto con las presentallas en un lugar *ex profeso*

como el cajón, fue el mejor recurso memorístico que los devotos de san Miguel pudieron emplear para asegurar la continuidad de una tradición que, a inicios de la segunda década del siglo xx, buscaba dotar de sentido a la vida comunitaria de los habitantes de Almaya.

<sup>45</sup> Con el cambio de régimen de gobierno y el tránsito de los siglos, la voz *presentalla* cayó en desuso. Actualmente, aquellos objetos son conocidos simplemente como *exvotos* o *milagritos*. Andrea González tuvo la fortuna de contabilizar, en 2011, un total de 606 milagros resguardados en el cajón del arcángel. Vid. A González González, "La pasada del cajón...", p. 59.

<sup>46</sup> Andrea González documentó cómo una de las capas del arcángel fue solicitada por la familia de un enfermo con la intención de sanarlo de la complicación que padecía. A González González, *op. cit.*, p. 46.

Guardadas las proporciones temporales, los mayordomos de la fiesta del santo patrono se constituyen en los modernos *teomama* que cargan sobre sus espaldas las reliquias de la entidad venerada; la única diferencia entre ambos quizá sea la mutación del *tlaquimilolli* o bulto sagrado por el cajón contemporáneo de inspiración virreinal. Pero, al final del día, ambos contenedores resguardan los restos del fundador del *altepetl*-pueblo y, más aún, el conjunto de objetos que en el tránsito secular han configurado la historia del lugar; por ello, se impuso como requisito para asegurar la secuencia de esta cadena infinita que el cambio anual de mayordomía se acompañara de una ceremonia religiosa y se sancionara con un ritual de paso.

En efecto, la ceremonia y los rituales integran el tercer elemento empleado por los devotos del arcángel para proyectarse en el acontecer de la historia. En este esquema, la mayordomía desempeña un papel preponderante. La designación de nuevos mayordomos es una facultad de la autoridad civil del pueblo y, salvo raras excepciones donde puede haber autopropuestas, en la mayoría de los casos la elección recae en personas que están en edad y en condición de desempeñarse para tal efecto; de preferencia, casados y con posibilidades económicas. Superada esta primera fase y completado el número de mayordomos requeridos, generalmente entre diez o doce, la autoridad religiosa toma conocimiento de la designación y procede a los preparativos para la recepción de los futuros mayordomos.

El anuncio de los nuevos mayordomos se hace en una ceremonia pública que coincide con alguna celebración litúrgica. El sacerdote se encarga de imponer rosarios de flores a cada mayordomo con su pareja.<sup>47</sup> Éste es el primer paso en la ceremonia de entrega y recepción del cargo. En otro momento, los mayordomos salientes y los entrantes, por mediación de sus respectivos *buehuetque*, acuerdan la fecha para realizar el cambio formal y real de la mayordomía; es decir, después de la designación y el reconocimiento público de los nuevos mayordomos por parte

*El sacerdote se encarga de imponer rosarios de flores a cada mayordomo con su pareja*

<sup>47</sup> E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 11.

del sacerdote local, hay dos ceremonias más que, si bien se enmarcan en contextos religiosos, en realidad se nutren de rituales donde la entrega de la imagen del santo patrono, las varas de mando y el traslado del cajón con las reliquias son los principales componentes en la reactivación de la memoria colectiva.

En la primera ceremonia, realizada en Chalma se transfiere el cargo. En la segunda, verificada en el pueblo, se entregan las reliquias del santo patrono. Respecto de la primera, el ambiente religioso y barroco del santuario cristológico sirve de marco para que, en los primeros días de mayo, en la fecha que coincide con la celebración de la Ascensión del Señor,<sup>48</sup> los mayordomos salientes y entrantes se reúnan a los pies de Cristo crucificado y del arcángel Miguel, quienes fungirán como testigos del cambio de mayordomía. Un día antes, ambos grupos de cargueros se dirigen en peregrinación a pie hacia el santuario. El recorrido es encabezado por la imagen peregrina del arcángel que es transportado sobre las espaldas de los cargueros y de sus topiles. Sin duda, esta expresión de piedad popular llama la atención de los estudiosos de la historia y la antropología, pues el gesto de trasladar al santo cubierto se asocia con un sedimento del pasado remoto, para ser precisos con la peregrinación mítica de los *mexitin*.

