



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN MÚSICA

FACULTAD DE MÚSICA

INSTITUTO DE CIENCIAS APLICADAS Y TECNOLOGÍA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

Alabanceros: canto religioso en el Valle de Oaxaca ***Politicidad, simbolismos y sublimación músico-ritual***

T E S I S

**QUE, PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN MÚSICA (ETNOMUSICOLOGÍA)**

PRESENTA

LEOPOLDO FLORES VALENZUELA

TUTORES

DRA. LÉNICA REYES ZÚÑIGA

DR. ENRIQUE FERNANDO NAVA LÓPEZ

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN MÚSICA



Alabanceros: Canto religioso en el Valle de Oaxaca. Politicidad, simbolismos y sublimación músico-ritual.

Leopoldo Flores Valenzuela

Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, plasmado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí especificadas, aseguro mediante mi firma al calce que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Todas las citas de obras elaboradas por otros autores, o sus referencias, aparecen aquí debida y adecuadamente señaladas, así como acreditadas mediante las convenciones editoriales correspondientes.

AGRADECIMIENTOS

LA CONCRECIÓN de esta investigación es, en buena medida, el cierre de una etapa de mi vida, aquella que comenzó por la invitación de un entrañable amigo, en el año 2011, a conocer Oaxaca. Desde entonces, he mantenido un vínculo estrecho con muchas amistades en el estado de los huajes, este gran viaje que emprendí no ha sido sencillo, aunque, por fortuna, puedo decir que siempre ha sido revelador, mágico, de mucho aprendizaje y, ante todo, transformador. Y es que, a pesar de que este trabajo es académico, lo más valioso de toda la experiencia son las relaciones personales que entablé con cada uno de quienes contribuyeron, de uno u otro modo, en dicha etapa de vida. Agradezco a todos los que, sinceramente, me ayudaron a concretar esta investigación, por su tiempo, su disposición y su confianza. Siéntanse parte de ella, sin ustedes esto sería imposible.

A mi madre y a mi padre por que, sin importar las circunstancias, siempre creen ciegamente en mí, gracias, desde lo más profundo de mi corazón. A Male por seguirme hasta el sur de México, por compartir todo, a toda costa, y por el desborde de amor que siempre me brinda. Sin ustedes, familia, nada de lo que hago sería como es.

A Edgar Serralde Mayer, por siempre estar con toda la disposición de colaborar y por los largos años de compartir, gracias Negro. Al imponderable Pablo Pérez Márquez, por la grandísima camaradería, por todos los lunes de ropa y los que faltaron, gracias hermano. A Chey Israel Rojas, por el gran recibimiento, las cervezas y los mezcales, gracias Cheyo. A Sergio Navarrete Pellicer, por el invaluable apoyo y gran lazo construido, por los largos ratos de charla, por la confianza y por compartir etapas de vida cruciales, gracias Doc. A David Recondo, por la valiosa lectura y contribución, por los conocimientos compartidos y por la amistad forjada. A mis grandes amigos oaxaqueños, Antonio Contreras Espinoza y Beatriz Playas Ramírez, por su apoyo y los grandes tiempos vividos, a Nicolás Altamirano Santos por la hospitalidad y ayuda. A todos ustedes, más gracias, son parte de lo más valioso que encontré en Oaxaca. Agradezco a mis amigos Rodrigo Hernández González, por los consejos y asesorías, así como a Antonio Gallardo Morales, por el diseño de la portada.

A todas las comunidades del Valle de Oaxaca que me abrieron las puertas. En Macuilxóchitl, a los señores Rolando Zarate Hernández, Francisco Santiago Martínez, Michael Fidel Pérez Mendoza, Rodrigo Vásquez Gutiérrez, Santiago García y Víctor Hugo Pacheco

Vásquez. A la Autoridad menor 2018: Christian I. Villanueva Torres, Irving U. Martínez Pérez, Jesús A. Martínez García, Jesús Torres Vásquez, Gabriel Vásquez Hernández, Ángel G. Morales Torres, Víctor H. Villanueva Vázquez, Gerardo O. Torres Martínez, Michael F. Mendoza Pérez, Marcos Martínez Martínez, Moisés Vásquez Mendoza, Dante G. Torres Cuevas, Edwin Hernández Gutiérrez, Mauricio Santiago Villanueva y José Martínez Vásquez.

En Cuilapam, al Cuadro de rezadores: Edgar Daniel Zárate Pedro, Sadot Magaña García, Gilberto Pérez Zárate, Juan Espinoza Díaz “Gordo”, Juan Jacinto González “Chinto” y Melesio Jacinto Ruiz† “Tío Melesio”. A los señores Libardo Zárate Ruíz y Bulmaro Gómez Hernández, así como al mayordomo de Santiago Apóstol 2017, Gerardo Sánchez.

En Tlalixtac de Cabrera, a la Hermandad: Artemio Hernández Gregorio, Donaciano López López, Marcelo Vásquez Hernández, Atanasio López García “Nacho”, Roque Maurilio Pérez López, Crescencio Julián Cabrera† “Irineo” y Miguel Ángel López Bautista. Así como a toda la corporación de mayordomos(as), mandaderos, varones, comités de la parroquia y autoridades del 2016, 2017 y 2018.

En Teotitlán del Valle, a los *labanceros*: Manuel Ruíz Martínez, Alberto Bautista Contreras, Marcelino Martínez Contreras, Domingo Ruíz Carreño e Ismael Bazán Ruíz. Al huehuate Demetrio Sosa Sánchez, a la señora Rosa Martínez Lorenzo y a Ricardo González Luis, por los registros que tan amablemente realizó.

En San Lucas Quiaviní, a los rezadores Lorenzo García López, Feliciano Martínez Hernández, Maximino Martínez Hernández, Adelfo Morales Curiel y Manuel Curiel Morales. A los señores Amador Curiel López, Aureliano Curiel, Francisco López, Román Martínez López, al chirimitero Ernesto Curiel Morales y al mayordomo de San Lucas 2017, Ignacio Morales.

En San Andrés Huayápam, a la Hermandad: Pedro García Cortés, Marcelina Juana Ruíz Santiago, Lorenza Antonio Pacheco, Rómulo Santiago Espinoza y Narciso Aquino Trinidad†, así como al tesorero del templo 2018, Moisés Santiago Luís.

En Nazareno, Xoxocotlán, al Cuadro de Cantores: Jaime Gonzáles Méndez, Carlos Adán García Méndez, Andrés Jiménez Morales, Carlos Alberto Ibáñez Morales, Gabriel Gómez Ramírez, Luis Enrique Herrera Ibáñez, Luis Francisco Ibáñez Arrazola, Mauricio Herrera Ibáñez, Máximo García González y Pablo Elías Cruz González.

En Santa Ana Tlapacoyan, a los rezadores Luis Amaya García, su compadre Pablo Gabriel Cruz Zárate y Ediberto Ramírez Zárate. Igualmente, a los encargados del Dulce Nombre y la Virgen de la Soledad de 2018.

En San Juan Teitipac, al encabezado de los rezadores Alfonso Crescenciano Lorenzo Núñez†, a Crescencio Tirado, Miguel Pacheco Méndez, Virginia Martínez Martínez, Augusto Sánchez Morales, Juan López, Felipa López, Alfredo Montano, Narciso Cruz y a todo el grupo de apóstoles 2018.

En Ayoquezco de Aldama, a los alabanceros Claudio Félix Avendaño, Malaquías Melchor Avendaño García y a los dos grupos de rezadores del pueblo. Al mayordomo del Dulce Nombre 2018, Miguel Ortega, y su hermano Roberto Ortega.

En Santa Ana del Valle, a los rezadores Mateo Hipólito García, Aurelio Sánchez y Aureliano Rodríguez, así como al huehuete Román Bautista Sánchez y al comité del templo 2018.

En Xoxocotlán, al maestro de capilla José Julio Reyes Matías, a Pablo A. Ruíz Ruíz, Daniel Alejandro Herrera Canseco, Antonio Rafael Hernández Espejel, Antony San Juan Pérez y José Antonio Zárate. Así como a las innumerables amistades que ahí tengo.

En Tlacolula, a los alabanceros Adrián Ponciano González García, Pedro López y Pascual González, así como a todo el grupo de rezadores de la fiesta de la Virgen del Rosario 2018, su mayordomo y los organizadores de la capilla.

En Santa Catarina Minas, a Salvador Martínez Arrellanes, Eustolia Ángeles Sánchez y Elizabeth Morales Martínez.

En San José del Progreso, a los rezadores y esposos Benito Juan Torres Hernández† y Aida Soledad Muñoz Vázquez.

En Santo Domingo Tomaltepec, a los rezadores Félix García Aquino, Lorenzo Martínez Agustín y a la señora Marcelina Soto.

En San Bartolo Coyotepec, a la señora Patricia Castillo Salas y a su hija Iris Ivet García Castillo, así como al rezador René Castillo y al señor Amando Mateo.

En San Jerónimo Tlacoahuaya, al rezador Daniel Méndez García y a Soledad Hernández Méndez.

En San Juan Bautista Guelache, al rezador Amando Regino Pérez, a la Hermandad de San Judas Tadeo y a su mayordomo 2017.

En San Sebastián Tutla, al rezador Pablo Sebastián Zárate y su esposa Francisca Gaudencia Matías Méndez.

En Zimatlán de Álvarez, a Jared Jesús Merlín Grijalva y Horacio Perzabal Pérez.

En Santiago Ixtaltepec, al rezador Alejandro Vásquez García y a la señora Soledad Santiago, hija del rezador Rogelio Santiago†.

En Santiago Apóstol, al chirimitero Aurelio Pantaleón Méndez y al rezandero Cayetano.

En Guadalupe Etla, al señor Hugo Jiménez López y al rezador Roberto Santiago Osorio.

En Santa Catarina Quiané, a Catalina León Salvador, coordinadora de Pastoral en 2017.

En Asunción, Ocotlán, a los rezanderos Pedro Díaz y Enriqueta Luis Amada.

En San Pedro Apóstol, al presidente municipal 2018, Noel López Vásquez.

En San Gabriel Etla, a los cantores Martín Sánchez y Enma Cruz López.

En San Andrés Zautla, al rezador Hildeberto Mendoza Mendoza.

En Santa Cruz Amilpas, al rezador Luciano de Jesús Martínez.

En Santo Tomás Mazaltepec, al rezador Juan Martínez Matías.

En Santa Lucía, Ocotlán, al rezandero Carlos Bautista Cruz.

En Santa Ana Zegache, al rezador Bartolo Ambrosio.

En San Martín Tilcajete, al rezador Juan Sarmiento.

En Soledad Etla, al señor Edy López y su esposa.

En Huitzo, a la rezadora Amelia López.

Este trabajo está dedicado, especialmente, a la memoria de todos los alabanceros que nos han dejado, Q.E.P.D. †

A los sinodales de este trabajo, Gonzalo Camacho, por que, de uno u otro modo, siempre ha estado presente, como amigo y maestro. A Marina Alonso, por su tiempo dedicado, gran disposición y colaboración. A Lizette Alegre, por los aportes en sus seminarios y lectura, lo mismo que a Jorge David García y María José Alviar. Igualmente, a mis tutores, Lénica Reyes y Fernando Nava, quienes a pesar de todo han llevado el barco a buen puerto. Al Programa de Maestría y Doctorado en Música por los apoyos brindados para la realización

de este trabajo. Al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur, por facilitarme la estancia de investigación.

A quienes, por descuido, he omitido en estos agradecimientos.

¡Muchas gracias a todos!

ÍNDICE

PREFACIO	13
INTRODUCCIÓN	17
La era folklorista en México y el canto religioso	27
Algunas directrices epistémicas: la comunidad corporada como politicidad	34
Etnografía en el Valle: método y análisis	58
 PRIMERA PARTE. CANTO RITUAL: SOCIEDAD, SISTEMA Y POLITICIDAD	
CAPÍTULO I. ALABANCEROS: ECONOMÍA Y REPRODUCCIÓN POLÍTICA	65
El canto en la actualidad del Valle: tres tipos ideales	71
Los alabanceros entre los usos y la costumbre partidaria	76
La economía del canto y otros factores	90
La reproducción política del canto	111
CAPÍTULO II. CANTO RELIGIOSO: ESBOZO DE UN SISTEMA MUSICAL	117
Repertorio: canto antiguo y canto nuevo	118
Criterios de grabación y transcripción	122

Tonos: líneas melódicas y formas _____	125
<i>Los textos poéticos y las formas musicales</i> _____	128
Teoría ritual del canto _____	145
<i>Cuaresma y Semana Santa: Tiempo de Pasión</i> _____	146
<i>El canto del santoral anual</i> _____	149
<i>El rezo y el canto</i> _____	153
Análisis de <i>Santo Dios</i> _____	159
<i>Santo versión corta</i> _____	161
<i>Santo extendido</i> _____	174
<i>Análisis comparativo de Santo</i> _____	188
El núcleo del canto antiguo _____	193
CAPÍTULO III. REZANDEROS: ORGANIZACIÓN FESTIVA Y LEGITIMACIÓN RITUAL _____	199
Ciclo anual en el Valle de Oaxaca _____	200
Organización y gasto festivo _____	209
Rezanderos en el ciclo ritual anual _____	216
<i>Los alabanceros y los novenarios del santoral</i> _____	220
Ritual de difuntos _____	225
<i>Preparación y agonía</i> _____	225
<i>Un día en la vida del alabancero: el ritual de las horas</i> _____	227
<i>El entierro y las ofrendas agrícolas</i> _____	230
<i>El tapete de la Cruz y el compadrazgo</i> _____	235
Discurso religioso y discurso mítico _____	238
CAPÍTULO IV. SIMBOLISMOS: SUBLIMACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO _____	247
Macuilxóchitl colonial: la disputa por el cabildo y el símbolo de poder _____	249
La Autoridad menor: sublimación de la historia política y religiosa de la región _____	255
<i>Elección de cargos, entrega y renovación de varas</i> _____	257
<i>Los cargos y la estructura del cabildo</i> _____	268

Sublimación de los sistemas de cargos _____	273
<i>Primer mitema: nombramiento y estructura del cabildo</i> _____	274
<i>Segundo mitema: la vara de mando</i> _____	277
<i>Tercer mitema: el gasto ceremonial</i> _____	281
<i>Cuarto mitema: funciones de gobierno</i> _____	283
Tipos alabanceros y la capilla de músicos _____	287
CAPÍTULO V. SIMBOLISMOS: EL CERRO SAGRADO Y LA SUBLIMACIÓN MESOAMERICANA _____	295
Danush: El ritual del cerro sagrado _____	297
Sublimación de un pasado mesoamericano _____	312
<i>Lyobaa y los rituales mortuorios</i> _____	312
<i>Los rezanderos y la numerología del cosmos mesoamericano</i> _____	321
<i>Cosijo: el rayo y la planta sagrada</i> _____	330
<i>Enfermedad, los peligros de la muerte</i> _____	336
CANTO: UN SISTEMA MÚSICO-RITUAL CORPORADO _____	343
CONCLUSIONES. CANTO EN DISPUTA: PODER, LEGITIMACIÓN Y REGULACIÓN SOCIAL _____	349
SEGUNDA PARTE. DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS	
DESCRIPCIÓN I. LA AUTORIDAD MENOR EN MACUILXÓCHITL _____	361
Selección y nombramiento de un cabildo ritual _____	362
La Cuaresma: Viacrucis y reuniones en la iglesia _____	363
La Semana Santa del cabildo sustituto _____	369
La Santa Cruz en el Danush _____	373
Anexo mitológico _____	377
DESCRIPCIÓN II. CICLO PASIONAL _____	381
Cuaresma: Tiempo de Pasión _____	382
1ª Semana: Encargados, pasos, madres y rezanderos en Santa Ana Tlapacoyan _____	383

2ª Semana: Señor Santiago de Cuilapam, un sistema de mayordomías barrial _____	386
3ª Semana: Jesús Amoroso de los <i>labanceros</i> en Teotitlán del Valle _____	390
4ª Semana: Rosario de la luna y Viacrucis del sol en San Lucas Quiaviní _____	393
5ª Semana: La Hermandad de Tlalixtac y el corporado sistema de mayordomías _____	397
6ª Semana: Viernes de Dolores, los altares en Xoxocotlán y el Apostolado _____	399
DESCRIPCIÓN III. LA SEMANA MAYOR EN EL VALLE DE OAXACA _____	403
Semana santa _____	404
Sábado y Domingo de Ramos _____	404
<i>Labrada de Palma en Ayoquezco de Aldama</i> _____	404
<i>San Ramos y la misión de los Apóstoles</i> _____	406
Lunes o Miércoles Santo: Procesión del Rescate _____	407
<i>Lunes Santo en Teotitlán del Valle</i> _____	408
<i>Miércoles Santo: Viacrucis en Nazareno</i> _____	410
Jueves Santo: aprehensión, cena y velación _____	412
<i>Última Cena en San Lucas Quiaviní</i> _____	412
<i>Velación del Nazareno en Macuilxóchitl</i> _____	414
Viernes Santo: encuentro, muerte, descendimiento y sepulcro _____	416
<i>Encuentro en Santa Ana del Valle</i> _____	416
<i>Siete palabras y descendimiento en Teotitlán del Valle</i> _____	418
<i>Procesión del Santo Entierro en Teotitlán del Valle</i> _____	421
Sábado Santo: Velación _____	423
<i>Velación del Santo Entierro en San Juan Teitipac</i> _____	423
DIGRESIÓN HISTÓRICA. LA OAXACA COLONIAL: GOBIERNO, RELIGIÓN Y LAS CAPILLAS MUSICALES ____	425
Antesala de una región zapoteca colonial _____	427
El escenario del Valle colonial _____	430
El cabildo y los gobiernos de indios _____	436

Eclesia, tenencia territorial, cofradías y las capillas de músicos	444
<i>Tenencia territorial y las cofradías en el Valle</i>	445
<i>Las capillas de música en las repúblicas de naturales</i>	452
FUENTES CONSULTADAS	469
Bibliográficas	469
Fonogramas	490
Documentos históricos	492
TRANSCRIPCIONES	495
Índice de transcripciones	496
APÉNDICE FOTOGRÁFICO	527
Novenas de los Santos y tiempo de Pasión	528
Fieles Difuntos	534
Levantadas de Cruz	536
Grabaciones controladas	543
ÍNDICE DE FOTOS, CUADROS, FIGURAS Y GRABACIONES	546
Fotos	546
Cuadros	548
Figuras	549
Grabaciones	550

PREFACIO

LA FASCINACIÓN por escuchar una variante del canto que concierne a esta investigación me condujo, en un trabajo previo (Flores 2016), al estudio de un tipo de alabanceros en una comunidad ubicada en la zona metropolitana de la ciudad de Oaxaca. Dicho estudio, intitulado *Sobre el homo religiosus y su música. El Apostolado de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca*, es el punto de partida del presente escrito. De tal manera, esta disertación debe ser considerada como una continuación y/o ampliación de aquél. Del mismo modo, tanto la temática –la del canto religioso en comunidades oaxaqueñas– como el cuerpo teórico son una extensión de las empleadas anteriormente.

En aquel primer acercamiento al tema de los alabanceros, desarrollé la idea de que en su práctica musical y ritual existe una forma de sublimación de la socialidad de la comunidad –particularmente de la vida política y religiosa–, aunque también indagué en otras dimensiones de este proceso de ritualización. Igualmente, analicé el sistema del canto tanto en sus elementos estructurales musicales, como en el vínculo que establece con aspectos simbólicos al interior de la fiesta. En las conclusiones de dicho trabajo dejé abierto el debate sobre cómo la música y su *performance* ritual pueden ser pensados como ejercicios de politicidad. Es decir, cómo la práctica de los alabanceros puede ser parte constitutiva de la organización política de una sociedad «al actualizar, o inclusive poner en crisis, el código de esta última en el terreno de lo imaginario» (Flores 2016, 173). Esta reflexión es uno de los principales puntos del cual partió esta investigación, idea que procuró ser contrastada en toda la región del Valle de Oaxaca, intentando pensar y dilucidar si el caso estudiado podía ser comparado y/o desarrollado en función de las demás comunidades del área.

Más a profundidad, el análisis de dicha sublimación se desdobló en los aspectos de la organización político-administrativa de los cabildos en las repúblicas de indios coloniales, por un lado, y en los del catolicismo canónico, por el otro, aunque en su concreción y resignificación local. Sobre el primer punto, realicé un inicial y breve acercamiento a las funciones de los principales cargos de los cabildos de indios, aunque sin indagar en aspectos históricos específicos de la región ni de la comunidad. En otros términos, hice una caracterización muy general y operativa en esta materia, dejando abierta la necesidad de

indagación a mayor profundidad. Lo mismo se puede decir de los vínculos diacrónicos, o transformaciones, entre dicha administración colonial y el sistema de cargos posterior, de los cuales di ciertos indicios para pensar cómo el cambio político también se encuentra sublimado en las prácticas rituales de los alabanceros. Así, estas dos ideas pueden ser consideradas como planteamientos iniciales, las cuales son exploradas con más detalle en esta investigación.

Por otra parte, respecto de la sublimación de los principios del catolicismo, pude establecer ciertas correspondencias entre el discurso religioso canónico y varios elementos de la fiesta. Por ejemplo, que el ciclo litúrgico anual –incluido el santoral– es el elemento estructurador del ciclo festivo, el cual se adapta a un calendario agrícola; o que la mitología cristiana es el insumo del cual se nutren los rezos y cantos de los alabanceros; o que gran parte de la gestualidad corresponde con la ritualización de dichos mitos durante la experiencia novohispana, por mencionar lo más relevante. Sin embargo, en la apuesta de establecer algún tipo de vínculo con elementos de origen mesoamericano, tanto por los datos, como por la exégesis local, y mi poca competencia en el tema, solamente logré enunciar que el sistema de cargos podía ser propuesto como una continuación transformada de cierta corporatividad antigua. En otras palabras, no pude hacer la conexión entre la práctica musical y los elementos simbólicos del discurso mítico de raigambre mesoamericano, a pesar de que vislumbré la relación entre el ritual mortuario y la fiesta de Fieles Difuntos –la tradición antigua del culto a los muertos–. Éste es otro de los puntos de partida del presente texto.

Del mismo modo, en el análisis de ciertas funciones de los alabanceros y su repertorio, puse sobre la mesa –sin darme cuenta– algunos indicios que apuntaban hacia un nexo con las capillas de cantores coloniales. Ya desde entonces había aparecido el cargo de maestro de capilla, quien es el responsable de enseñar el canto en Xoxocotlán. Sin embargo, dicho nexo no quedó ni siquiera sugerido pues, a falta de datos y/o problematización en este respecto, no pude dilucidar sobre el por qué existía dicho cargo con esa función. Esta idea es igualmente central para el entendimiento de la práctica de los alabanceros en todo el Valle de Oaxaca.

En cuanto al análisis del repertorio en sus elementos estructurales musicales, hice un primer acercamiento a las características principales del canto, lográndose vislumbrar una división en dos clases o tipos diferenciados de estilos. Este hecho es relevante para esta

investigación pues, como se explica más adelante, hay una constante diferenciación de los reportorios en las categorías locales en todo el Valle. Dicho análisis fue realizado en el nivel de la heterofonía, la tonalidad o modalidad, el *tempo*, el tipo de canto y la forma musical, entre otros aspectos técnicos, como el problema de la altura no absoluta, los adornos, la intensidad o volumen y las técnicas vocales. Igualmente, la caracterización y comparación de las variantes del repertorio en toda la región es otro objetivo abordado en este trabajo. Todas las descritas hasta aquí son pautas iniciales que gestaron la presente investigación.

INTRODUCCIÓN

EN EL Valle de Oaxaca existe en la actualidad un conjunto de prácticas llevadas a cabo por un grupo de especialistas rituales quienes son los encabezados de gran parte del ceremonial de la *religión popular* (Báez-Jorge 2011) de los pueblos: los alabanceros¹. Dentro del sistema de la *fiesta* dirigen principalmente novenarios, rezos y procesiones del santoral anual, teniendo un papel protagónico durante Cuaresma, Semana Santa, Día de Muertos y en los rituales de difuntos. En todos ellos entonan alabanzas, oraciones y otros cantos religiosos durante los rezos del Rosario y Viacrucis. Dichos especialistas desempeñan un papel central en la reproducción social indígena contemporánea, ya que articulan elementos que dotan de sentido a parte del mundo religioso y político.

Su práctica es el producto de la imbricada mezcla de un tipo de catolicismo colonial inserto en la matriz agraria mesoamericana, se trata de un revestimiento de culto hispánico el cual fue (re)significado y (re)funcionalizado dotándolo de una forma particular. Tal cual el conjunto de la socialidad hispánica fue impuesta a la comunidad india en los siglos XVI-XVIII, mestizándose con elementos de la cultura antigua tanto en los aspectos ideológicos como materiales, su práctica músico-ritual responde al devenir de su propia forma ceremonial. En ella se conjuga la experiencia histórica nutrida por ambos polos complementarios, entre la matriz mesoamericana y la barroca novohispana, dadora y dotadora de forma al drama indio incesante que se actualiza, perpetuamente, a través del ciclo agrícola al que se somete el campesinado ante el capricho del azar de lo Otro-natural. Ella actuó a través de lo que Bolívar Echeverría llama la reactualización del «recurso mayor de la historia de la cultura, que es la actividad del mestizaje.» (2008, 32-33). Los alabanceros/rezanderos ocupan un lugar privilegiado para el estudio de la reproducción social del Valle, pues su práctica se ubica tanto

¹ Categoría retomada de la comunidad San Mateo Macuixóchitl ya que en otros pueblos del Valle de Oaxaca pueden ser conocidos mediante la forma zapotecoizada *labanceros*, como rezanderos, rezadores o cantores, cumpliendo una función músico-ritual equivalente aunque con particularidades locales. El concepto de alabancero es una forma especializada de rezandero o rezador, quien, además de hacer las plegarias para los rituales, se especializa en cantar. De tal manera que cuando se utilice el término alabancero se está enfatizando en el aspecto del canto, mientras que cuando se hable de rezador será, más bien, vinculado con su función de rezar, aunque puede también ser sinónimo a razón del estilo narrativo.

en la esfera de los rituales de paso como en los agrícolas, en la sublimación del sistema de creencias y sus elementos económico-productivos, en los que se monta todo el aparato de control y regulación social de los pueblos: su **politicidad** (Echeverría 2010)².

Los cuatro principales elementos de los que partió este trabajo, mismos que convergen en la práctica de los alabanceros –la sublimación de los cabildos o formas de gobierno, los elementos mesoamericanos, el nexo con las capillas de cantores y las características musicales–, son el punto medular de la presente investigación, cada uno de ellos fue prefigurando ciertas incógnitas a responder. La primera duda fue la de si existían rezadores/alabanceros en todas las comunidades del Valle, cuáles eran sus repertorios, gestualidad y funciones rituales. Partiendo de ahí, si dichos repertorios compartían elementos estructurales tanto en el plano ritual, como en el musical. También, si existía la misma posibilidad de sublimación de las formas de gobierno coloniales y de qué manera se daba. Por otro lado, interrogaba sobre si el canto religioso podía ser vinculado con ciertos elementos de origen mesoamericano en su dimensión simbólica, es decir, si había la posibilidad de encontrar algún tipo de sublimación en este respecto. También, se abrió la posibilidad de indagar sobre aspectos históricos vinculados con las capillas de cantores, pues el análisis de la ritualidad apuntaba a que había cierta afinidad con la práctica contemporánea. Finalmente, surgió la duda de si todos estos elementos podían ser pensados como un sistema músico-ritual, en tanto presentaban elementos constantes, aunque también variables.

Estas interrogantes exploratorias, que guiaron todo el trabajo de investigación, condujeron a una pregunta que articula todos los elementos, de tal suerte que la principal cuestión que intenta responder este trabajo es: ¿Cómo y de qué manera la práctica de los alabanceros se relaciona con la legitimación de lo político en las sociedades del Valle de Oaxaca? A lo que puedo responder, a manera de hipótesis de trabajo: Los alabanceros en el Valle de Oaxaca reproducen mediante un sistema músico-ritual, y a través del recurso de sublimación estética, ciertas ideas, creencias y simbolismos los cuales refrendan parte de las

² La filosofía que desarrolla Bolívar Echeverría es el marco interpretativo del cual parte esta investigación para proponer una lectura de las prácticas músico-rituales de los pueblos del Valle a la luz de la reproducción social. Más adelante, en otra sección, se detallan con amplitud los conceptos centrales de esta teoría semiológica y materialista de la cultura.

relaciones sociales que legitiman el orden social y, por tanto, el ámbito de la politicidad de los pueblos. Así, esta investigación intenta mostrar la importancia de los alabanceros en la región como un elemento clave al interior de las comunidades para su reproducción social.

Para lograr demostrar esto, el análisis ha tenido que desdoblarse metodológicamente en dos niveles generales que abarcan la reproducción social: la fiesta como ***momento extraordinario en ruptura*** y la ***reproducción política*** como ejercicio de la ***mismidad***. Entendida como la ***estetización de la vida social***, la fiesta es analizada a través de las proto-artes que la conforman, es decir, de los recursos musicales del canto religioso (***eje de simbolización temporal y discurso poético***), sus ocasiones ceremoniales (***eje de simbolización lingüístico/espacial***) y su mundo mitológico (***discurso mítico***) (Echeverría 2010, 182-194); mientras que la reproducción política se analiza a través de la organización de lo cívico-ceremonial, la historia de las formas de gobierno y algunos elementos económico-productivos. Esta separación permite el entendimiento de la reproducción social, planteando que tanto la esfera festiva como la política son realmente parte del mismo proceso totalizador, son el ejercicio mismo de la politicidad: la libertad de dar forma al mundo.

La etnografía que realicé en el Valle de Oaxaca evidenció una división local del repertorio enfatizada todo el tiempo por los alabanceros: el canto ‘antiguo’ y el ‘nuevo’. Aunque dicha división es utilizada como discurso de distinción y/o como explicación del cambio musical por los propios actores, hay una razón musicológica detrás de ella. En contraste con el canto nuevo, que tiene características de la música tonal y el que, probablemente, fue introducido a partir del *Concilio Vaticano II*, su contraparte presenta elementos susceptibles de ser comparados con sistemas musicales coloniales, donde hay presencia de heterofonía, modos eclesiásticos, *tempo* semi-libre (no medido), uso melismático en melodías y adornos, un carácter no absoluto de las alturas y un ámbito melódico reducido. El estudio de las estructuras musicales permitió proponer la existencia de un ***núcleo*** del canto antiguo, que tiene dichas características y que, además, presenta un cúmulo de variantes que funcionan como un sistema musical el cual opera en toda la región. Dichas variantes antiguas se concentran en el brazo oriental del Valle, el cual conserva un ceremonial muy elaborado y/o tradicionalista y en donde, también, aparecen ciertos tipos de alabanceros especiales. En esta zona existen ciertas características en la organización

político-ceremonial que permitió proponer la existencia de una reproducción política del canto en clave o modo *corporado*³.

Al momento de comparar el modo en que el canto antiguo se comporta de forma sincrónica en el Valle con su contraparte ritual –lo que presupone un proceso de diacronía superpuesto en él mismo–, se observa que ambos lo hacen de una manera muy similar. Es decir que el régimen de sustitución, conmutación e intercambio, es un rasgo común de las dos esferas. Estas características conforman una unidad que son simbolizadas a través de una lógica anclada en el sistema de creencias compartido. Esto implica que su régimen de existencia, el del predominio de la oralidad, haga que tanto las estructuras musicales, las rituales, como sus discursos míticos asociados, entren en una mezcla, aparentemente azarosa, que se cristaliza en cada tradición ceremonial de una manera distinta, aunque siempre ordenada y con una lógica sistémica. Pareciera ser que dicha lógica corresponde con la historia misma de las formas de sublimación ritual. Este proceso diacrónico es reinsertado en la matriz de la oralidad, de la creación colectiva, para devenir en concreciones particulares, las cuales han sido llamadas la ‘costumbre’. Se trata de las decantaciones simbólicas de forma y del discurso mítico –la estetización de la vida social– que son tan importantes como las económico-productivas para la reproducción social. Son justamente aquéllas las que sobre determinan a estas últimas en tanto dimensión cultural, imprimiéndoles un modo particular y creando realidades compartidas, aunque igualmente diferenciadas, las cuales han sido llamadas regiones culturales.

El análisis de las estructuras sonoras intenta mostrar que el canto antiguo opera a manera de un sistema musical, es decir, hay en él un lógica de funcionamiento compartida que muestra la filiación entre pueblos, entendida como tradición de canto, en una región cultural. Sin embargo, este hecho no es exclusivo de los cantos, sino que, al mismo tiempo, el análisis de la ritualidad y sus discursos míticos muestran que se trata de la misma dialéctica, ya que las tres operan de igual modo. Su conjunción permite proponer la existencia de un sistema músico-ritual el cual es acompañado de un mundo mítico que, igualmente, aparece

³ Esta idea es rescatada de Eric Wolf aunque reelaborada en el marco de la discusión del sistema de cargos, más adelante, en la sección *Algunas directrices epistémicas*, se desarrolla todo el aparato teórico que la explica a detalle.

ordenado bajo la misma lógica. Una lógica tal que esconde detrás de ella el elemento corporativo de la reproducción social campesina del Valle y, del mismo modo, la profundidad diacrónica que emparenta a todas las comunidades de la región con su historia de politicidad. De tal forma que para entender dicha historia hubo que revisitar los diferentes estratos temporales que la atraviesan, haciéndolos inteligibles y significantes en su interior. Esto condujo a la historiografía de los aparatos de gobierno de la Oaxaca colonial, la religiosidad popular y las capillas de músicos, aunque también hacia la cosmovisión mesoamericana y sus continuidades en la actualidad. El análisis del papel de los alabanceros en todo este trabajo se centra en demostrar cómo el sistema músico-ritual se inserta, como ejercicio autocrítico de politicidad, para reproducir un mundo simbólico que legitima las formas de gobierno por las cuales transitan el orden y control de las socialidades del Valle. La centralidad de esta figura no excluye que otras prácticas músico-dancísticas –igualmente, parte del sistema musical– coadyuven a dicha legitimación, por el contrario, se puede considerar que este planteamiento abre la posibilidad para analizar cómo esas otras expresiones se insertan en la misma dinámica, qué papel desempeñan o si, contrariamente, ponen en crisis las formas de lo político.

En el entendido de que los momentos en ruptura de la experiencia humana se encuentran íntimamente ligados con procesos sociales, económicos y culturales –son parte constitutivos de éstos–, las distintas realidades de los múltiples pueblos que conforman el Valle han hecho que los alabanceros se relacionen de diferente manera con los sistemas políticos y religiosos locales. Tanto el ceremonial corporativo, como los ritos de paso, los discursos míticos, las alabanzas y cantos (estructuras musicales) muestran una diversidad que puede ser entendida y explicada bajo un análisis comparativo, desvelando los vínculos entre ellos mismos y con la región cultural. Así, dicho análisis permite dar luz sobre las relaciones que se crean entre éstos, la política, la religión y otros elementos de la cultura y viceversa. Para comprender esta complejidad, dado las características tan diversas de la cultura popular, centralmente oral, fue necesario escudriñar la transformación, sustitución, adaptación y cambio tanto de los repertorios musicales como de su ritualidad, a la luz de los elementos de la socialidad referidos y echando mano de la historia.

Al interior del canto antiguo existe un recurso de sublimación de la totalidad de la reproducción social de los pueblos. El insumo primigenio de dicho recurso, la experiencia de la cual se nutre, se encuentra vinculado directamente con la historia de gobierno – reproducción política– y los elementos económico productivos –ciclo agrícola–, los cuales presentan ciertas capas o sedimentos arqueológicos que transitan del pasado mesoamericano, pasando por lo novohispano –siendo estos dos los donadores de forma principales– y hasta la actualidad. De forma particular, se analizaron aquellos simbolismos que provienen de la tradición mesoamericana e hispánica colonial, ambos establecieron las bases de todo el sistema músico-ritual del Valle. El caso principal de esta investigación, que metodológicamente ordena la complejidad de toda la región, es la práctica de la Autoridad menor, un tipo especial de alabanceros que realiza gran parte de su ceremonial en torno al cerro sagrado de Macuilxóchitl: el Danush. En ella se conjugan las ideas y creencias de la socialidad indígena actual, operando como legitimadoras del ceremonial: el culto a la montaña sagrada, la petición de lluvias de temporal, la relación con la muerte y los ancestros, los peligros de los malos aires, el inframundo y la muy lejana descendencia del linaje sagrado gobernante. Pero también la historia de los cabildos de las repúblicas de indios, sus relaciones interétnicas, el vínculo con los religiosos y autoridades novohispanas, los conflictos internos, las relaciones entre nobles, principales y macehuales, el catolicismo colonial y, como corolario, su vínculo con las capillas de músicos. Estas decantaciones arqueológicas mítico-rituales son los elementos que, sublimados a través de la práctica de los alabanceros, como un oxímoron, legitiman parte del ceremonial que, a su vez, crea las relaciones sociales, las que en su barroca mezcla superpuesta legitiman los sistemas de cargos, traduciéndose como politicidad.

El ejercicio de politicidad en las comunidades oaxaqueñas es un hecho de nodal y determinante importancia, más del 70% de los 570 municipios se autogobiernan por el régimen de Usos y Costumbres (IEEPCO 2016). Sin embargo, esto no es un fenómeno reciente, las formas de gobierno local en comunidades campesinas son el producto de una historia de larga data que, según una rama de la antropología mexicana (Medina 1995), combina elementos mesoamericanos con novohispanos y las cuales han sido llamadas sistemas de cargos. En concordancia con los especialistas (Medina 1986, Korsbaek 1996,

Chance y Taylor 1985), existe cierto consenso que éstos articulan la vida política con la religiosa, conformando sistemas de cargos muy diversos a lo largo y ancho de Mesoamérica –y más allá–. No obstante, en el particular caso del Valle no presentan en la actualidad una estructura homogénea, por el contrario muestran una complejidad tal que responde a la historia misma del derecho consuetudinario. Esta realidad llevó a proponer una taxonomía basada en la caracterización de tres comunidades modelo, tres **tipos ideales**⁴, respecto de cómo se vincula el ceremonial con las formas de gobierno: **tradicionalistas**, **semi-tradicionalistas** y **progresistas**⁵. Esto significa que la variedad es tan amplia que existen organizaciones que van desde lo cívico-religioso, hasta la secularización de lo político –teniendo su ápice en el sistema partidario–, pasando por las aristas de la obligatoriedad, la jerarquización escalafonaria y, ubicándose en su lado opuesto, el sistema de cargos exclusivamente religioso (H. Topete 2010). Lo cierto es que todos los pueblos siguen manteniendo un ceremonial y una organización para el culto el cual es parte esencial de la politicidad, pues en ella se sedimenta el sistema de creencias y toda su historia de poder. Así, los sistema de cargos son sin duda las formas de gobierno local por las cuales las sociedades oaxaqueñas ejercen un control, más o menos efectivo, sobre la tierra, la política y la distribución de la riqueza, pero también sobre la religión popular, las relaciones de parentesco, las formas culturales y, por supuesto, la música.