Luego de llegar al santuario y al concluir la ceremonia religiosa que enmarca el cambio, los mayordomos salientes entregan a los entrantes la imagen peregrina del arcángel, un par de cirios<sup>49</sup> y aproximadamente diez o doce varas de mando, según el número de mayordomos beneficiarios. Cirios y varas de mando son los adminículos que los avalan frente a la comunidad como las nuevas autoridades religiosas, representantes del santo patrono. A partir de este momento, los mayordomos entrantes se encargan de la imagen del santo, de su cuidado, veneración y del cumplimiento de todos los compromisos que “el patroncito” adquirió con antelación, entre los que destacan las visitas de reciprocidad con

<sup>48</sup> M. A. Ocampo Ortiz, *op. cit.*, p. 101.

<sup>49</sup> La entrega de cirios en la ceremonia religiosa, según la catequesis vigente, confiere la luz necesaria para que los nuevos mayordomos guíen de manera adecuada, por el camino correcto, al pueblo en la prosecución de un objetivo común: la veneración del santo patrono. Para uno de los *huehuetque*, el señor Carmelo Reza, el cirio debe encenderse cuando entre los miembros de la mayordomía surja algún problema o cuando haya necesidad de tomar una decisión difícil. “Es como pedir ayuda y consejo al Espíritu Santo para que nos ilumine”. Testimonio de Carmelo Reza, de 65 años. Entrevista realizada el 7 de febrero de 2009.

medio centenar de santos distribuidos en el centro de México: en el valle de Toluca, Querétaro y Morelos y en algunos pueblos originarios de la zona conurbada de la Ciudad de México.

Al siguiente mes, en junio, tiene lugar el cambio real de la mayordomía. En esta segunda ceremonia, el sacerdote no participa.<sup>50</sup> Se trata de una reunión donde los únicos convocados son el pueblo, en general, los mayordomos pasados y presentes, la imagen peregrina del arcángel y las reliquias depositadas en el cajón.<sup>51</sup> El ritual desplegado en esta ocasión es profuso en simbolismos.<sup>52</sup> Las reliquias del santo patrono salen de la casa del presidente de la mayordomía que deja el cargo; en este lugar se convoca al arcángel peregrino y a los mayordomos entrantes con su respectivo *huebue*. En grupo, recorren las principales calles del pueblo, a fin de que los habitantes puedan verlos. Los mayordomos, orgullosos, llevan el par de cirios y las varas de mando en la diestra, replicando un gesto de raíz virreinal, cuando el gobernador, los alcaldes o los regidores recorrían los pueblos para ejecutar alguna orden administrativa portando sus varas de mando.

Al mismo tiempo, y por turnos, cada mayordomo carga sobre sus espaldas el cajón con las ropas, atributos y milagros del santo. Para algunos, esta operación se relaciona con un pasaje bíblico, cuando al pueblo elegido por Dios se le confió

<sup>50</sup> No deja de llamar nuestra atención la pausa entre el cambio formal de la mayordomía y el cambio real mediante la *pasada del cajón*. La diferencia temporal no es fortuita. Quizás una investigación especializada deberá buscar posibles explicaciones en las celebraciones mesoamericanas marcadas en aquel periodo, en especial entre los calendarios otomíes y nahuas. El hecho de que el cajón se adorne con papel picado y de que se baile en el cruce de caminos es sintomático de algún sedimento antiguo.

<sup>51</sup> Sobre las reliquias, la tradición oral nos ofrece un dato interesante. La investigación de Reza reporta que, anteriormente, en el cajón se resguardaban las ceras de la comunidad. ¿En qué momento las ropas y atributos del santo sustituyeron a las ceras? ¿Estas últimas también se consideraban como reliquias? Algunas posibles respuestas a esta última interrogante, procedentes del enfoque antropológico, sostienen que, en los antiguos bultos sagrados y su prolongación actual, expresada en los cajones, se contiene la fuerza y el calor del ancestro fundador; en consecuencia, las ceras como medio de combustión son una metáfora de la energía resguardada. Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988, pp. 34-35; E. Reza Díaz, *op. cit.*, p. 120.

<sup>52</sup> Una descripción detallada de los rituales de preparación del cajón, del baile y la música que se ejecuta en esta ocasión se encuentra en la investigación de A. González González, *op. cit.*, cap. 4.

el resguardo de las tablas de la ley en un cofre conocido como *arca de la alianza*.<sup>53</sup> Sin embargo, muy pocos saben que el recorrido con las reliquias a cuestras tiene otro significado que, a continuación, explicamos.

El ambiente de esta ceremonia de cambio se enriquece con el sonido de los cohetes que estallan a cierta altura para indicar la ubicación de la procesión. Una campanilla, junto con el incensario, preside el cajón y la imagen del santo patrono, en ese orden estricto; mientras, la sonoridad de la banda de música que acompaña el cortejo pone el toque principal del ritual, pues es obligatorio

*Los mayordomos, orgullosos,  
llevan el par de cirios y las  
varas de mando en la diestra*

que en cada cruce de caminos cada mayordomo “baile el cajón” al son del jarabe tapatío.<sup>54</sup> Como no hay un ensayo previo para ejecutar los pasos del jarabe con el fardo sobre las espaldas, en ocasiones, el danzante puede cometer errores que provocan risas y

burlas entre los concurrentes. Este tipo de detalles alimentan el inconsciente colectivo y el espectáculo lúdico termina por empolvar la memoria y el sentido del acto.