Las comunidades cuya forma de politicidad he caracterizado como tradicionalista, aquellas donde los cargos civiles participan altamente del ceremonial, coinciden en gran medida con los pueblos en donde se interpretan cantos antiguos. Estos encuentran su punto más condensado en el Valle de Tlacolula donde, además, su ritualidad exhibe un grado de complejidad más elaborado. Estas son las razones principales de que en esta zona sea donde la reproducción política del canto aparezca en clave o modo corporado. El brazo oriental del Valle se caracteriza por ser el más árido, el que concentra la población zapoteco hablante más copiosa, un alto grado de marginación, migración y una economía tendencialmente agrícola de autoconsumo, combinada con la producción de artesanía. Como su antípoda, la región

⁴ Herramienta metodológica propuesta por Max Weber para explicar características recurrentes como abstracciones puras que no se encuentran en realidad, más adelante se detalla el uso de concepto.

⁵ Categorías esbozadas en torno a las reflexiones de Bolívar Echeverría sobre la modernidad capitalista, ver *Algunas directrices epistémicas* para una explicación más acabada.

norte, el Valle de Etla, presenta un escaso o nulo empleo de repertorio antiguo, coincidentemente se trata de la región más industrializada desde el siglo XIX, la más rica en agua, con grandes recursos forestales y minerales, la entrada natural a la capital desde Puebla, la Mixteca y la Ciudad de México y por donde ingresaba el Ferrocarril del Sur al estado. Es la población que alimenta mayoritariamente al sector terciario de la ciudad de Oaxaca, al tiempo que el zapoteco dejó de ser la lengua materna desde la década de los setenta del siglo pasado, caracterizándose por ser pueblos progresistas. Por su parte, el Valle Grande (Zimatlán-Ocotlán) es un híbrido en donde tanto la ritualidad como el repertorio se actualiza de forma caprichosa como su forma semi-tradicionalista de relacionarse con el ceremonial. Es una región agrícola que se encuentra en conflicto por los proyectos mineros en la actualidad, aunque hay zonas que tienden al tradicionalismo, aunque más diluido que en el caso oriental. Este panorama que abarca a todo el Valle puede explicarse, de manera generalizada, como consecuencia de la apertura al capitalismo moderno, que se puede datar alrededor de los años cuarenta del siglo XX en Oaxaca (Montes 1995, 35-42), agudizándose por la crisis de los ochenta que llevó a la compleja actualidad en la cual el derecho consuetudinario y el partidismo se disputan la legitimidad de la reproducción política. Sin embargo, el caso de cada brazo tiene una explicación regional, e inclusive por comunidad, que merece un estudio detallado. En esta investigación se propone un acercamiento inicial a este problema, el cual merece un análisis mucho más acabado, para entender las diferencias regionales entre el canto antiguo y el nuevo.

Para comprender la profundidad contemporánea de la reproducción política del canto hay que hacer una revisión de la historia oaxaqueña colonial, pues ésta se encuentra sublimada en la práctica de los alabanceros y, en general, en la fiesta. Según la postura de William Taylor (1998 [1972]) –sostenida y matizada por muchos otros historiadores–, la configuración sociopolítica colonial de los naturales del Valle se explica por un caso novohispano particular, donde prevaleció altamente la propiedad de la tierra y un gran prestigio de los caciques. La historiografía clásica (Taylor 1998 [1972], Olivera y Romero 1973, Chance 1993 [1978]) asegura que esto se dio por consecuencia de una supuesta conquista pacífica de la región. Sin embargo, otra postura (S. Gómez 2014, 158-161) sostiene que es el producto de las negociaciones que logró mantener la élite indígena con los

conquistadores. Cualquiera que sea la perspectiva correcta, el proceso de conquista detonó una reconfiguración de los señoríos del Posclásico, dando por resultado el esqueleto colonial de los pueblos, el cual se mantiene, al igual que varios de sus discursos míticos, muy cercanamente a la imagen de la actualidad. Estos elementos primordiales, junto a la intrincada orografía de la Provincia de Oaxaca, posibilitaron la emergencia de sociedades empoderadas que, tras el debilitamiento de la nobleza nativa, heredarían las repúblicas de indios y sus macehuales. Esta particularidad, la de ser pueblos indígenas empoderados, perdura desde entonces, aunque sufriendo modificaciones que la fueron moldeando a las diferentes realidades temporales, quedando como decantaciones históricas.

La introducción del ayuntamiento, las Reformas Liberales, pasando por el Porfiriato, la Revolución, el pacto clientelista con el partido del Estado –Partido Revolucionario Institucional (PRI)– durante el desarrollo estabilizador, y el embate del neoliberalismo, dejaron igualmente huella en las formas de la politicidad del Valle. Tras la crisis del sistema político priista, las comunidades oaxaqueñas tomaron un nuevo rumbo hacia una diversidad administrativa, cada vez más conflictiva, detonada por la estrategia nacional para frenar el levantamiento armado –influenciado por el zapatismo– con el reconocimiento de los Usos y Costumbres en 1995. La historia oaxaqueña muestra que, lejos de ser comunidades armónicas idealizadas o romantizadas –como el discurso folklórico hace de ellas–, son sociedades atentas y activas en el devenir de su propia historia, con sus contradicciones y problemas, aunque siempre marginadas, lo que esconde las relaciones de dominación a las que se les somete. Todos estos hechos históricos moldearon los sistemas políticos y religiosos de manera diferenciada, quedando algunos de ellos sublimados en el ceremonial y la práctica de los alabanceros. Así, los macro cambios político-económicos a lo largo de la historia han sido recibidos por los pueblos indígenas de manera particular en cada región. Si se traza una historia paralela del ceremonial y la música en el Valle, podría argumentarse que ambas avanzan, parafraseando a Walter Benjamin (2003 [1936]), más lentamente que la infraestructura, encontrándose, por esto, en ellas capas de estratos temporales más antiguos.

De una forma muy generalizada, se puede afirmar que en la actualidad las comunidades oaxaqueñas campesinas fundan su socialidad en el desdoblamiento productivo y festivo, ambos son los insumos básicos de los que se nutren los mecanismos de legitimación

del control político, social y cultural. Sin embargo, la inclusión reciente de estas comunidades corporadas a la economía capitalista, cada vez más rapaz, de la sociedad mayor que las contiene, ha incrementado exponencialmente las estrategias de adaptación del principio regulador que es la fiesta. La privatización de las tierras comunales y ejidales, su venta a particulares y empresarios, las obligaciones (o no) que conllevan los sistemas de cargos –lo cual otorga ciudadanía–, la migración por necesidad económica o por expectativa y búsqueda de otros estilos de vida, los nuevos colonos, los discursos de género, los movimientos eclesiales posconciliares, la proliferación del protestantismo y otras denominaciones, los discursos y políticas culturales encaminadas al turismo, el pluripartidismo, en resumen, la modernidad capitalista contemporánea, ha transformado la vida campesina del Valle de Oaxaca de una manera radical las últimas décadas. De la misma manera las formas de gobierno, la religiosidad popular, las prácticas culturales y la música –en suma, la politicidad de los pueblos– se han transformando y adaptando a su época, como ha sucedido a lo largo de la historia.

Este estudio pretende explicar cómo una práctica músico-ritual puede ser entendida como parte misma del devenir propio de la historia de las formas de politicidad en una región cultural que se ha caracterizado por su relativa autonomía frente a los diferentes proyectos estatales que la han contenido y marginado. El escudriño de las estructuras musicales puede plantear que éstas tienen una vida paralela tanto a sus formas rituales y mitológicas, como a la historia de la reproducción social. Todas ellas se encuentran mediadas por una lógica sistémica que reproduce el **logocentrismo** de lo humano (Echeverría 2010, 104-106), aunque ubicadas en medio de la disputa entre los regímenes de inscripción de la escritura (**logocracia**) y la oralidad. En realidad, lo que se pretende demostrar es que pueden ser consideradas como parte de un mismo proceso, aunque diferenciado, pues la producción semiótica avanza siempre de una manera más lenta que la producción. Esto permite llevar a la reflexión el cómo un sistema músico-ritual se inserta en el seno del ejercicio autocrítico de la socialidad para legitimar, mediante el artificio del discurso mítico y la práctica ritual, todo el edificio del valor de uso en el que se postra la reproducción social de los pueblos campesinos del Valle. Sin embargo, la crisis que la modernidad en su fase capitalista impone a los pueblos hace que esta forma de socialidad, aquella apegada al modo de reproducción

social tradicional⁶ –lo que Bolívar Echeverría llama la forma natural de la reproducción social– sea un terreno en disputa que se decanta, unas de las veces, por el proyecto inacabado que posibilita la superación del antiguo régimen y, otras, por la barbarie que trae consigo el sujeto sustitutivo del capital.

LA ERA FOLKLORISTA EN MÉXICO Y EL CANTO RELIGIOSO

Como un estado del arte del canto religioso de los alabanceros haré un recorrido por la era folclorista en México, pues en ella se encuentran los pocos datos sobre esta expresión musical generados desde la academia. Los registros de alabanzas y oraciones cantadas dentro de las historias de la música mexicana y los estudios folklóricos se limitan, en la gran mayoría de los casos, a menciones muy superficiales sobre los contextos en donde eran empleadas y, en menor medida, a algunas transcripciones tanto poéticas como musicales, así como a escasas referencias sobre los momentos rituales y simbolismos asociados (Núñez y Domínguez 1926, R. M. Campos 1928, Saldívar 1934, Michel 1951, V. Mendoza 1951, 1984 [1956], Chamorro 1977, Reuter 1983 [1980], Guerrero 1985 [1980], 1981, Chamorro 1985, Mendoza y De Mendoza 1986, 1991, A. M. Espinosa 1990).

Dichos estudios pretendían dar cuenta de la gran diversidad musical que conformaba el Estado-nación mexicano, esbozando clasificaciones en donde se encontraban aglutinadas todo tipo de expresiones al alcance de las fuentes de la época. Por ende, la llamada música religiosa de tradición oral fue incluida también en estas taxonomías, siendo los primeros intentos de explicar las alabanzas o alabados⁷ y otros géneros vocales. Hay que señalar que los trabajos referidos se limitan a mencionar pocos datos y vagas descripciones, generalizando características, ya que la finalidad era hacer un panorama de las expresiones musicales que conformaban el discurso estatal, contribuyendo a la "gloria nacional", más que explicar y abordar un género en particular en su funcionamiento musical, ritual, simbólico, socio-cultural y/o político. Los siguientes ejemplos muestran esta realidad, proporcionando

⁶ Aquellas sociedades de las que habla Marx asechadas por el horizonte de escasez absoluto que lo Otro-natural impone sobre lo Humano.

⁷ Las categorías de alabado y alabanza son empleadas indiferentemente en todos estos estudios, en esta investigación son tomadas como equivalentes pues los datos indican que se trata de las mismas expresiones.

poca o no más información que la que se cita sobre las alabanzas en toda la obra a la que pertenecen:

¿Quién conoce sino de nombre, el Alabado que cantan los rancheros al amanecer, todavía en regiones muy lejanas de las ciudades populosas, cuando han pasado la noche en un velorio, o en vísperas de una festividad? El canto lúgubre y monótono es quizá el más genuino de nuestros labriegos por lo menos hace pocos años, en que fue recogido en las fiestas de Coatetelco, donde aún se canta. (R. M. Campos 1928, 101)

Llegada la Semana Santa, el mundo cristiano está de luto. En México se cantan con tono lastimero "alabanzas" que describen cómo María llora la muerte de su Hijo y cómo éste es torturado en su acto de redención. (Reuter 1983 [1980], 102)

Las pocas taxonomías generadas por el discurso académico sobre las expresiones musicales que acompañan la religión popular eran realizadas, a mi juicio, mediante categorías locales, en algunos casos, y/o de manera arbitraria y sin fundamentos sistemáticos, al menos no son explícitos o claros en las características para definir al género. Por ejemplo, Arturo Chamorro (1985, 33) retoma una clasificación de 1959 utilizada por los Hermanos Maristas para los cantos religiosos:

- Melodías gregorianas
- Cantos populares
- Tonadas populares
- Melodías conocidas
- Tonada antigua
- Tonadas francesas

Así como éstas, existen otras clasificaciones de la era folklorista y más actuales (Lozano 2002, 64-66, Palacios 2007, N. Romero 2009, Velázquez 2017) que muestran un problema que atañe a la etnomusicología: la definición, caracterización y explicación de los géneros musicales. Los únicos casos que merecen mención especial por la relevancia, y por lo completo, para este trabajo son los de Vicente T. Mendoza y Virginia de Mendoza, quienes propusieron la siguiente clasificación para la música religiosa de Nuevo México (1986, 27):

- a. **Alabados**, pasiones y calvarios y autos sacramentales
- b. Gozosos
- c. Milagrosos

- d. Saluciones, **alabanzas**, alboradas, cuándos, **salves** y **despedimientos**
- e. Deprecaciones y rogativas
- f. Penitentes y misiones
- g. Cantos de posadas y de pastores⁸

Tiempo antes, el mismo Mendoza (1984 [1956], 36-37) había propuesto una clasificación más amplia para la música religiosa en México, la cual entra en contradicción con la anterior al ser un intento muy generalizado de explicación:

- a. Oraciones principales cantadas
- b. Salmodias y **responsorios**, a las veces en idioma indígena
- c. **Alabados**, pasiones y calvarios
- d. **Alabanzas** a Cristo, a la Virgen y a diversos santos
- e. Partes de la misa, con melodía popularizada
- f. Misterios del rosario, gozoso, doloroso y gloriosos
- g. Letanías popularizadas
- h. **Jaculatorias**, invocaciones, deprecaciones y rogativas
- i. Mañanitas o albas y saluciones
- j. **Despedimientos** a las diversas imágenes
- k. Misas de aguinaldo, con música popular
- l. Loas religiosas a diversas imágenes
- m. Gozos, letrillas, glosas, cuándos
- n. Canciones piadosas
- o. **Villancicos, coplas**, canciones y aguilaldos de Navidad
- p. Posadas o jornadas

Realizo esta distinción ya que todas las expresiones en **negritas** las he encontrado subsumidas, actualmente, en las categorías de cantos y/o alabanzas en todo el Valle de Oaxaca, lo mismo que en novenarios y otros papeles de los siglos XVII-XX. En este trabajo se propone una división de la totalidad del repertorio de los alabanceros por su función dentro del ritual, por las categorías locales y por otros elementos estructurales: alabanzas y

⁸ Las **negritas** son más.

oraciones cantadas. Asimismo, se puede identificar que varios de los textos poéticos de los cantos contemporáneos coinciden, casi exactamente, con los de los manuales de rituales de siglos anteriores aunque con diferente género (*v.g.* gozos, coplas, villancicos, responsos, misterios). Estos hechos dan pie a pensar que ha habido una simplificación en las categorías locales que aglutina géneros que en otras épocas eran, muy probablemente, identificados por un nombre particular, esta hipótesis es la que podría explicar que el investigador haya encontrado esta diversidad vigente todavía en la primer mitad del siglo pasado, de la cual quedan resabios en la actualidad.

Para seguir con el caso, de los pocos que caracterizan y generan hipótesis sobre los alabados y alabanzas –sin mostrar casi pruebas– se encuentra el mismo Mendoza, quien asegura que los primeros utilizan «la melodía primitiva del romance a base de un único semiperiodo», y de los segundos que «obedecen a la forma de la copla» (1984 [1956], 38). Dentro de la música religiosa, a los alabados en Nuevo México les atribuye la data más antigua (siglo XVI), mientras que a las alabanzas las caracteriza por ser más popularizadas y, por tanto, más abundantes (Mendoza y De Mendoza 1986, 27). En contraste, y como ejemplo de la tendencia general, Arturo Chamorro afirma que en la música de Tlaxcala «los instrumentos prehispánicos, el instrumental europeo, los cantos religiosos y las alabanzas contribuyeron a la formación de una nueva tradición artístico-cristiana» (1985, 31), sin aportar mucho más. En la bibliografía citada anteriormente estas explicaciones son muy similares, donde no se problematizan dichos géneros musicales más allá del hecho folklórico.

Un intento más reciente es el de René Pacheco, quien asegura que «el alabado es cualquier himno que empieza con esta palabra y sea en honor del Santísimo Sacramento; [...] la alabanza, en cambio, es cualquier himno que esté dirigido a un santo o virgen; aunque en algunos casos, la denominación de alabado se extendió a todo himno religioso» (2015, 31). El mismo autor intenta establecer una diferencia, en lo poético, entre el alabado franciscano y el agustino, argumentando que el «franciscano está dirigido al Santísimo y el agustino a la pasión, por lo tanto, se propone aquí que es más apropiado llamar pasión al agustino» (2015, 34). Reconoce que ambos son cantados durante el ritual de difuntos y, por tal motivo, pudiera ser que todos adquirieran dicho nombre genérico, sin embargo, al no aportar fuentes primarias y al limitarse a citar a los folclorólogos del siglo pasado, considero que no es

posible distinguir aún entre alabanza y alabado, ni entre subestilos y/o por órdenes monásticas.

Existe un dato interesante que se repite en varios de los autores consultados, el alabado como género musical es atribuido a Fray Antonio Margil de Jesús (Núñez y Domínguez 1926, Saldívar 1934, 125, Michel 1951, 109, Guerrero 1981, 4-7, V. Mendoza 1984 [1956], 39-40, Pacheco 2015). Este personaje fue un misionero franciscano que viajó evangelizando por toda la Nueva España, específicamente en los territorios de Veracruz, Chiapas, Guatemala, Querétaro, Zacatecas, Nayarit y Texas, entre otros. Al parecer es José Núñez y Domínguez quien introduce esta idea, la cual se reproduce automáticamente hasta la actualidad sin ser cuestionada, aunque esconde datos históricos importantes para el entendimiento de los géneros religiosos. En suma, no se ha encontrado un trabajo etnomusicológico que caracterice los géneros populares religiosos ya sea en sus elementos musicales, rituales, simbólicos o sociales de forma sistemática y a profundidad. Existe una obra de Thomas J. Steele (2005) intitulada *The Alabados of New Mexico* la cual, desde una perspectiva culturalista, sistematiza un gran número de alabados y alabanzas en esta zona de Norteamérica en los niveles poético textuales y algunos aspectos de su ritualidad. Sin embargo, en el nivel musical se queda muy corto, pues se limita a repetir lo ya mencionado, sin analizar estructuras musicales. Los siguientes autores, junto con los referidos, son los que han aportado datos sobre las alabanzas: José Muro Méndez (1926), Ramón Mata y Helia Torres García Pérez (1978) y E. Fernando Nava López (1988).

Cabe destacar que he ubicado una gran variedad de cantos religiosos en territorios que abarcan desde EE.UU. y prácticamente todo México⁹. Dentro de la bibliografía consultada he podido rastrearlos, tanto en tradiciones históricas como en contemporáneas, desde Nuevo México¹⁰, Texas y Colorado en EE.UU. (Mendoza y De Mendoza 1986, A. M. Espinosa 1990, W.

⁹ Inclusive podría pensarse en una tradición musical que se extiende, al menos, en Hispanoamérica –tal vez en España– pues hay indicios que sugieren algún tipo de vínculo entre el canto religioso y otras expresiones del continente (tanto en los aspectos musicales, como en los rituales y poéticos), por ejemplo los alabaos en el pacífico colombiano (Tobón 2010), los tonos de los Velorios de Cruz de Mayo en los llanos colombo-venezolanos (Peñín 1993), los Rosarios cantados y *Salve* en isla de Chiloé, Chile (Lavín 1952), y otros identificados como en Cajamarca, Perú.

¹⁰ Para la región de Nuevo México hay que destacar la Colección Juan B. Rael, disponible en línea en la Biblioteca del Congreso de EE.UU., en la cual hay variantes musicales de cantos oaxaqueños y, en general, mexicanos.

H. González 1999, Steele 2005); la región de la Comarca Lagunera¹¹ (Lozano 2002), en Tierra Caliente, Michoacán (Pacheco y González 2006), Durango, Jalisco, Guanajuato, México D.F., Guerrero, (V. Mendoza 1984 [1956]), Zacatecas (Velázquez 2017), Nuevo León (P. D. Gómez 1995), Hidalgo (V. Mendoza 1951), Puebla (Mendoza y De Mendoza 1991), Tlaxcala (Chamorro 1977), Querétaro (Pérez 2001) y Morelos (R. M. Campos 1928). De la vasta producción fonográfica sobre grupos indígenas y comunidades campesinas los he identificado en grabaciones de mayos en Sonora (Ayala s.f.); con zoques y popolucas de San Pedro Soteapan (INI 1979), Amatlán de los Reyes (Stanford 1956) y el Tajín en Veracruz (Llerenas 1988); en la Sierra de Pénjamo, Guanajuato (Stanford 1995); en el pueblo nahua de Santa María de Ostula, Michoacán (CDI 2008); en la mixteca en San Miguel el Grande (Stanford s.f.) y con mazatecos de Soyaltepec Temazcal, Oaxaca (INI 1980); con tzotziles en San Pedro Chalchihuitán, Altos de Chiapas (INI 1978); en Junuta, Tabasco (F. Rodríguez 2008); en Santa María Tecajete, Zempoala, Hidalgo (INAH 2002 [1993]); en Tlayacapan, Tepoztlán (DGCP s.f.), Tetela del Volcán (CONACULTA 2012) y Totolapan en Morelos (CONACULTA 2010); con grupos mazahuas en San Felipe del Progreso y San Diego Suchitepec, Estado de México (INI 1997); y en la Ciudad de México (Hellmer 1952), por mencionar sólo algunos. A través de recursos digitales, igualmente los he ubicado en las siguientes comunidades: Palmas Altas en Saltillo, Coahuila; Moctezuma en San Luis Potosí; Ameca, Amatlán, Arenal, Tequila, Tehuchitlán, Tuxpan en Jalisco; Irapuato y Atotonilco en Guanajuato; Naolinco en Veracruz; Amecameca en el Estado de México.

Finalmente, hay que señalar que el término alabanza, y alabado en menor medida, puede designar a algún género o pieza del repertorio de varias danzas del país con dotaciones musicales diversas. Por mencionar algunas identificadas, aparece en Danza de Aztecas (dotación de concheros –otomí–), Danza de Pastoras (violín, tambora, voces, cascabeles y bastones –otomí–), Danza de Sembradores –nahua–, Danza de Concheros –chichimecas, otomíes, pames–, como son para Danza de Pascolas (‘son de alabanza’ en Cuaresma, tocada con flauta cuaresmal (flauta carrizo 20-30cm) –yaquis y mayos de Sonora–), Danza de

¹¹ Es común que se reconozca que el canto cardenche está vinculado –e inclusive provenga– con la tradición de canto religioso que atañe a este estudio, ya que hay ciertos elementos y conceptos musicales locales así como performáticos que lo sugieren (Lozano 2002) (N. Romero 2009).

Venado (con raspadores, *hirúkiam*; y bule de agua, *baa wéhai*) y Danza de Arrieros ('cánticos de alabanza' con mariachi –San Bartolo Ameyalco, D.F.–). En la mayoría de esta clase de repertorio no se trata de cantos religiosos en la acepción que tiene esta investigación (con excepciones), más bien parece ser un préstamo del verbo 'alabar' pues es utilizado con el mismo sentido en el contexto de la fiesta. En esta tónica, sí se emplea en ocasiones musicales similares como el santoral, Cuaresma, Semana Santa o el ritual de difuntos. Tal vez esto se deba a que estén operando como sustituciones o equivalencias sistemáticas en el nivel de la función y simbolismo ritual, tema que requiere de un estudio pormenorizado, por caso y por género. Por el contrario, como se apunta a lo largo de toda esta investigación, los cantos religiosos frecuentemente son arreglados para banda alternando con los alabanceros, siendo un fenómeno compartido de muchas regiones de México y no exclusivo de Oaxaca.

A la luz de un desconocimiento muy amplio de los géneros vocales religiosos populares en comunidades indígenas, es posible sugerir que nadie los ha problematizado desde una mirada etnomusicológica en su complejidad. Entendiendo por esto que toda expresión musical y ritual se encuentra inserta en una trama de relaciones sociales que condensa significados y que esconde, en su conformación diacrónica y sincrónica, formas de politicidad, como en el caso del Valle de Oaxaca. Así, este estudio contempló una etnografía para dar cuenta de una realidad vigente y, al mismo tiempo, intentó cuestionar el papel que juega la historiografía de la región para alimentar la discusión sobre el canto religioso y las alabanzas en su proceso de significación como género músico-ritual. De esta manera, los géneros musicales se piensan desde dos posturas, una que conceptualiza a la música como un hecho social total, parafraseando al famoso sociólogo Marcel Mauss (2009 [1925]), entendiendo con esto que los sistemas musicales se encuentran atravesados por diferentes niveles discursivos –v.g. poéticos, lingüísticos, espaciales, míticos (estetización de la vida social)–, pero también por prácticas y modos de simbolización que provienen de la reproducción política y social de los pueblos –v.g. formas de gobierno y económico productivos–. Es decir que la reproducción política y, dentro de ésta, la estetización de la vida social dotan de significado a las expresiones culturales en su conjunto, haciendo inteligible los sistemas musicales dentro de sociedades históricamente situadas mediante el artificio de la sublimación. Por otro lado, se entiende que dichos sistemas musicales son modelos

dinámicos que se transforman en el tiempo, conformándose como auténticos palimpsestos, tanto en su recursos musicales como en sus discursos mitológicos. Es decir, dentro del canto religioso se encuentran decantadas diferentes historias de sublimación músico-ritual aunque, cada una de ellas, son (re)significadas en cada (re)actualización de él mismo. El estudio que aquí se plantea intenta dar cuenta en diferentes niveles de una concreción histórica particular, la cual se condensa en la práctica de los alabanceros del Valle de Oaxaca.

ALGUNAS DIRECTRICES EPISTÉMICAS: LA COMUNIDAD CORPORADA COMO POLITICIDAD

El marco teórico conceptual del que parte toda esta disertación es una mixtura que se nutre de tres grandes tradiciones de pensamiento: la del **sistema de cargos**, con sus discusiones asociadas en torno a Mesoamérica, la comunidad campesina y la cosmovisión indígena, entre otras; la teoría de la **fiesta**, partiendo desde la sociología clásica, pasando por los pensadores de la experiencia religiosa o teoría de las religiones, y; la teoría crítica, específicamente la filosofía de la cultura de Bolívar Echeverría. En este apartado se ofrecen los rudimentos básicos para el entendimiento de cada una, así como la articulación de las tres corrientes teóricas, además de otros conceptos secundarios empleados en el trabajo.

Así, sumado al concepto de **corporatividad** el cual es inaugurado por Eric Wolf en el marco de la discusión sobre el sistema de cargos –al tiempo distanciándome de su idea de comunidad cerrada–, propongo elementos de la filosofía de la cultura de Bolívar Echeverría para entender la **economía simbólica de prestigio** de las comunidades actuales del Valle de Oaxaca. Este filósofo parte de la tradición marxista de la reproducción social para proponer una definición de cultura en términos materialistas y semióticos, en este estudio abordaré lo que llama la **reproducción política** y la **estetización de la vida social**. Dentro de esta última utiliza varios conceptos de la teoría de la fiesta que retomo, en concreto explicaré las nociones de **sagrado** y **profano**, **fiesta**, **sacrificio** y **momentos en ruptura**, mientras que para la reproducción política desarrollo los elementos de la reproducción social, en tanto reproducción material y semiótica, para llegar a la idea de **mismidad**.

La politicidad y la fiesta

Para Bolívar Echeverría (2010, 43-69) la idea de reproducción social parte de los planteamientos que Karl Marx realizó en torno al sistema de capacidades/necesidades en la esfera "material u operativa"¹². Dicho sistema muestra una cualidad particular que se evidencia en un conflicto inacabado entre la fase del trabajo y la del disfrute, conectadas por la creación de objetos prácticos los cuales son productos con valor, por su trabajo contenido, y al mismo tiempo bienes, por su valor de uso. Se trata de una contradicción irreconciliable entre las posibilidades de producir y las necesidades de consumir al interior del sujeto social, las cuales solamente se contentan y/o acoplan de manera imperfecta e inacabada a lo largo de la historia de las diferentes versiones de lo humano:

Sólo en la práctica concreta los dos sistemas encuentran el modo de "entenderse" o "armonizarse", obligados por la necesidad de supervivencia que tiene el sujeto unitario, por la necesidad de evitar que el sujeto del consumo agote al sujeto de la producción o que éste ahogue al primero. (Echeverría 2010, 54)

Es en este desfase en donde la libertad o autodeterminación de la reproducción social juega un papel nodal en esta última, pues lo central en el mantenimiento de la vida humana –tanto individual como colectiva– se da en términos políticos o metafísicos, esto es, en la producción y consumo de la forma concreta de su misma socialidad. De tal manera, el proceso de reproducción social es así el momento de darse forma del sujeto, lo que revela que él mismo se otorga una determinada figura, una mismidad o identidad. Lo determinante de este proceso es que a dicha mismidad se le impone, como condición necesaria de lo humano, la posibilidad de ser diferente en cada concreción productiva/consuntiva. Este segundo nivel o estrato superpuesto a la reproducción operativa/físico/material de la vida, que es necesario y dominante, es al que llama reproducción política del sujeto social.

Sin embargo, para el autor (Echeverría 2010, 71-108) toda producción y consumo de objetos es, al mismo tiempo, producción y consumo de significados, es decir que el carácter político de lo humano le proviene de ser un ser semiótico, particularmente de la semiosis lingüística. Para que la reproducción política domine así a la reproducción exclusivamente

¹² Al no ser necesario para esta investigación, la caracterización específica de reproducción social que hace Marx no será explicada, para esto remitirse a *Definición de la cultura* de Bolívar Echeverría (2010).

material de la vida social ésta se tiene que dar en términos semióticos. En realidad, el planteamiento del filósofo intenta equiparar el proceso de comunicación, estudiado por Roman Jakobson, al de reproducción social descrito por Marx, ya que «entre el proceso de producción/consumo de objetos prácticos y el proceso de producción/consumo de significaciones hay una identidad esencial» (2010, 85). Esta dominación de la esfera semiótica sobre la reproducción material de la vida es, justamente, la versión más acabada de la reproducción política, es lo que también llama politicidad: la libertad de dar forma al mundo.

La semiosis alcanza el máximo de su efectividad en la semiosis de la producción/consumo del objeto "palabra". En comparación con ésta y la libertad de movimiento que posee, la semiosis de la producción/consumo de todo el resto de los objetos se muestra torpe, lenta y limitada. Es perfectamente comprensible, por ello, que la ventaja abismal de la semiosis lingüística sobre el conjunto de la semiosis práctica lleve a la primera a desarrollar sus capacidades específicas de manera tal que le aseguran no sólo un alto grado de independencia respecto de ese conjunto, sino de una influencia dominante, "logocentrista", sobre él. Tampoco resulta extraño, igualmente, que la propia semiosis parezca ser un proceso exterior a la producción/consumo de los objetos prácticos y exclusiva de la producción/consumo de las significaciones lingüísticas. Podríamos decir, imitando aquí también la frase de Marx sobre el ser del dinero y el ser del oro, que si bien la comunicación no es "por esencia" palabra, la palabra, en cambio, dadas sus cualidades excepcionales, sí resulta ser "por esencia" comunicación. (Echeverría 2010, 106-107)

Este planteamiento me permite hacer una lectura de la politicidad de las comunidades del Valle en el entendido de que la fiesta, particularmente las prácticas de los sistemas religiosos, son parte constitutiva de la reproducción social. Es decir que la estetización de la vida social o sublimación de los elementos económico productivos, la vida política y sus decantaciones históricas pueden aportar conocimiento sobre cómo las sociedades han mantenido, reproducido y disputado su mismidad en un marco de dominación a la que se han sometido los pueblos indígenas a lo largo de la historia. Para esto hay que atender ciertas particularidades de la teoría de la fiesta, lo que permite una discusión más acabada sobre el proceso de politicidad.

Con base en lo planteado en el lejano 1912 por Emile Durkheim (1968 [1912]), la religión es entendida como un hecho social por el cual se expresan creencias y prácticas sagradas. Por consiguiente, los hechos religiosos revelan valores profundos de una sociedad, lo que hace posible acceder a realidades colectivas, al proyecto mismo de la socialidad en el terreno sagrado de existencia. Uno de los rasgos distintivos de la socialidad humana es

justamente la división entre los modos sagrado y profano de existencia, entendiendo al primero como una condición ordenadora del sistema de creencias de una cultura, la cual siempre corresponde con el tiempo de la fiesta. Esta última se caracteriza, a su vez, por ser el momento extraordinario del consumo, desperdicio, destrucción, exceso y derroche, en oposición complementaria al tiempo del trabajo. La vida laboral y productiva, el modo profano de existencia, muestra en su esencia las características principales de medida y acatamiento de la regla social es, por esto, el tiempo de la prohibición. Así, la fiesta se convierte en la crítica o inversión de la prohibición que opera en la dimensión productiva, es el momento autocrítico de la politicidad humana por excelencia. Se trata del ejercicio de autodeterminación en donde lo profano es cuestionado en su máxima expresión a través de las licencias rituales, aunque sin por esto eliminarlo. Según Roger Caillois (1984), esta estratagema ancestral es lo que permite el mantenimiento, reproducción y legitimación de la sociedad del *homo religiosus*.

Sin embargo, para entender la efectividad de la inversión sagrada hay que atender la experiencia religiosa como una creación de segundo orden, una realidad en ruptura en el terreno de lo imaginario, en la puesta en escena del código de la reproducción social. La conjunción de la pantomima de lo hechos realizados por héroes con la puesta en escena de los relatos míticos, la ritualización de la transgresión prohibida, la emulación de la cosmología, es la *performance* inagotable del eterno retorno. Siguiendo a Mircea Eliade (1960 [1945], 2001 [1949], 1973 [1957]) –quien retoma ideas de Rudolf Otto–, para las sociedades del *homo religiosus*, aquellas socialidades condicionadas por el horizonte de escasez del que hablaba Marx, el experimentar la comunión con lo divino, lo sagrado, es la forma de acceso a la realidad por antonomasia. Lo sagrado son, por esto, todas las formas que se presentan como el poder sobrenatural de lo divino, lo *ganz andere* en palabras de Rudolf Otto, las cuales crean un consenso de realidad de los discursos míticos.

La idea del sacrificio como dar muerte o destruir algo sagrado establece, según Bataille (2009 [1957]), la comunicación de un grupo de cofrades, la hermandad del proyector corporado tradicional, entre la modalidad profana de existencia y la modalidad extraordinaria en ruptura. Sin embargo, lo realmente determinante de esta transgresión es el restablecimiento del código de la socialidad misma, el cual se le presenta al conjunto que

es el sujeto social, en la vida normal o profana, como leyes naturalizadas. Estas leyes no son sino las instituciones y prácticas que, una vez ritualizadas, incorporan en ellas la violencia que genera el horizonte de escasez. Es decir, el acto sacrificial restablece en su iteración el código en el cual se postra la reproducción social mediante el artificio del rito, es el momento en el cual se refrenda el orden dominante de la socialidad tradicional.

Retomando la discusión expuesta, para Bolívar Echeverría (2010, 155-163) lo sagrado y lo profano van a ser extendidos al ámbito de la reproducción política, en el entendido de que ésta se desdobra en dos momentos: el primero como «momento extraordinario de la existencia, "en el límite", dotado de una temporalidad cíclica de larga duración» y el segundo como «el momento ordinario de la existencia en la rutina, al que le corresponde una temporalidad lineal y coyuntural» (2010, 155). Así, el momento extraordinario es aquél que se encuentra en estado de virulencia por la introducción de una amenaza a la comunidad que la obliga a tomar una decisión radical sobre su socialidad, determinación con riesgos que pueden llevar a consecuencias tan contrapuestas como la Revolución o la barbarie. Este momento es reconocido por la reproducción política como el (re)fundador de la socialidad, justo aquél que las sociedades pre-modernas experimentan como sagrado «puesto que en él se reconocen los límites entre el cosmos, por un lado, y el caos, por otro; entre el reino de la necesidad y el reino de la suerte; es decir, entre lo formado, por un lado, y lo amorfo, por otro» (2010, 156). Por el contrario, el momento de la existencia en rutina, lo profano, se entiende como el tiempo del productivismo, donde el comportamiento humano se refugia en la norma, negando bajo el velo de la naturalidad «el decantamiento de una estrategia de supervivencia en la lucha contra la escasez, contra la amenaza de lo Otro». Sin embargo, agrega, ambos modos de existencia, tanto el sagrado o revolucionario, como el profano o rutinario de la politicidad, tienen dos formas de presencia: uno real y otro imaginario¹³. La

¹³ Esta división no significa que lo imaginario de la politicidad esté expulsado de la realidad o, en su defecto, que no coadyuve a su producción. Es decir, que las falsas divisiones entre lo simbólico y lo material, lo público y lo privado, lo económico y lo ideológico, entre otras dicotomías, no son reiteradas por Echeverría, sino que, por el contrario, están condicionadas a vivir las unas en las otras de forma dialéctica. El punto a aclarar es que, si bien lo imaginario produce realidad, el terreno de la existencia en ruptura no transforma las relaciones sociales reales de dominación, sino que solamente las suspende de forma performática. Es decir que la revolución o cambio social jamás se da por la modalidad imaginaria, pues para esto es necesario una transformación en los modos de producción y no solamente en la dimensión festivo-ritual: «De ahí la afinidad de estos actos festivos con los actos reales de revolución, en los que la comunidad destruye y reconstruye una figura de su socialidad.

existencia profana real se da en el terreno de la política, es decir, en la institucionalización del momento extraordinario o de fundación de la socialidad, tanto en su versión «"natural", religiosa o comunitaria y, por otro, [como] una actividad política "contractual", laica o republicana». Al tiempo que la existencia imaginaria se da en el terreno de los momentos extraordinarios en ruptura, desplegándose tanto en su modo sagrado –en la emulación del momento fundador de la socialidad–, como profano –en la actualización de la política como institucionalización–.