Recordemos cómo en la primera mitad del siglo xvii los extirpadores de idolatrías advirtieron a los ministros del culto católico evitar las ceremonias que los indios realizaban en los cruces de caminos, porque su aparente inocencia encubría los sedimentos de ceremonias antiguas.<sup>55</sup> Sin embargo, a pesar de la

<sup>53</sup> Testimonio de José González, uno de los *huebuetque* de Almaya. Su interpretación se basa en los referentes bíblicos y litúrgicos que le acompañaron durante mucho tiempo, cuando se desempeñó como sacristán oficial de la iglesia y catequista de muchas generaciones. La versión fue recuperada mediante entrevista realizada por Edwin Reza, *op. cit.*, pp. 115-116.

<sup>54</sup> Se tienen noticias de que, en la octava década del siglo xx, una sola persona se encargaba del recorrido y baile del cajón. La memoria colectiva conserva los nombres de Benjamín Robles González (†) y Vicente Dávila Reyes como los responsables de esta ceremonia. *Vid.* A. González González, *op. cit.*, pp. 61-62. Sin embargo, como todo ritual está sujeto a cambios e innovaciones, una de éstas consiste en que a partir de la última década del siglo pasado los mayordomos se involucraron también en el baile del cajón, como una forma de refrendar su compromiso de llevar sobre sus espaldas la responsabilidad del santo patrono y su festividad.

<sup>55</sup> J. de la Serna, *Tratado de las supersticiones idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003, cap. II,



EL SANTO PATRONO Y SUS RELIQUIAS. EL RITUAL DE LA “PASADA DEL CAJÓN”

prevención del clérigo, resulta claro que la práctica se impuso y sólo el tránsito de los siglos se encargó de ocultar el sentido original del acto; de tal suerte que hoy bailar el cajón en cada intersección de la ruta procesional es considerado por la autoridad eclesiástica como una simple manifestación de piedad popular, mientras que para los lugareños sólo forma parte de sus costumbres.



Foto 4. Un mayordomo baila el cajón en el cruce de caminos, frente al viejo cementerio, 15 de junio de 2008.  
AUTOR: Alan González Pacheco.

Sin embargo, no debemos engañarnos, pues la presencia del arcángel en esta ceremonia, junto con sus reliquias en el cajón que son bailadas en los cruces de caminos, nos advierten sobre un fenómeno de largo aliento que se niega a fenecer

---

párr. 89 [en línea], <https://www.biblioteca.org.ar>

y que hunde sus raíces en el evento de su llegada al pueblo, a mediados del siglo xvi. No olvidemos que la imagen del santo patrono desplazó paulatinamente a la antigua deidad tutelar del calpulli, y que su presencia inauguró una nueva etapa de su historia mediante una alianza implícita:

el arcángel dio sentido a la fundación del pueblo y los feligreses se comprometieron a venerarlo y darle muestras de fidelidad. En otras palabras, el arcángel se erigió en el líder y dirigente visible: el “corazón del pueblo”.<sup>56</sup>

Cuando Trento decretó la veneración a los santos y las reliquias, se abrió la posibilidad para que los pueblos de indios, en este caso la feligresía y los devotos de cierto patronazgo, como el que aquí nos ocupa, vieran en las segundas —es decir, las reliquias— la posibilidad de ser partícipes de aquella fuerza vital que hacía latir el corazón del pueblo; por ello, les resultó conveniente colocar bajo resguardo ceras, ropajes y atributos del santo para transferir aquella energía de generación en generación. Fue así como en esta nueva etapa de la historia de Almaya, los mayordomos del santo patrono, por medio del ritual de la “pasada del cajón”, se convierten en los receptáculos humanos de la fuerza y energía necesaria para asegurar la continuidad histórica del pueblo.

En resumen, la presencia de la imagen del arcángel en este acto patentiza su papel de héroe fundador y, al recorrer las calles del pueblo, se apropia simbólicamente del territorio; mientras que sus reliquias, portadoras de energía, son recibidas con regocijo por los nuevos mayordomos, quienes, al final del día, forman parte de una cadena infinita.

### Reflexión final

Desde los veinte, los mayordomos de san Miguel Arcángel han tratado de dejar un testimonio de su participación como “cargueros” mediante un libro conservado *ex profeso* en el cajón del santo patrono. Sin saberlo, mediante este sencillo

<sup>56</sup> S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 33.