La estetización o sublimación de la vida social (Echeverría 2000 [1998], 185-198), aquella actividad de desrealización¹⁴ de lo cotidiano, es la puesta en escena total del modo rutinario de existencia –la *messinscena assoluta*– mediante su recurso principal que es la fiesta. Esta última se vale del gasto improductivo de energías, del dispendio o derroche del excedente económico, para crear una experiencia de segundo orden, la cual es vital para la reproducción social. No obstante, las dos temporalidades que coexisten en la vida, en rutina y en ruptura, conviven de manera complementaria. Con todo, para que la realización más acabada de lo humano tenga lugar necesita de la irrupción de lo extraordinario en la rutina, irrupción que se da siempre en el reino de lo imaginario. Deviene así en una aparición o un estallido que recrea el tiempo de la realización plena de la comunidad o, en su defecto, la de su aniquilación; el de su fundación como momento luminoso absoluto, o el de su desintegración como tiniebla absoluta.

Para el autor, dicha estetización –aunque se encuentra en cualquier sociedad histórica– tiene, para su desarrollo teórico, su modelo clave en el proyecto de la Iglesia postridentina de los siglos XVI y XVII. La desmedida y exagerada estetización de dicho proyecto, el *theatrum mundi*, es la empresa de sublimación barroca de la fiesta religiosa, con sus contradicciones¹⁵. Se trata de una «desviación esteticista de la energía productiva»

Porque de la fiesta a la revolución parece no haber más de un paso. Sólo que se trata de un paso que debería atravesar todo un abismo, el abismo que separa lo imaginario de lo real» (Echeverría 2010, 180). Considero que estos planteamientos se encuentran en concordancia con el pensamiento etnomusicológico sobre estudios de lo performativo, en el sentido de que ambos postulan que lo político se reproduce, reitera, reafirma y/o cuestiona desde el *performance* o los momentos extraordinarios en ruptura –en términos del filósofo–coadyuvando a la reproducción social.

¹⁴ Se trata de la idea de Sartre de separar del objeto eso que lo hace pasar por real, de la creación de un mundo emocional, sensible y mágico que produce una desrealización del mundo.

¹⁵ Para un estudio amplio sobre el tema ver *La modernidad de lo barroco* (Echeverría 2000, [1998]).

preocupada por el disfrute de lo bello como condición de la experiencia. Empero, agrega, es un tipo de desrealización de orden estético, plenamente moderno, que proviene de la experiencia histórica del barroco hispánico, aunque, particularmente, de aquel que se gestó en la América indígena. Este hecho decisivo es el que ha marcado el *ethos* de los pueblos campesinos indígenas hasta la actualidad, por tal motivo la fiesta es de imperiosa importancia en el Valle de Oaxaca.

De tal manera, son el juego, la fiesta y el arte (Echeverría 2010, 174-195) las tres principales formas de estetización, o sublimación, de los múltiples momentos en ruptura que existen en el mundo de lo social. Así, la existencia en ruptura puede ser entendida como aquellos momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad. De esta forma, la experiencia de lo perfecto, pleno, acabado y rotundo es alcanzado en el terreno de la ruptura festiva, es decir, en la reactualización de lo extraordinario como sagrado o, si se quiere, en la mimesis de la Revolución. El vehículo por antonomasia de esta existencia en ruptura en las sociedades pre-modernas ha sido la ceremonia ritual, la cual a través de las proto-artes¹⁶ (música, danza, drama, etc.) que la conforman «destruye y reconstruye en el plano de la imaginación todo el edificio del valor de uso, todo el cosmos dentro del que habita la sociedad y cada uno de sus miembros» (2010, 179). Así, la fiesta se constituye como la mimesis más perfecta de la Revolución social, pues a pesar de poner en crisis el código de la socialidad –suspendiéndolo momentáneamente– su finalidad es el restablecimiento del mismo código, es decir, la (re)fundación y (re)generación de la socialidad. Por tanto, se puede proponer que la fiesta es el medio por el cual se reafirma la especificidad de lo humano en su plenitud, su politicidad, su libertad de mismidad.

La comunidad corporada y el sistema de cargos

El concepto de sistema de cargos ha sido motivo de un intenso debate dentro de la antropología y la historia en el cual han participado tanto académicos mexicanos como extranjeros, quienes han estudiado a la comunidad indígena en Mesoamérica. Hoy se

¹⁶ El autor sugiere que el conjunto de la estetización de la vida social, la fiesta, es el momento primigenio de las diferentes modalidades expresivas de las cuales, posterior a ellas, van a surgir el sistema de las artes o, en su defecto, las especializaciones de aquellas proto-artes que se encuentran mezcladas e indiferenciadas las unas de las otras en el momento festivo (Echeverría 2010, 182-189).

reconoce que esta forma de gobierno se encuentra en toda esta área cultural e, inclusive, la trasciende, tanto en México como en zonas de Latinoamérica –v.g. Brasil y la región Andina–, e igualmente aparece en pueblos mestizos y urbanos (Korsbaek 1996, 68). Con base en los estados del arte realizados por J. Chance y W. Taylor (1985), Andrés Medina (1995) y Gustavo Torres (2003), dichos académicos se pueden dividir, respectivamente, por generaciones, paradigmas y/o temáticas de estudio¹⁷. Es decir, en cuatro generaciones que se debaten entre los paradigmas cultural-funcionalista y mesoamericanista, en donde destacan los siguientes temas: la economía de prestigio, la nivelación y redistribución económica o la diferenciación y estratificación social, la comunidad corporada cerrada, abierta o ‘encerrada’, el sistema de extracción colonial, las relaciones interétnicas, con el Estado y con la sociedad mayor¹⁸, el sistema de la fiesta, la cosmovisión e ideología y la jerarquía cívico-religiosa, entre otros.

La primer generación de pensadores, adscrita al paradigma cultural-funcionalista, es inaugurada –junto con Charles Wagley, Ruth Bunzel y otros– por Sol Tax (1937) quien tiene como virtud el señalar, por vez primera, la vida municipal como un elemento clave para las comunidades de las tierras altas de Guatemala. Este grupo seminal sienta las bases del desarrollo posterior inmediato de lo que, ulteriormente, se llamará sistema de cargos. El trabajo con tzeltales de Alfonso Villa Rojas (1947) se puede considerar como un punto que articula a esta primer generación con el paradigma mesoamericanista –prefigurándolo–, el cual es fundado por Aguirre Beltrán. Es destacable que, para su época, otorgue al nahualismo un considerable peso (método de control social, protector de la ‘costumbre’ y el código moral) para la reproducción de la jerarquía cívico ceremonial, además de analizar el sistema de parentesco en relación con esta práctica-creencia. Por su parte, Gonzalo Aguirre Beltrán (1991 [1953]) es el primer pensador que intenta encontrar la raíz prehispánica de la jerarquía cívica, sosteniendo que existe una continuidad, a través de un fenómeno de aculturación, entre el antiguo *calpulli*-barrio y el municipio indígena.

¹⁷ Toda la revisión que se presenta está basada casi enteramente en las tres fuentes citadas, ya que son trabajos que han debatido los unos con los otros. Además, analizan la discusión en función de grandes corrientes de pensamiento, haciendo muy inteligible y claro el estado de la cuestión sobre el sistema de cargos. Para una revisión exhaustiva sobre el tema se puede consultar a Leif Korsbaek (1996).

¹⁸ Para temas como las relaciones interétnicas, identidades, movimientos etnopolíticos, autonomías, Estado, nación y ciudadanía en pueblos indígenas desde la antropología política en América Latina y México, ver Miguel Bartolomé Bistoletti (2006, 1997).

La segunda generación, ubicada en la década de 1950-60, tiene su punto más elaborado con Manning Nash (1958) y Eric Wolf (1981 [1957]), este último introduce la idea de la comunidad corporada cerrada, aunque ambos sostienen que el sistema de cargos es un mecanismo de defensa y protección en contra de la sociedad mayor que las contiene. No obstante, matizando que se trata de una estrategia que es, necesariamente, efecto de la Conquista, pues fueron pueblos despojados de sus tierras y sistemas hidráulicos anteriores. Así, pensaban que el papel nivelador y redistributivo de la riqueza era la característica principal del financiamiento del ceremonial, operando por esto, esencialmente, como una economía de prestigio en el marco de una 'democracia de los pobres'. Un poco más tarde, Marvin Harris (1973 [1964]) intentaría desestimar esta postura argumentando que, por el contrario, el sistema de la fiesta fue un mecanismo de extracción para insertar a las comunidades dentro del mercado colonial en una posición de subordinación. De tal forma, históricamente, el sistema de cargos no ha provisto de una defensa efectiva ante los embates externos, sino que ha favorecido a la iglesia y, después, a los hacendados y comerciantes de fuera.

En esta línea, como una tercera generación, Frank Cancian (1976 [1965]) lleva a prueba el tema de la supuesta nivelación en Zinacantán, Chiapas, para concluir que, lejos de nivelar, el ceremonial legitima y propicia la estratificación y diferencias socioeconómicas al interior de la comunidad. Este autor muestra que el paradigma cultural-funcionalista había agotado entonces ya sus posibilidades y alcances, cediendo su paso a nuevas temáticas y teorías interpretativas. Su principal preocupación se centró en la frontera étnica o cómo la comunidad zinacanteca abría y cerraba sus puertas a la sociedad ladina. Empero, reconoce que el sistema de cargos cumple cierta función niveladora pues reduce la envidia, posibilitada por el gasto festivo, aunque con una tendencia siempre a la estratificación social. Este grupo se conforma también por autores como Garry Chick, Billie DeWalt, James Dow y Doren Slade quienes compartían, entonces, estas posturas.

Más adelante, Pedro Carrasco (1985) dirá que la jerarquía político religiosa es producto de la combinación entre el cabildo español y cierta organización preexistente a la Conquista. Para esto recurre a varios cronistas como Diego Durán, Bernardino de Sahagún, Alonzo de Sorita, Gómez de Orozco y otros, con el fin de mostrar tales vínculos, aunque

reconoce que, igualmente, tiene como prototipo instituciones como las cofradías o fraternidades religiosas. Tales similitudes podrían ser parte de las estrategias de colonización a partir de la implementación de un gobierno dual, donde se supone la antigua élite precolombina y la nueva administración pactaron una forma de gobierno que devino en una especie de dominio indirecto. Así, la cuarta generación que se caracteriza por un aumento en la proliferación de posturas se conforma por pensadores como Paul Diener, Judith Friedlander, James Greenberg, Grant Jones, Waldemar Smith, Jan Rus y Robert Wasserstrom, por mencionar algunos.

En su momento, Waldemar Smith (1981) asegura que la fiesta, entendida como consumo no productivo, se posibilita de este modo ya que hay una exclusión de la comunidad indígena del mercado. De esta forma, la comunidad posee cierta libertad para regir sus asuntos culturales, además de caracterizarse por un tipo de vida aislada y rural. Estas ideas son producto de un estudio etnográfico en tres comunidades mayas de las tierras altas de Guatemala. Sin embargo, asegura que el sistema de cargos ha cumplido el mismo papel desde la Colonia, en el sentido de que ofrece satisfacciones básicas, fragmenta a la comunidad en segmentos y, por tanto, la hace más fácil de gobernar. Empero, comienza a reconocer que el sistema de la fiesta es el motivo de integración principal, es decir, que la clave de la comunidad se encuentra en la reproducción religiosa. Por otro lado, James Greenberg (1987), autor que trabaja con chatinos en Oaxaca, en respuesta a la comunidad corporada, sugiere que las sociedades indígenas son comunidades ‘encerradas’ en tanto periféricas o satélites de las metrópolis. Es decir, que el sistema de mercado atrapa y subordina al campesinado haciendo que éste quede a expensas de la sociedad que la contiene, de tal suerte que dichas corporaciones quedan encasilladas o sin salida. Este autor va a tener una posición conciliadora que advierte la dinámica de los pueblos estudiados, reconociendo que hay una gran variedad de situaciones, tanto en el tiempo como en el espacio, que hay que considerar ante las generalizaciones.

Los historiadores Chance y Taylor (1985) se van a preocupar por el origen de la jerarquía cívico-religiosa y, en especial, por el financiamiento individual que presupone el

típico sistema de cargos escalafonarios¹⁹. Para los autores, el aparato de administración colonial, junto con las cofradías, fueron un modo de expropiación de riquezas y control social. Sin embargo, apuntan que, dependiendo del momento histórico, algunas comunidades pueden inclinarse a la nivelación, o ser objeto de extracción y/o propiciar la estratificación, es decir, reconocen lo diverso que son los pueblos tanto histórica como sincrónicamente. Son los principales defensores de que el patronazgo individual es consecuencia de dos episodios particulares (Reformas borbónicas e Independencia), por tanto, que los cargos cívicos y las cofradías se encontraban separados en la Colonia, creándose la jerarquía político-religiosa en el México Independiente.

Desde la antropología, Martin Diskin (1986), quien estudia el sistema económico zapoteco, está de acuerdo con Wolf en la idea de la corporatividad, sin embargo, entiende a la comunidad como un sistema total y no capitalista pues, a pesar del enriquecimiento de ciertos sectores indígenas, considera el dinero como secundario frente a la idea de pertenencia y ciudadanía local. Así, la fiesta se postula como una forma de defensa de la identidad étnica pues, al ser parte de la expresión cultural del pueblo, la dota de significado a su interior, aunque olvida el aspecto de la cosmovisión o ideología. Por el contrario, Andrés Medina (1986, 1990, 1995) enfatiza en este último aspecto al argumentar que es allí donde se expresa la síntesis simbólica del largo proceso histórico del desarrollo de las sociedades mesoamericanas, así el sistema de cargos es propuesto como una continuación y/o recreación de la visión del mundo. De tal manera que en sus reflexiones, el ritual y, particularmente, el ciclo ceremonial junto con el ciclo de vida van a desempeñar un papel determinante para entender a la comunidad indígena, en tanto considera es donde se encuentra el continuo cultural agrario centrado en la planta sagrada mesoamericana: el maíz. Va a hacer una crítica a la postura del financiamiento individual que sostienen Chance y Taylor, diciendo que si se reduce la discusión del sistema de cargos a este aspecto se pierde toda la riqueza de la visión a largo plazo. Así, propone que el patronazgo personal es producto de la incorporación forzada de las comunidades al sistema asalariado y el desmembramiento

¹⁹ Para el típico sistema de cargos ver Leif Korsbaek (1996, 67-82), asimismo, para consultar una problematización respecto de las diferentes clases o modalidades (v.g. sistema de cargos: político-religiosos, religiosos o civiles, cargos, puestos, jerarquías, escalafones, etc.) ver Hilario Topete (2010, 2014).

paulatino del campo, iniciado por el régimen borbónico, las Reformas Liberales (Ley Lerdo) y, posteriormente, tomando un nuevo rumbo tras al Reparto Agrario cardenista.

En la década de los noventa va a aparecer una serie de intelectuales orgánicos de comunidades serranas oaxaqueñas quienes van a proponer un paradigma centrado en la tierra, el cual es conocido como la teoría de la comunalidad –ésta es, en realidad, una praxis política que ha tenido mucho eco en las regiones–. El antropólogo y activista mixe Floriberto Díaz (1992) va a ser uno de los principales autores de esta corriente, la cual sostiene que el sistema cívico-religioso reproduce una forma de comunalidad diametralmente opuesta a la democracia, que tiene en la idea de la propiedad privada de la tierra su elemento de mercantilización. Para el autor, el territorio va a estar primero que la comunidad, es decir, ésta no es solamente la suma de los individuos, sino el resultado de la concepción de la tierra como colectividad.

Finalmente, una de las últimas corrientes actuales es la del sistema de cargos como cosmovisión²⁰, tendencia que ha enfatizado metodológicamente en el estudio del ritual y la mitología. En este lugar se encuentran trabajos como los de Johanna Broda, Alfredo López-Austin, Andrés Medina, Victoria R. Bricker y Jacques Galinier, por mencionar a los pioneros. Para este último (Galinier 1987, 1990) los mitos de origen precolombino, reactualizados en las comunidades contemporáneas, ya no conforman un *corpus* completo, sino que se encuentran fragmentados. De tal forma, entiende el ritual como un momento que condensa la experiencia colectiva, como un dispositivo de memoria cultural que contiene desde información práctica hasta relaciones de poder. Así, el vínculo entre mito y ritual no se da de forma unilineal, sino que el segundo opera como una actualización de un sistema conceptual que no es necesariamente congruente con el mito. Esto hace que el universo simbólico condense las transformaciones que experimenta la comunidad a lo largo de la historia, como las relaciones de fuerza interétnicas, con el Estado y/o la sociedad no indígena. Para López-Austin (2004 [1980], 1994) el mito es una realidad social total que explica racionalmente cualquier hecho que narre, es una forma de transmisión de la cultura, así el sistema ritual hace parte de esta totalidad. Subraya que los ritos pueden ser entendidos como mitos, aunque

²⁰ Para cosmovisión en comunidades oaxaqueñas desde los sistemas de parentesco y las artes ver Miguel Bartolomé Bistoletti (2008) y Alicia M. Barabas (2006).

con cierta identidad propia, esto presupone que existen fronteras porosas entre los dos ámbitos, lo cual abre la posibilidad de entender otras prácticas como parte del conjunto mítico.

Algunos de estos sistemas, que aparecen como secundarios sólo desde la óptica del mito como objeto de conocimiento, son la narrativa, la historia, las artes figurativas, la magia y el rito, el cual se liga más nítidamente con la creencia y la narración míticas. (G. Torres 2003, 83)

Así, la creencia mítica va a permear todos los ámbitos de la sociedad como un generador y ordenador de sentido, se va a materializar en todos los aspectos de la vida social como los ritos, los sistemas de gobierno, las relaciones de parentesco, las conductas, las prácticas culinarias, el trabajo y, por supuesto, la música. En suma, el mito mantiene el conocimiento de manera colectiva, pues educa, aunque también lo transforma, lo que propicia la creación de nuevos conocimientos, asimismo ordena y clasifica al cosmos, por tanto, es un régimen de verdad. Como muestran Victoria Bricker (1986 [1973]) y Evon Vogt (1988), los rituales van a ser una catarsis o purificación ante la carga moral e ideológica que impone la cultura indígena. Pero también, actos y comportamientos comunicativos que permiten que el grupo se reproduzca, pues la ‘costumbre’ se legitima mediante el poder que traen consigo los rituales, en tanto prácticas esotéricas cargadas de verdad. De este modo, la jerarquía cívico-religiosa funciona como una suerte de macro ritual que destruye todo el orden, suspendiéndolo, para volver a construirlo, en tanto los cargueros regresan al tiempo normal de existencia, habiendo vivido insertos en el mundo sagrado del cargo durante, al menos, un año. Según Leif Kosbaek, el aspecto religioso del sistema de cargos se puede resumir en cuatro postulados que se encuentran interrelacionados:

El primer postulado religioso es que los mismos indígenas ven en el [Sistema de Cargos] la expresión simbólica y comprimida de su cosmos [... El segundo es] que el SC define el mundo y los elementos relevantes de este mundo: la unidad social y geográfica que cuenta en los ojos de los mismos indígenas es la comunidad [... El tercero es] que el SC define los legítimos canales de comunicación entre los elementos del mundo [... Y el cuarto es] que el SC define la situación normal del mundo y por ende se opone al cambio de cualquier tipo. (Korsbaek 1995, 177)

Inclusive, trabajos más recientes como el de Eloy Gómez Pellón (2017) intentan mostrar que la cofradía, al funcionar como una estrategia colonial y evangelizadora muy refinada en el marco de una sociedad multiétnica, puede ser el antecedente directo de la jerarquía cívico-religiosa. En tanto ésta adquirió carta de naturalización como un instrumento de identidad

étnica, convirtiéndose en una institución nuclear de la vida indígena gracias a su capacidad de acoger funciones políticas, sociales y económicas. Así, esta institución se amalgamaría con la del cabildo en la última fase de la Colonia y, sobre todo, durante el periodo Republicano del siglo XIX –momento de arremetimiento en contra de las cofradías–. Esto explicaría que el patronazgo individual, práctica que era común en estas instituciones pías, se tornara en la estrategia principal del sostenimiento del ceremonial a la postre, lo cual crearía el prestigio y reputación que conlleva el hecho de servir en la jerarquía de los cargos, algunas veces obligatoriamente, hasta la actualidad.