*El arcángel dio sentido a la fundación del pueblo y los feligreses se comprometieron a venerarlo y darle muestras de fidelidad*

acto apelan a la memoria y dejan su impronta para las generaciones venideras. Sus ancestros, imbuidos en la cultura de la oralidad y el predominio de la religión católica, hicieron lo mismo; aunque con otros medios, las leyendas y las reliquias del santo. Al final, las tres maneras de registrar el pasado —la escrita, la oral y la fáctica— conviven en el cajón que sirve como dispositivo de la memoria.

Transferir “el cargo” de una a otra mayordomía no tiene como objetivo único mantener una tradición en apariencia relativamente reciente; por el contrario, equivale a evitar que la memoria colectiva se diluya en el tiempo y que, con ello, las huellas de su historia más lejana desaparezcan para siempre.

Por medio de las reliquias del santo patrono, los ancestros heredaron a sus descendientes los episodios más significativos de su historia: la fundación virreinal del pueblo, su intento secesionista de su antigua cabecera y la creciente fama milagrosa de la imagen. Más tarde, a este legado se sumó el anhelo de reconstituir el pueblo y de buscar un nuevo sentido y orientación en el devenir de los lugareños, especialmente después de los eventos traumáticos de 1910, y qué mejor manera de lograrlo sino a través de la celebración del patronazgo del arcángel Miguel, el único capaz de sumar voluntades y eliminar discrepancias internas.

El resultado ha sido sorprendente: Almaya, por medio de su santo patrono, ha logrado tejer alianzas estratégicas con poco más de medio centenar de pueblos del centro de México con los que se tienen “compromisos” y se comparten tradiciones. La amistad ha trascendido al plano de las relaciones de parentesco, lo que ha producido el afianzamiento de una red de solidaridades entre pueblos y generaciones.

En el ámbito interno, el ritual de la *pasada del cajón* se constituyó en el sello distintivo de los lugareños y, sin quererlo, los dotó de un rostro que los hace diferentes de los pueblos vecinos. Al mismo tiempo, los ha hecho dueños de un

*Transferir “el cargo” de una a otra mayordomía equivale a evitar que la memoria colectiva se diluya en el tiempo*

recurso nemotécnico por medio del cual tejen su propia historia, para afianzarse en el presente y proyectarse hacia el futuro.

### Bibliografía

- Alberro, Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Castañeda de la Paz, María, “La tira de la peregrinación y la ascendencia chichimeca de los tenochca”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 38, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, pp. 183-212.
- Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769.
- Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, J. J. Terrazas e hijas impresores, 1897.
- “Descripción de la provincia franciscana del Santo Evangelio de México hecha en 1585”, *Anales de la provincia del Santo Evangelio de México*, año 4, abril-junio, núm. 2, México, Imprenta mexicana de Juan Aguilar Reyes, 1947.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 2007.
- González González, Andrea, “La pasada del cajón y las reliquias de San Miguel Arcángel. Una danza ritual en San Miguel Almaya, Capulhuac”, Trabajo de investigación para obtener el título de licenciada en danza folclórica mexicana, Escuela de Bellas Artes de Capulhuac, México, 2012, pp. 44-49.
- González Reyes, Gerardo, “Bultos sagrados y santos cubiertos. Un recorrido por las expresiones identitarias entre los siglos XVI al XIX”, en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (coords.), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2018, pp.157-188.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, 1988.
- Hernández Rodríguez, Rosaura, *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo XVI*, Toluca, México, El Colegio Mexiquense, H. Ayuntamiento de Toluca, 1988.
- Jarquín Ortega, María Teresa, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México, Zinacantepec*, México, El Colegio Mexiquense, 1994.
- López Caballero, Paula, *Los títulos primordiales del centro de México: estudio introductorio, compilación y paleografía*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003.

EL SANTO PATRONO Y SUS RELIQUIAS. EL RITUAL DE LA “PASADA DEL CAJÓN”

- Muñoz Morán, Oscar, “Lugares del ‘más antes’. El cerro y el pueblo en la historia purépecha”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 119, vol. xxx, 2009, pp. 159-190.
- Ocampo Ortiz, Miguel Ángel, “La fiesta patronal en San Miguel Almaya: sistema de cargos en la transición rural a lo urbano”, tesis para optar por el título de licenciado en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2010.
- Reza Díaz, Edwin, “*Quis ut Deus*’. Memoria, tradición e identidad en torno de la veneración a San Miguel Arcángel, Almaya, Estado de México”, tesis para optar por el título de licenciado en Historia, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2014, pp. 113-114.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos, y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, 2003 [en línea], <https://www.biblioteca.org.ar>