Este brevísimo estado del arte tiene como intención el brindar una definición del concepto de sistema de cargos para este trabajo. Considerando la etnografía realizada y la consulta historiográfica, rescato las siguientes ideas con las cuales pienso las formas de gobierno del Valle de Oaxaca:

a) A pesar de las diferentes posturas que se debaten el origen del sistema de cargos, algunas de ellas excluyentes, parece adecuado valorar que son complementarias. A la luz de las diferentes prácticas músico-rituales que se analizan en este trabajo, es posible argumentar que existen elementos suficientes para vincularlo con la Colonia, aunque sin desestimar sus transformaciones diacrónicas. Así, considero que el sistema de cargos es el producto histórico de la inextricable mezcla entre las instituciones coloniales de la cofradía, con su culto asociado, y el cabildo de las repúblicas de indios, con sus jerarquías vinculadas.

b) Asimismo, se reconoce que gran parte de la totalidad festiva es una imposición del catolicismo histórico –siendo de facto el que aporta los elementos dominantes–, no obstante, este trabajo intenta mostrar la forma por la cual dichos elementos han sido reinsertados y reelaborados como discursos míticos al interior de los pueblos. Por tanto, los significados y sentidos de la religiosidad popular se encuentran cargados de una fuerte concepción mesoamericana en torno al ciclo agrícola, la cual aparece en prácticas y discursos míticos en todo el conjunto de la vida social, y se evidencia, fuertemente, en la estetización o ritualización de dichas concepciones.

c) El punto de partida del debate se centraba en si el típico sistema de cargos, a saber, el político-religioso jerárquico escalafonario, era un modelo que se cumplía tanto histórica como sincrónicamente. Así, los matices que se han hecho al respecto de este punto hacen

pensar que cada región, inclusive cada comunidad, tiene cierto funcionamiento e historia particular en el marco de ciertas tendencias generales. En la actualidad, la jerarquía cívico-religiosa en el Valle de Oaxaca opera como un modelo ideal que, frecuentemente, no se cumple, aunque existe cierta tendencia, es decir, hay una economía simbólica de reciprocidades operando en la región.

d) El arduo debate sobre si el ceremonial redistribuye riqueza, estratifica y, por tanto, reitera jerarquías ha mostrado, igualmente, lo diverso que es la comunidad indígena. En el presente caso, considero que la fiesta no nivela, ni redistribuye riqueza, sin embargo, tampoco parece ser que estratifique económicamente, aunque sí reproduce y reitera jerarquías al interior del grupo. Justamente, uno de los principales argumentos de este trabajo es que la práctica músico-ritual de los alabanceros coadyuva a reproducir las formas consuetudinarias de gobierno.

e) Lo mismo se puede decir sobre el debate en torno a la inclusión de las comunidades en los sistemas económicos que las contienen, es decir, cada área cultural marca ciertas tendencias dependiendo de las industrias particulares, así como el juego de poder interétnico y en relación con el Estado y la sociedad nacional. Sin embargo, considero que las comunidades del Valle, en el nivel económico, nunca han sido cerradas, tal vez sí ‘encerradas’, aunque reconozco mantienen cierta endogamia cultural, sin por esto encontrarse en antagonismo, ni incompatibilidad, con las formas y prácticas vigentes de cada época.

f) A pesar de la inclusión, cada vez mayor, de los pueblos a una economía capitalista de corte neoliberal, más rapaz día con día, la vida colectiva y campesina son una realidad vigente –tal vez ayude a agudizarlas–. De este modo, los referentes simbólicos en torno a la actividad agrícola están todavía muy presentes en el ritual. Esto explica el porqué la fiesta y el sistema de cargos son la modalidad más frecuente e importante que permite la reproducción del grupo en términos culturales, modalidad que se da, esencialmente, en forma corporada.

* * *

Retornando a una discusión en particular, en 1957 se publicó el artículo *Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central* de Eric Wolf (1981 [1957]) en el cual realiza una comparación entre sociedades indígenas mexicanas y

guatemaltecas, utilizando el concepto de Mesoamérica esbozado en 1943 por Paul Kirchhoff (2000 [1943]) como área cultural, y comunidades de Java central las cuales se valen del cultivo de arroz para su subsistencia principalmente. A pesar de la lejanía y el cuestionamiento que se le pueden hacer a sus datos etnográficos e históricos por lo generalizadores, la definición de comunidad corporativa de campesinos –alejándome de la comunidad cerrada– basada en el análisis de los modelos económicos, los cuales incluyen la autoadministración de la tierra, las relaciones de parentesco y los sistemas religiosos, es una herramienta teórica de importante alcance para entender la realidad de las comunidades indígenas contemporáneas. Particularmente la idea del efecto redistributivo de la riqueza de los sistemas religiosos, la economía de prestigio, puede ser útil si se le da un giro contemporáneo, adaptándose a la realidad del Valle de Oaxaca. Todo parece indicar que en la actualidad dicho efecto no redistribuye riqueza acumulada, sino que crea una economía simbólica de prestigio legitimando el ceremonial, a través del sistema de creencias, y por ende a los sistemas de cargos, ya sean estos religiosos o cívico-ceremoniales.

El concepto de corporatividad de Eric Wolf se centra en mostrar los «rasgos recurrentes en la organización social, económica y religiosa de dos grupos campesinos» (1981 [1957], 81). Especialmente, su análisis sobre la llamada economía de prestigio articula la vida sagrada con la redistribución de la riqueza a través de los sistemas religiosos. Sin embargo, se limita a mencionar que esta autorregulación de la riqueza funciona a través de la imposición –siempre corporativamente– del costeo del ceremonial anual a algunos miembros de la sociedad de los pueblos mesoamericanos. No obstante omite, sin por esto ser un error en sus reflexiones, la explicación del funcionamiento de dicha economía de prestigio y mucho menos analiza la ritualidad en términos de la economía política del signo.

Es en este punto donde la reflexión sobre la corporatividad puede ser alimentada por las nociones expuestas, los conceptos de la teoría de la fiesta y las reflexiones de Bolívar Echeverría ayudan a pensar cómo funciona la religión popular (Báez-Jorge 2011) y, de esta forma, explicar la ritualidad y la música como elementos importantísimos en la creación de las relaciones sociales que legitiman el orden social y político en su interacción simbólica. Según Wolf, si las comunidades campesinas a las que se refiere no redistribuyeran la riqueza mediante el derrame económico en el ceremonial el desbalance adquisitivo generaría,

primeramente, la estratificación social y, por consiguiente, la desarticulación del proyecto corporativo. Esto implicaría la pérdida del control de la tierra, la transformación de las relaciones de parentesco y, finalmente, la desarticulación de cierta autonomía política. Al traer estas reflexiones a la actualidad se tendrían que matizar diciendo que el sistema de mayordomías ya no redistribuye riqueza –probablemente nunca lo hizo–, sin embargo, lo que sí hace es crear una economía simbólica de reciprocidad que otorga poder y legitimidad a los sistemas de cargos. Lo anterior lleva a pensar que esos tipos de sistemas religiosos de carácter corporado, en donde la ritualidad hace posible las formas de control y reproducción de una cultura, incluyendo por extensión la política, contienen un ejercicio pleno de politicidad, de libertad de dar forma al mundo.

De esta manera, para que las sociedades corporadas funcionen se necesita de la actualización de la fiesta como momento extraordinario en ruptura, es en ella, como oposición complementaria entre lo sagrado y lo profano, en donde el refrendo de la prohibición sagrada cumple su efecto redistribuidor de poder, en tanto genera las relaciones sociales que posibilitan la reproducción de una socialidad concreta pero, ante todo, legitima los valores decantados en el compromiso religioso. La iteración del sacrificio en todos los momentos rituales es el acto de violencia que excede lo humano y el cual porta el fundamento de toda la fiesta, es el acto articulador y dotador de sentido de toda la cosmogonía de la religión popular. De tal forma, el sacrificio de la mismidad es el elemento distintivo de este modo natural de reproducción política. En suma, una sociedad corporativa no puede existir sin un sistema religioso el cual, a su vez, es subsidiario del momento extraordinario en ruptura por excelencia: la fiesta. A todo esto hay que agregar que en la Oaxaca actual la disputa que se da en el terreno de la economía, la cual tiene en la política realmente existente su contraparte institucionalizada –el del momento partidista encarado al derecho consuetudinario–, se da también en el de la estetización de la vida social, terreno que hace inteligible, significativo y elocuente el análisis del canto de los alabanceros a la luz de su entramado de politicidad.

Otros conceptos

Un concepto central del debate en torno a los sistemas de cargos es la noción acuñada por Paul Kirchhoff (2000 [1943]) de **Mesoamérica**, la cual se construyó, según reconoce Vázquez León, con base en la teoría de los círculos culturales –*Kulturkreislehre*– de la escuela histórico-cultural (Jáuregui 2008, 3-9). Fue mediante la comparación de rasgos culturales, a través del método etnohistórico, como el investigador definió ciertas áreas y sub-áreas de México y parte de Centroamérica para tal fin. La noción se centró en mostrar una unidad regional que, según el autor, comparte una historia que es común a todos sus habitantes. Sin embargo, fue diseñada para explicar una macro área cultural del pasado prehispánico que, en un inicio, fue utilizada por la arqueología y la etnohistoria, aunque rápidamente pasó a la etnología y antropología.

La idea de Mesoamérica ha sido motivo de un intenso debate desde su nacimiento, no obstante, su gran éxito resultó de su «inmediata y apresurada inserción en la ideología nacionalista» (Jáuregui 2008, 11) y su empleo a nivel de las instituciones. Tal vez, su extendido uso en la antropología social y la etnología provenga de una determinación que se dio en el marco de un seminario, patrocinado por la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research*, que tuvo lugar en Nueva York en 1949 en donde participaron especialistas en el tema, provenientes principalmente de México, Guatemala y EE.UU.²¹. Desde entonces, se estableció que la idea de Kirchhoff podía ser empleada para las realidades indígenas del siglo XX, sin ser mayormente cuestionada. Sin embargo, la crítica no tardó mucho en venir, el principal reproche de ambas disciplinas puede ser resumido al decir que Mesoamérica no existe en la actualidad, por tanto, no tendría sentido utilizar dicho concepto para la realidad etnográfica –como reconocieron varios autores, entre ellos Pedro Carrasco, durante la *XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología* de 1985 y, más adelante, en el coloquio *Mesoamérica: un dilema histórico, una polémica científica* en 1997²².

²¹ Entre ellos destacan Sol Tax, Ralph Beals, Fernando Cámara Barbachano, Julio de la Fuente, John P. Gillin, Antonio Goubaud Carrera, Calixta Guiteras Holmes, Wigberto Jiménez Moreno, Bernice Kaplan, Isabel Kelly, Gertrude Prokosch Kurath, Dorothy Louise Kyte, Donald Marshall, J. Alden Mason, Benjamin D., Louis Paul, Daniel F. Rubín, Doris Z. Stone, Franz Termer, Frances Toor, Melvin M. Tumin, Alfonso Villa Rojas, Charles Wagley, Mark Hanna Watkins, Charles Wisdom, George M. Foster, Arden R. King, Gabriel Lasker, June Helm Macneish, Robert Redfield, Nathan L. Whetten y el mismo Paul Kirchhoff (Jáuregui 2008, 32).

²² Congreso organizado por el Seminario de Historia, Filosofía y Sociología de la Antropología Mexicana.

No obstante, pensadores como Andrés Medina (2004) han destacado que, si bien para la etnografía resulta de poca relevancia en cuestiones políticas y económicas, para el estudio de la religión es una idea útil y vigente, la cual ha sido muy potente cuando se circunscribe a los estudios sobre cosmovisión, anteriormente explicados. Igualmente, José García Mora argumenta en defensa del concepto que:

Así pues, más que discutir la extensión territorial de un área cultural, se trata de conocer un proceso civilizatorio y la profundidad y presencia de su tradición. Por tanto, debe evitarse confundir este propósito con las tareas de la arqueología descriptiva, pues se trata de entender algo más profundo: el proceso de mesoamericanización. (C. García 2000)

El mismo Medina apunta que la revitalización del concepto se ha venido a dar gracias a los aportes, entre otros²³, de Alfredo López-Austin, quien postula la noción de núcleo duro para explicar la unidad de cosmovisiones mesoamericanas, mismas que se encuentran vigentes en los pueblos indígenas contemporáneos. Este núcleo puede ser perfectamente extensible a zonas contiguas de su traza original, que se ubican hacia el norte de México y el sur de EE.UU., mostrando cierta unidad etnográfica e históricamente, como reconocen muchos estudiosos del sistema de cargos y las comunidades indígenas (Medina 1986, López-Austin 2015, Korsbaek 1996, Broda 1991, Báez-Jorge 2011).

López Austin plantea, por el manejo de los datos históricos y etnográficos, la unidad de los pueblos mesoamericanos, su participación de un sustrato común, por el cual puede establecerse una articulación entre las poblaciones contemporáneas y aquellas otras existentes antes de la colonización hispana; con ello se plantea una serie de problemas relacionados con la continuidad y la diversidad, con la reinvenición y la reconstrucción de instituciones, y particularmente de la cosmovisión mesoamericana. Para fundamentar la vigencia de una continuidad propone el concepto de “núcleo duro”, en el que se sintetizan los procesos sobre los que se funda la continuidad, los más conservadores, no necesariamente insensibles al cambio. (Medina 2004, 237)

De tal forma, esta investigación, que en cierta medida puede ubicarse en los estudios sobre cosmovisión, parte de la idea de que existe un sustrato cultural, que hunde sus raíces en un tiempo de larga duración, el cual emparenta a toda Mesoamérica, región en la que se encuentra geográficamente el Valle de Oaxaca. Con todo, lo más importante es que los pueblos indígenas campesinos que atañen al presente estudio comparten, igualmente, los

²³ Como Johanna Broda, Beatriz Albores, Catharine Good, Félix Báez-Jorge, Arturo Gómez Martínez, Johannes Neurath, Alessandro Lupo, Jacques Galinier y S. de Pury-Toumi, por mencionar algunos.

referentes simbólicos de dicha cosmovisión²⁴, los cuales pueden ser leídos en algunas prácticas músico-rituales y sus discursos míticos, como se intenta argumentar a lo largo del texto.

En este punto cabe hacer una breve anotación respecto de la noción de **religión popular** delineada por Félix Báez- Jorge (2011, 23-33), misma que es empleada a lo largo de este escrito. Este concepto hace referencia a las creencias y representaciones de las clases subalternas en torno a lo sagrado, especialmente, cuando se trata de comunidades indígenas, expresa la mediación entre el pueblo y el poder, acumulando antiguas representaciones simbólicas junto a nuevas dentro de procesos siempre inmersos en las estructuras sociales. Así, la religión popular indígena hay que entenderla en el marco de sustratos culturales autóctonos que se encuentran en una constante dinamización transcultural. No obstante, quizá, lo más determinante sea que es la forma en la que las imágenes del catolicismo oficial²⁵, importadas por la evangelización en América, han sido reinsertadas y transformadas para ser integradas a la visión del mundo y, por ende, a la vida cotidiana de las comunidades. A diferencia de la teología especulativa e idealista del catolicismo oficial, la religión popular tiene un carácter eminentemente práctico, por tanto, se encuentra perfectamente acoplada a las necesidades de la reproducción social y sus mundos cosmológicos. Con todo, hay que entender que son fenómenos de reelaboración simbólica, pero, primordialmente, de resiliencia cultural ante la hegemonía religiosa la cual esconde, mediante el velo de Maya, su articulación con la política. La historia muestra que la Iglesia, desde su aparición en la Nueva España, ha llevado a desarrollar métodos doctrinales de control que son, en última instancia, reguladores políticos. Mismos que, esencialmente, intentan controlar lo popular frente a lo canónico con la idea de no afectar la unidad ideológica oficial, es decir, cómo la política eclesial hegemónica vincula la religión oficial con la popular para su beneficio.

A reserva de abundar sobre el contenido y la extensión que implican los conceptos de religión popular y religión oficial (referidos en este ensayo esquemático al catolicismo y, en particular, a las manifestaciones de la religiosidad en el México indígena), destaco inicialmente que el primero

²⁴ Esta idea es compartida por Johanna Broda y, mucho antes, por Pedro Carrasco, quienes ven en el mundo campesino o rural indígena actual una continuidad de larga data tanto en sus aspectos tecnológicos agrícolas, como en los ideológicos o de orden cosmológico, esencialmente.

²⁵ En el presente texto se utiliza como sinónimo el término de catolicismo canónico, aunque el autor lo denomina oficial.

remite a las prácticas y creencias que los fieles realizan *en* el seno de la Iglesia, más allá de los marcos de la liturgia romana vigente y de las disposiciones de la jerarquía, actuando en términos de un subsistema. Conlleva, por tanto, un sentido antitético, contrahegemónico, dicho sea con todos los matices necesarios. En el segundo caso, la noción enfatiza el ejercicio cúltico de acuerdo con las prescripciones doctrinarias: es decir, identifica las expresiones regidas por el canon eclesiástico. Estas manifestaciones no se expresan de manera aislada, sino como parte de un tándem en el que se advierten articulaciones de diverso signo. (Báez-Jorge 2011, 68)

Según sugiere el autor (2011, 70), el término de religión popular puede ser empleado, a pesar de las críticas a las que ha sido sometido, para definir las formas de contrahegemonía que se dan en las comunidades indígenas, distanciándose inclusive de la noción de catolicismo popular, misma que ha sido empleada tanto por académicos como por la Iglesia de forma ambigua y/o con fines políticos. Bajo una lectura gramsciana, propone que:

[...] en sentido contrahegemónico, los cultos populares se posesionan de la liturgia para transformarla mediante acciones en las que concurren elementos simbólicos de antiguos sustratos etnoculturales, en tanto imperativos sociales que confrontan las comunidades indígenas en el contexto de la modernidad. El núcleo de estas devociones refiere en principio a la condición humana, no a la entidad divina. Es decir, al hombre de carne y hueso que enfrenta necesidades y busca satisfacer, producir y reproducir su vida mediante el trabajo. (Báez-Jorge 2011, 258)

Siguiendo a López-Austin, reconoce que gran parte de las prácticas y creencias de la religión popular actual corresponden con lo que el investigador ha denominado tradición religiosa mesoamericana. Así, en una perspectiva de larga duración, distingue dos momentos de dicha tradición: la primera corresponde con su nacimiento y hasta la Conquista; mientras que la segunda se circunscribe a las religiones indígenas coloniales, que van desde 1521 hasta la actualidad (2011, 132). De esta manera, cuando se refiera a ritualidad mesoamericana en este trabajo se trata de los elementos de la religión popular que, sin menoscabar el sincretismo al que están sometidos constantemente, hacen parte de la matriz de larga data que conforma Mesoamérica.

* * *

Otro concepto de la sociología clásica, esbozado por Max Weber (2002 [1922], 5-45), empleado en varias ocasiones en este trabajo para explicar las características esenciales de algún fenómeno es el de ***tipo ideal***. Éste, que proviene del alemán *Idealtypus*, se puede definir como una construcción mental o abstracción que tiene como particularidad la exageración de ciertos elementos de la realidad. Lo que implica que dichas características no existen en modo puro, se trata de una herramienta muy útil que permite pensar, en tanto determina

algunas tendencias de la realidad. Se puede decir que funciona como un esbozo de hechos lógicamente posibles para entender un fenómeno delimitado por el propio investigador.

La principal aplicación que le doy a este concepto es el de tipo de comunidad, definido, centralmente, por la relación entre las funciones del sistema de cargos respecto del ceremonial en el Valle de Oaxaca. Así, propongo tres tipos ideales de comunidad que corresponden, *grosso modo*, con cada uno de los tres valles: **tradicionalista**, **semi-tradicionalista** y **progresista**²⁶. Esta clasificación tiene como base la teoría sobre la modernidad de Bolívar Echeverría la cual es explicada a lo largo de toda su obra, particularmente en *Modernidad y capitalismo (15 tesis)* (1997) y *¿Qué es la modernidad?* (2009), que a continuación delinearé muy sucintamente.

Siguiendo al autor, la modernidad es un modelo civilizatorio que tiene su fundamento en la relación que establece el hombre con la naturaleza mediante una revolución tecnológica, la cual permitiría superar el horizonte de escasez absoluto al cual Marx se refería. Esta nueva técnica, «segunda técnica» o «técnica lúdica» en términos de Walter Benjamin, tendría la capacidad de manumitir a la sociedad de la violencia ritualizada en tanto posibilitadora de todos los satisfactores –la escasez relativa o, al revés, la abundancia relativa– para la reproducción social en abstracto. Sin embargo, esta promesa emancipadora sufrió una traición mediante el enajenamiento de dicha técnica –lo que la teoría crítica llama la razón instrumental– por un modo de producción que se desarrolló a la par: el modo capitalista. Éste reproduce dicha escasez absoluta en términos artificiales al crear una autovalorización del valor, la cual tiene como base el dominar la esfera productiva mediante una apropiación o consumo individualizante del trabajo colectivo. La modernidad capitalista ha sido un modelo histórico totalizador que permea todos los aspectos de la vida social, aunque posee un carácter inacabado que crea un desfase entre la esfera de la producción/consumo en cada concreción histórica y geográfica particular. Para el filósofo, existen al menos cinco fenómenos de la modernidad que se mantienen como prevalecientes: el humanismo/racionalismo, el progresismo, el urbanicismo, el individualismo y el economicismo (Echeverría 1997).

²⁶ Para la aplicación en concreto ver capítulo I.

El humanismo es entendido como la pretensión de dominio que el Hombre moderno posee sobre la Naturaleza, modalidad que tiene su manifestación más acabada en el racionalismo. De ahí que su fundamento se ubique en el «triunfo aparentemente definitivo de la técnica racionalizada sobre la técnica mágica» (Echeverría 1997, 150), aboliendo el pacto entre lo divino-numinoso y la sociedad. El progresismo tiene su origen en la idea del tiempo como "evolución" lineal, confiado en la razón instrumental posiciona a lo antiguo como "superado" y defectuoso. Así, el proceso de «in-novación o sustitución de lo viejo por lo nuevo [*progresismo*] y el proceso de re-novación o restauración de lo viejo como nuevo [*eterno retorno*]» (1997, 150) son dos formas de interiorizar la concepción del tiempo que perviven en la modernidad aunque de forma contrapuesta. El urbanicismo puede ser entendido como la transmutación espacial del progresismo, concretamente como la subsunción tributaria del campo a la Gran Ciudad, la cual concentra:

[...] monopólicamente en el plano geográfico los cuatro núcleos principales de gravitación de la actividad social específicamente moderna: a) el de la industrialización del trabajo productivo; b) el de la potenciación comercial y financiera de la circulación mercantil; c) el de la puesta en crisis y la refuncionalización de las culturas tradicionales, y d) el de la estatalización nacionalista de la actividad política. (Echeverría 1997, 152)

El individualismo –burgués capitalista– es el sacrificio del pacto establecido entre el grupo de cofrades que conforman la comunidad, la cual es subordinada ante los intereses particulares/privados del mercado. Es decir, ante el fracaso de lo político como religioso este paradigma es sustituido por «la construcción de un sustituto de concreción puramente operativa, la figura artificial de la Nación» (1997, 154). Finalmente, el economicismo es la modalidad de dominio de la esfera de lo político reducido a política económica, ante el valor valorizándose, reproduciendo así sistemáticamente la desigualdad en donde «Tanto tienes, tanto vales» (1997, 155).

De este modo, cuando caracterizo al tipo ideal de comunidad progresista me estoy refiriendo al proceso impuesto a las comunidades campesinas del Valle de Oaxaca, por la mano oculta del capital, con las cinco características descritas. Este hecho, de nodal importancia, ha propiciado que exista una diferenciación tendencial la cual ubica al Valle de Etla como la región más "moderna" en los términos delineados, correspondiendo con lo que Bolívar Echeverría identifica como la post-modernidad. Esto no significa que los pueblos allí

establecidos hayan aceptado este proceso de forma pasiva, ni dejando de sortear los problemas que conlleva, por el contrario, han sido arrastrados, transformados y adaptados a este modo que, irremediabilmente, tiene consecuencias en sus formas de reproducción social. En contraste, el tipo ideal tradicionalista corresponde más con ciertos elementos de lo que el filósofo identifica como la pre-modernidad y la semi-modernidad:

Allí donde su dominio es más débil aparecen ciertos fenómenos híbridos [...] Es en la zona de los límites que dan hacia el futuro posible en donde se presentan los fenómenos **post-modernos**. [...] Arrancados de su pertenencia coherente a una totalización de la sociedad en el pasado, que estuvo dotada de autonomía política y vitalidad histórica, una serie de elementos civilizatorios del pasado (objetos, comportamientos, valores) perduran sin embargo en el mundo construido por la modernidad dominante [...] que se demuestra incapaz de sustituirlos por otros más apropiados, son estos “cuerpos extraños”, fijados en una lógica ya fuera de uso pero que es compatible con la actual, los que se reproducen en calidad de fenómenos **pre-modernos**. [...] Diferentes de estos, los fenómenos **semi-modernos** son elementos (fragmentos, ruinas) de civilizaciones o construcciones no occidentales de mundo social, que mantienen su derecho a existir en el mundo de la modernidad [...] pese a que el fundamento tecnológico sobre el que fueron levantados ha sucumbido ante el avance arrasador de la modernización. La vitalidad que demuestran tener estos elementos aparentemente incompatibles con toda modernidad –pese a que son integrados en exterioridad, usados sin respetar los principios de su diseño, de manera muchas veces monstruosa– es la prueba más evidente de la limitación eurocentrista que afecta al proyecto de la modernidad dominante. (Echeverría 1997, 187-189) [Las **negritas** son mías]

Por último, el tipo ideal que caracterizo como semi-tradicional debe de ser entendido como una mezcla heterogénea de los otros dos modelos, lo que evidencia el proceso paulatino y diverso, aunque totalizante, que es la modernidad capitalista en el Valle de Oaxaca.

* * *

Finalmente, un concepto utilizado para analizar gestos rituales, que es muy coherente con la idea de sistema musical y el análisis paradigmático que se utilizan en este trabajo, es el de **mitema** acuñado por Levi-Strauss. Éste fue utilizado para entender la estructura compartida de los sistemas mitológicos, adaptando metodologías de la lingüística, mediante la segmentación e identificación de porciones irreductibles y significativas del mito. Así, un mitema puede estar relacionado a otros de su misma clase, apareciendo intercambiado, reensamblado y/o transformado en diferentes mitos, lo que revela que dos o más relatos pueden estar emparentados bajo una fuente en común. Como se expuso, para López-Austin (2004 [1980], 1994) el mito es una realidad social total, un conducto para la transmisión de la cultura. Argumenta que los ritos son parte del conjunto mítico e, inclusive, otras prácticas pueden pertenecer a dicho conjunto; es decir, los elementos analizados en este trabajo, lo que

Bolívar Echeverría (2010) llama el eje de simbolización temporal y el discurso poético (recursos musicales), el eje de simbolización lingüístico/espacial (ocasiones ceremoniales) y el discurso mítico, conforman una misma unidad. De este modo, el mitema va a ser entendido como la recurrencia de ciertas temáticas que aparecen diseminadas en los rituales y los discursos míticos, las cuales pueden proponerse como unidades que muestran cómo se emparenta histórica, social y culturalmente todo el Valle de Oaxaca.

ETNOGRAFÍA EN EL VALLE: MÉTODO Y ANÁLISIS

Como se mencionó en el prefacio, el estudio que aquí se presenta es una continuación o ampliación de mi propio trabajo en la región del Valle de Oaxaca a lo largo de ya casi ocho años. A pesar del diálogo con la historia, esta investigación es etnográfica por lo que detallaré algunos aspectos sobre cómo se pensó y se realizó el trabajo de campo, el registro y otros aspectos metodológicos.

Después de haber trabajado un caso en particular de la región (Flores 2016), surgió la necesidad de hacer un estudio comparativo en todo el Valle, lo que significó hacer una etnografía multilocalizada. Inicialmente, visité dos comunidades (Tlalixtac y Cuilapam) como ejercicio exploratorio, pues partí de las referencias que los mismos alabanceros me habían comunicado. Específicamente, tomé muy en cuenta un comentario que me hizo un amigo de Xoxocotlán, Eliut Bartolano Calvo, pues reconoció ciertas similitudes en «el tono de unos abuelitos que cantan en Tlalixtac como nosotros». Después de haber comprobado que se trataban de variantes musicales del repertorio que conocía, me planteé la posibilidad de comenzar dicho estudio comparativo.

Tras haber ido a campo en varias ocasiones del 2016, decidí establecerme en la ciudad de Oaxaca, como punto estratégico, durante al menos un año –aunque se extendió hasta 2019–, esto con la finalidad de poder estar presente en las más ocasiones musicales posibles, pues el carácter cíclico de la religión popular de los pueblos así lo exigía. Además, uno de los principales rituales de este estudio, el de difuntos, requiere estar pendiente pues, por obvias razones, no es sencillo acceder a estos espacios y tiempos, menos a distancia. Una vez establecido en el corazón de la capital, comencé a hacer visitas para establecer contacto con los diferentes rezadores de los tres valles: Etla, Tlacolula y Zimatlán-Ocotlán. Hay que

destacar que rápidamente empezó a aparecer la diferenciación en el repertorio, como se dijo, en el brazo norte –Etlá– no conseguía encontrar cantos antiguos, a diferencia de Tlacolula donde inmediatamente comencé a registrar variantes musicales y rituales de éstos. De tal manera, el trabajo se fue concentrando, cada vez más, en este último aunque, por razones metodológicas, intenté abarcar los puntos más lejanos de los tres valles, visitando por zonas concéntricas. Este trabajo fue bastante dispendioso aunque, considero, igual de fructífero pues conocí mínimamente a un grupo de rezadores por comunidad en 49 visitadas²⁷. En cada una de ellas pude entrevistarme con los ‘encabezados’ y, partiendo de esto, pude ir perfilando más mi registro musical y ritual.

El registro de las ocasiones musicales se dio en dos tipos de rituales: los de las fiestas de los santos y otras celebraciones católicas canónicas, especialmente Semana Santa y Día de Muertos, por un lado, y los mencionados rituales de difuntos, subdivididos en velorios, novenarios y Levantadas de Cruz, por otro. Dicho registro lo realicé siempre en fotografía y audio y, en muchísimo menor medida, en video. Todas las fotos presentadas en el trabajo son de mi autoría, a excepción de unas cuantas a las que se indican los créditos correspondientes. Como se detalla a profundidad en la sección *Criterios de grabación y transcripción* del capítulo II, también realicé registro de repertorio en contextos controlados. De tal forma, logré grabar alrededor de quinientas interpretaciones, dentro de las cuales aparecen trescientos cantos diferentes, aproximadamente. Este trabajo es acompañado de un catálogo anexo en la cual se encuentran todas las grabaciones realizadas, en ella se detallan los siguientes campos: nombre, pieza, autor, comunidad, fecha de registro, fiesta o ritual, ritual o sección e imagen religiosa²⁸. Por otro lado, todas las transcripciones musicales que realicé las hice con base en un sistema de escritura musical propio el cual es explicado en la sección referida. Igualmente, este trabajo es acompañado de una selección de grabaciones que sirven para ejemplificar algunos aspectos del canto pero, sobre todo, para el disfrute de los escuchas.

²⁷ Para ver con detalle todas las comunidades remitirse a la sección *El canto en la actualidad del Valle: tres tipos ideales* del capítulo I.

²⁸ El catálogo de registros de campo se encuentra disponible en el repositorio digital de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM, mismo donde se descarga el presente documento, en la sección de material complementario.

Las entrevistas que igualmente registré en audio fueron semi estructuradas, sin embargo este paso se dio hacia el final del trabajo etnográfico ya que, más bien, el conocimiento o exégesis local sustancial lo fui construyendo en pláticas informales con los interlocutores, compartiendo una cena, un café, un trayecto o hasta en la embriaguez. Igualmente, tengo que decir que la mensajería instantánea de las nuevas tecnologías y las, no tan nuevas, llamadas por teléfono fueron herramientas muy provechosas.

* * *

Uno de los objetos principales de esta investigación es el sentar las bases para el estudio del canto religioso como un sistema musical de transformaciones, para esta finalidad resultan muy pertinentes algunos postulados desarrollados por la semiología de la música. De tal forma, se utilizó el análisis paradigmático como metodología para esbozar la existencia de dicho sistema en el nivel de las melodías compartidas, su transformación, sustitución y cambio. Un estado del arte muy preciso sobre éste se puede encontrar en la tesis doctoral de José Miguel Hernández Jaramillo (2014) *Automatización computacional del análisis paradigmático musical. Su aplicación en la música del flamenco*. En ésta se traza una continuidad desde Arthur Morris Jones, Constantin Brăiloiu, John Blacking, Nicolas Ruwet, Jean-Jacques Nattiez, Jean Molino, Simha Arom, hasta aplicaciones de dicho análisis por las etnomusicólogas Lizette Alegre y Lénica Reyes, así como el desarrollo de un software por el mismo autor. Este último, el Software de Automatización del Análisis Paradigmático Musical (SAAPM), es la herramienta principal con la que se trabajó para el análisis de las estructuras musicales en el caso de lo que llamo el complejo *Santo*. Este programa permite la comparación de elementos musicales para generar modelos de estructuras compartidas, llamados paradigmas, en este trabajo solamente se analizaron las secuencia de alturas. Agradezco al autor por la licencia que me brindó para poder trabajar con este programa sin el cual el análisis no hubiera podido hacerse con el detalle que se logra con esta herramienta.

Existen tres antecedentes etnomusicológicos muy claros sobre el planteamiento de sistemas musicales de transformaciones en géneros específicos en los cuales me baso: peteneras, malagueñas y vinuetes (Reyes 2011, 2015, Alegre 2005). Éstos usan para la definición de sistemas musicales mexicanos, por una parte, el análisis paradigmático como herramienta y, por otra, el concepto de sistema musical basado en la noción de Gonzalo

Camacho Díaz (1996). Éste se diferencia de otros, a grandes rasgos, al retomar los planteamientos de la semiótica de la cultura de Yuri Lotman y por tomar en cuenta otros aspectos y procesos culturales en la definición de sistema. El trabajo de Lizette Alegre es de tipo sincrónico, el cual da cuenta de cómo el género musical *vinuete* en la Huasteca puede estar definido por elementos que no son estrictamente musicales. Mientras que el de Lénica Reyes añade el componente diacrónico, para el entendimiento de las *peteneras* y *malagueñas* a través de sus estructuras musicales y sus contextos de ejecución. Estos tres trabajos me sirven de base para emprender el camino en la definición de un sistema musical del canto religioso en el Valle de Oaxaca.

* * *

A lo largo de todo el trabajo, se utiliza cierto tipo de escritura para representar las posibilidades de variación en ciertos niveles del ritual o de los cantos. Los signos de corchetes [] o llaves { } indican punto de sustitución, por ejemplo, en un texto poético la siguiente representación *Santo [Dios/fuerte/inmortal]* debe de ser leída como, posibilidad: 1) *Santo Dios*, o; 2) *Santo fuerte*, o; 3) *Santo inmortal*); en el contexto del análisis musical $A\{1[\text{'}] \text{ y } 2\}$ significa: 1) $A1$, o; 2) $A1'$, o; 3) $A2$. Este tipo de escritura es utilizado también para la representación paradigmática de las notas musicales en el pentagrama con el SAAPM. Asimismo, todos los términos locales son escritos entre ‘comillas simples’ la primera vez que aparecen o cuando sea necesario destacarlos y, posterior a esto, son anotados en la tipografía del cuerpo del texto

Esta investigación está dividida en dos partes, ambas son igual de importantes: *Canto Ritual: Sociedad, Sistema y Politicidad* y las *Descripciones Etnográficas*. Estas últimas son un intento de mostrar el sistema músico-ritual de los alabanceros mediante la comparación de la gestualidad y repertorios dentro de relatos específicos. La división del trabajo en dos partes responde a la forma en la que se trabajaron las descripciones etnográficas, en tanto son el insumo primigenio –en bruto– que permitió, en primera instancia, el descubrir elementos y detalles que en campo no se logran percibir y, en segunda, conforman materiales de consulta para futuras investigaciones por cuanto ellas contienen más elementos de los utilizados para el análisis teórico. El escrito se encuentra redactado de tal manera que puede

ser leído de principio a fin, sin embargo, para quienes lo decidan, se puede seguir el siguiente orden de lectura:

CAPÍTULO II. CANTO RELIGIOSO: ESBOZO DE UN SISTEMA MUSICAL

CAPÍTULO I. ALABANCEROS: ECONOMÍA Y REPRODUCCIÓN POLÍTICA

CAPÍTULO III. REZANDEROS: ORGANIZACIÓN FESTIVA Y LEGITIMACIÓN RITUAL

DIGRESIÓN HISTÓRICA. LA OAXACA COLONIAL: GOBIERNO, RELIGIÓN Y LAS CAPILLAS MUSICALES

DESCRIPCIÓN I. LA AUTORIDAD MENOR EN MACUILXÓCHITL

CAPÍTULO V. SIMBOLISMOS: EL CERRO SAGRADO Y LA SUBLIMACIÓN MESOAMERICANA

Danush: el ritual del cerro sagrado (salto*)

(*CAPÍTULO IV) Macuilxóchitl colonial: la disputa por el cabildo y el símbolo de poder

(CAPÍTULO IV) La Autoridad menor: sublimación de la historia política y religiosa de la región

DESCRIPCIÓN II. CICLO PASIONAL

DESCRIPCIÓN III. LA SEMANA MAYOR EN EL VALLE DE OAXACA

CAPÍTULO IV. SIMBOLISMOS: SUBLIMACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

Sublimación de los sistemas de cargos

Tipos alabanceros y la capilla de músicos (salto*)

(*CAPÍTULO V) Sublimación de un pasado mesoamericano

CANTO: UN SISTEMA MÚSICO-RITUAL CORPORADO

CONCLUSIONES. CANTO EN DISPUTA: PODER, LEGITIMACIÓN Y REGULACIÓN SOCIAL

PRIMERA PARTE.

CANTO RITUAL: SOCIEDAD, SISTEMA Y POLITICIDAD

CAPÍTULO I.

ALABANCEROS: ECONOMÍA Y REPRODUCCIÓN POLÍTICA

UNA DE las discusiones que ha atravesado la disciplina etnológica y antropológica, convirtiéndose casi en un cliché de su quehacer, ha sido la relación o sobredeterminación de la Naturaleza frente a la reproducción social. Si esta determinación no es pensada desde situaciones históricamente situadas la crítica que intenta borrar esa relación podría parecer válida. En cambio, si se analiza precisando el estudio del sistema de capacidades/necesidades, la técnica productiva /consuntiva, la organización político/económica, las relaciones de parentesco, el mundo simbólico, el capital cultural, social y de fuerza, es decir todo el conjunto de elementos que conforman la reproducción material y semiótica, entonces dicha dicotomía se vuelve central para la definición de la cultura. Este estudio intenta aportar algunos datos para el análisis de una parte de toda la complejidad que conforma la cultura del Valle de Oaxaca, en el entendido que ésta es un sistema que se disputa su mismidad en el devenir propio.

La siguiente caracterización de la región cultural en términos de sus medios ecológicos intenta aportar datos para entender la relación que establece lo Humano con la Naturaleza en el contexto de los pueblos campesinos oaxaqueños. Particularmente, el reto se encuentra en dilucidar cómo el canto de los alabanceros se vincula con dicha relación para establecer un esbozo de cómo la dimensión cultural de la vida social, en concreto la esfera de su estetización, puede ayudar a entender un poco de la politicidad en el Valle de Oaxaca. El objeto del presente capítulo es el de realizar un primer acercamiento a la división que hacen los alabanceros de su propio repertorio en relación con varios factores económico-productivos y políticos. Principalmente se contrasta el tipo de canto con los diferentes regímenes políticos, la economía regional y otros factores, como el crecimiento demográfico, la lengua, el tipo agrícola, la red de mercados y la denominación religiosa. Todo esto con la finalidad de generar una tipología ideal de comunidades –en términos de Max Weber (2002 [1922], 5-45)– para, finalmente, proponer una reproducción política (Echeverría 2010, 34-69) diferenciada del canto.

*

*

*

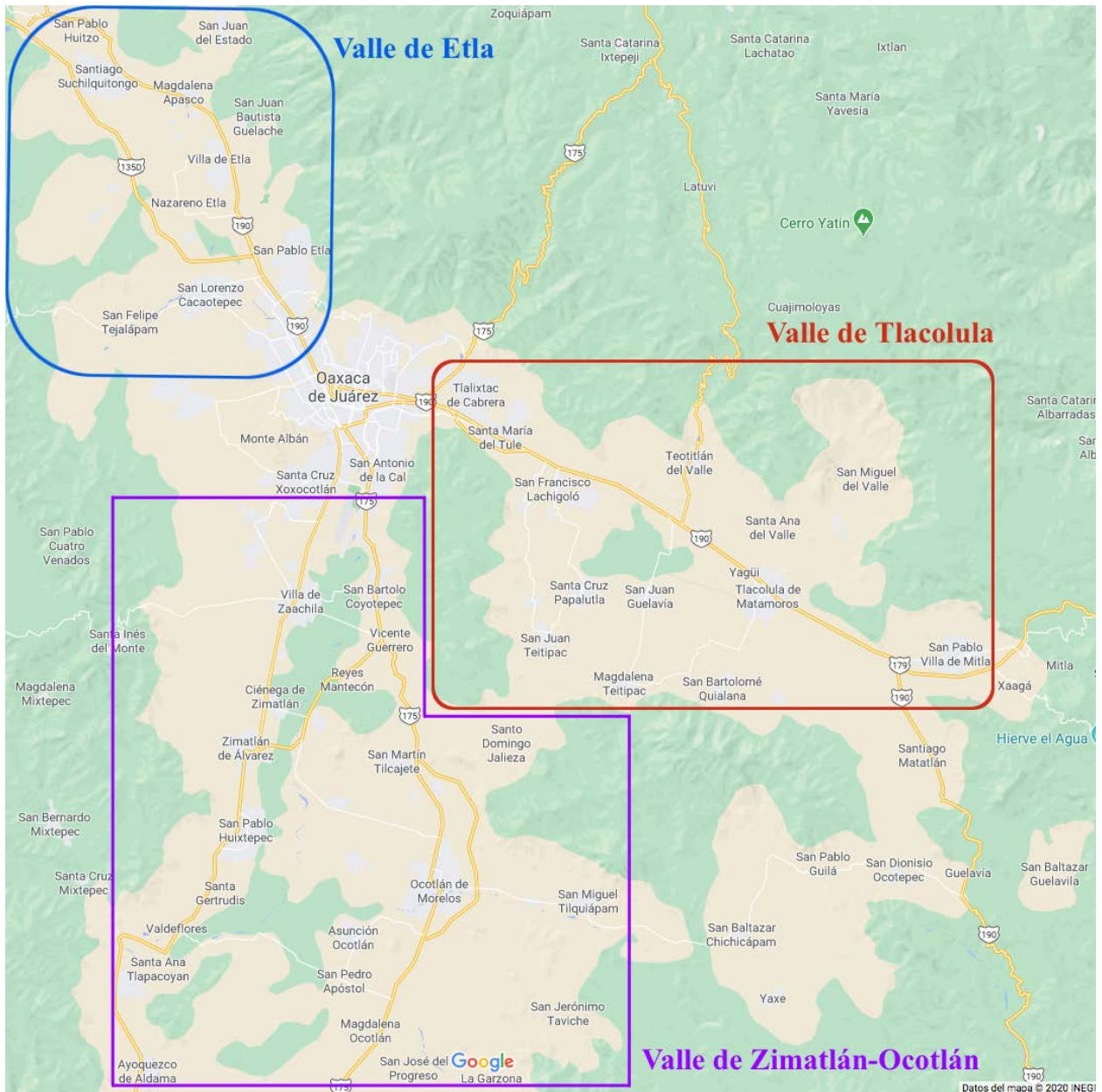


Figura 1. Los tres valles y la Ciudad de Oaxaca de Juárez.
Los límites marcados corresponden con la etnografía realizada.

Se denomina Valle de Oaxaca al área conformada por la depresión tectónica continuación de la de Tecamachalco–Tehuacán–Cañadas, su ubicación se encuentra entre los 16°00' y 17°30' de latitud norte y entre los 97°00' de longitud oeste. De formación irregular, el Valle está integrado por tres fajas de longitud variable denominadas como Valle de Etla, Valle de Tlacolula y Valle de Zimatlán-Ocotlán o Grande (ver figura 1). La ciudad de Oaxaca ubicada al centro funge como eje donde estos se comunican, convergen y se relacionan (Fuentes y López

1979, 210). El clima que presentan las tres planicies no varía mucho de uno a otro, la elevación de sus suelos va de 1,550 a 1640 msnm aproximadamente. Su disposición espacial tiene una especie de forma en "Y" invertida con una inclinación que va del noroeste al sureste, es decir, el Valle de Etla se encuentra al noroeste, el de Tlacolula al sureste y el Grande al sur.

Dentro del sistema de depresiones tectónicas, el concerniente a Etla se ubica en una franja estrecha al norte de la ciudad de Oaxaca con una extensión de 8,255 km² y una elevación 1,640 msnm. Cuenta con una superficie aluvial baja, una superficie aluvial más alta y un área de pie de montaña, perteneciente a la Sierra Madre del Sur, con arenas fluviales y laderas (Lorenzo y Flannery *et al.* en (Taylor 1998 [1972], 22). Algunos de los montes y cerros más importantes que forman su orografía son: el Cerro de Carbonera con 2,200 m., Cieneguilla con 2,275 m, Yucundiche 2,000 m., Cerro Negro 2,790 m, Las Tres Cruces 2,792 m, Guelache 2,725 m, Cerro Grande 2,000 m., Pelón 2,792 m (Esteva 1913, 128-129). Tanto en el Valle de Etla como en la capital del estado el clima se comparte de la misma manera, es decir, presentan una precipitación pluvial de 662 milímetros con un ritmo de estación, clima húmedo en el periodo de sol elevado (mayo y agosto) y clima seco en el periodo de sol bajo (noviembre a marzo). Tiene un clima de altiplano tropical, templado, cálido y relativamente seco (Taylor 1998 [1972], 21-22). El río Atoyac, el de mayor importancia en todo el Valle, tiene su encauce en Etla yendo de norte a sur con una longitud de 40 km hasta la ciudad de Oaxaca. Dadas las características de tamaño y fuerza, este río ha presentado a lo largo de la historia dos caras. Una benéfica donde las tierras ubicadas en las riberas de su cauce podían producir hasta dos cosechas al año dada la irrigación de sus tierras, por otro, su aspecto destructivo el cual se manifiesta en temporada de gran precipitación pluvial causando desbordamientos e inundaciones (Fuentes y López 1979, 212).

Tomando en cuenta los aspectos anteriores que caracterizan al Valle de Etla, se puede definir la flora y fauna que prevalecen en esta región. Es importante resaltar que la cubierta vegetal originaria ha sido alterada a lo largo de la historia por motivo de la desmedida actividad agrícola y forestal. Lo que en tiempo pasado fue un bosque mediano caducifolio hoy es tan solo una muestra escasa. Por otra parte, en zonas donde no se puede ejercer la agricultura se encuentran algunas arboledas de cazahuates, yucas, cardones y mezquites. También, son habituales los arbustos del género de las acacias y mimosas, los sauces y

carrizos son característicos de las áreas húmedas. De igual manera, la fauna se ha visto reducida gracias al desplazamiento de la mancha urbana reduciendo su hábitat, anteriormente se podía encontrar venado, jabalí, puerco espín, armadillo, gato montés, entre otras especies. Las aves son aún más abundantes, de tal manera que se pueden ver águilas, búhos, lechuzas, zanates, tordos, jilgueros, gorrones, cuicacoques, cenizos, calandrias, etc. (Esteva 1913, 132).

El Valle de Tlacolula se extiende a unos 29 km al sureste desde la ciudad de Oaxaca con una superficie territorial de 12,200 km², su extensión de tierras se pueden clasificar como de temporal, de humedad y de riego, su elevación se encuentra a 1,620 msnm. El sistema de montañas que se ubica en esta zona tiene su origen en el núcleo que se desprende del Cempoaltepetl, atraviesa los municipios de Villa Alta e Ixtlán para posteriormente penetrar al Valle de Tlacolula. Los cerros y montañas representativos de esta región son el cerro de Yexi 1,830 m. Vichanroo 2,000 m, Guaviache 2,000 m, Guindole 2,500 m, Nueve Puntas 2,356 m, Güilaá 2,100 m, Guicho 1,900 m, Capulín 1,700 m, Costoche 1,980 m y Albarradas 2,100 m. La precipitación pluvial que presenta con relación a Etla, Ocotlán-Zimatlán y la ciudad de Oaxaca es la más baja, ubicando a Tlacolula como la región más seca (Taylor 1998 [1972], 21). Aún así se pueden encontrar en su conformación los siguientes microclimas: frío en Santana del Valle, Ixtaltepec, San Miguel Albarradas, Quiaviní, Santo Tomás de arriba; templado en Teitipac, Tlacoahuaya, Magdalena, Teotitlán del Valle en el piso; y caliente en Totolápam Santa Ana y San Juan del Río, Santo Domingo, Albarradas y Zoquitlán (Esteva 1913, 337).

El río Saldo, Seco, de Abejas o de Teotitlán –proveedor principal de agua al Valle de Tlacolula–, que su trayectoria pasa por las comunidades de Tlacoahuaya y Macuilxóchitl, se mantiene casi seco durante nueve meses del año, sólo unos pocos arroyos son los que permiten la irrigación necesaria en la zona. Este aspecto cambia considerablemente en el tiempo de lluvias cuando las corrientes de agua se encargan de bañar las laderas de esta parte del Valle (Taylor 1998 [1972], 23). Otros ríos de menor importancia son el Grande o de Toledo, el Guegoroó y Gueba que se dirigen al sur y pasan por San Sebastián, San Juan y Magdalena Teitipac, el de la Hormiga, el de Tepuxtepec y el de Zavache. El río de Mitla o Grande nace en Solanduno, atraviesa el distrito Centro y desemboca en el Atoyac. Los ríos de

Santo Domingo y el de Peidie desembocan en el de Tabaa y Yalalag en la Sierra Sur (Esteva 1913, 376).

La flora que conforma la región es diversa, sólo por mencionar algunas especies, se encuentran pinos, pinabetes, cedros, tepehuantes, copales, mezquites, huamuches, sabinos, robles, sauces, enebros, fresnos, madroños, zomplantles, cazahuates, laureles, cerezos, moras, rompecapas, huizaches y tempesquixtles (Esteva 1913, 379). Es necesario apuntar que un buen número de estas especies han sido sobre explotadas en favor de la industria. Se cultivan cereales, legumbres y frutas para uso doméstico y comercial. También, es importante mencionar el cultivo y explotación del maguey de variadas especies endémicas para la fabricación del mezcal y pulque. Con respecto de la fauna, es sabido que desde tiempos coloniales en el Valle de Tlacolula existía una vasta variedad de animales silvestres que se cazaban para el consumo local, como venados, pumas, conejos, aves, tortugas o pecaríes, sólo por mencionar algunos (Taylor 1998 [1972], 27). El crecimiento urbano en la actualidad ha disminuido considerablemente la población animal en toda la región.

El Valle de Ocotlán-Zimatlán o Grande se ubica al sur de la ciudad de Oaxaca, extendiéndose unos 42 km en longitud, su elevación se encuentra a 1,530 msnm y tiene una extensión aproximada de 30,394 km². Su clima se define como templado con lluvias de estación, sus tierras son consideradas naturalmente húmedas y pesadas, resultado en mayor parte por la cantidad de basalto existente y el elevado nivel hidrostático (Taylor 1998 [1972], 21-23). De la orografía presentada en esta zona, algunas elevaciones que se distinguen por su altura son la cumbre de Lachixio 2,960 m., Monte Grande 2,620 m., Las Espinas 2,575 m., Yorichi 2,240 m., Yexeña 2,112 m., Cerro Colorado 2,100 m., Cerro de la Granada 2,640 m. y Taviche con 2,800 m., entre otros. El río de mayor importancia en el Valle Grande es el Atoyac que viene desde Etla, pasa por la ciudad de Oaxaca y desemboca en el océano Pacífico. Existen varios ríos que desaguan en el Atoyac, entre los más reconocidos están el Ocotlán, el del Coyote, el Chiquito, el de la Garzona y el Lagarto (Esteva 1913, 458). La flora y fauna de este valle comparte las mismas características que las registradas en el de Tlacolula. Se pueden encontrar maderas provenientes de las partes frías y cálidas, árboles frutales, legumbres, cereales y verduras, arbustos, carrizos y huizaches.

Este inicial condicionamiento ecológico marca un primer momento en la conformación de la reproducción social diferenciada de los tres valles pues, como se intenta mostrar más adelante, la economía, las formas de gobierno, su ceremonial y los cantos de los alabanceros se encuentran en la actualidad igualmente diferenciados.

EL CANTO EN LA ACTUALIDAD DEL VALLE: TRES TIPOS IDEALES

El papel que desempeña el alabancero/rezador de los pueblos en la actualidad se puede calificar como central, en tanto dirige los rituales de difunto y una parte del ceremonial que conforma el ciclo anual festivo del Valle de Oaxaca. Su labor como especialista ritual en el fin del ciclo de vida y el santoral es tan determinante que cada comunidad cuenta con varios rezadores. El conjunto de la ritualidad, la estetización de la vida social, es entendida como uno de los principales legitimadores de las formas tradicionales de politicidad en tanto reproductora del sistema de creencias. Sin embargo, cada comunidad mantiene una relación cualitativamente diferente del conjunto que, como tendencia, cumple este principio en la región. El catolicismo en todo el estado es un hecho de tal importancia que da la impresión de ser la única tradición que, imponiéndose a la mesoamericana, ha quedado como religión. Sin embargo, este es un hecho que hay que entender en su complejidad, pues toda la fiesta esconde elementos de una historia muy longeva, la del ciclo agrícola campesino, que se olvida en la noche de los tiempos tornándose como "natural".

La siguiente caracterización parte de la experiencia etnográfica multilocalizada acaecida entre los años 2016-2019 en 49 comunidades de los tres valles de Oaxaca: Tlacolula²⁹, Zimatlán-Ocotlán (Valle Grande)³⁰ y Etla³¹. Ésta pretende ser una muestra que

²⁹ Total de dieciséis comunidades en el Valle de Tlacolula: Santa Lucía del Camino, San Sebastián Tutla, Santa Cruz Amilpas, San Andrés Huayápam, Tlalxitac de Cabrera, Santo Domingo Tomaltepec, Santiago Ixtaltepec, San Mateo Macuilxóchitl, Teotitlán del Valle, San Jerónimo Tlacoachahuaya, Santa Cruz Papalutla, San Juan Teitipac, Tlacolula de Matamoros, Santa Ana del Valle, San Lucas Quiavini y San Pablo Villa de Mitla.

³⁰ Total de nueve en el Valle de Zimatlán: Santa Cruz Xoxocotlán, Nazareno Xoxocotlán, Cuilapam de Guerrero, Villa de Zaachila, Santa Catarina Quiané, Zimatlán de Álvarez, San Pablo Huixtepec, Santa Ana Tlapacoyan, y Ayoquezco de Aldama; Total de diez en el Valle de Ocotlán: San Bartolo Coyotepec, San Martín Tilcajete, Santa Ana Zegache, Santiago Apóstol Ocotlán, Asunción Ocotlán, San Pedro Apóstol, Santa Lucía Ocotlán, San José del Progreso, Santa Catarina Minas y San Miguel Tilquiapam.

³¹ Total de trece comunidades en el Valle de Etla: San Pablo Huitzo, Santiago Apóstol Suchilquitongo, Nazareno Etla, Soledad Etla, Guadalupe Etla, Reyes Etla, San Agustín, San Miguel, San Gabriel, San Juan Bautista Gelache, San Andrés Zautla, Santo Tomás Mazaltepec y San Lorenzo Cacaotepec

intenta dar luz sobre una realidad compartida, aunque diferenciada, en dicha zona cultural, teniendo límites tanto metodológicos como teóricos. La realidad de los alabanceros en el Valle es tan múltiple como comunidades existen, sin embargo, es metodológicamente posible hacer un estudio comparativo para mostrar los elementos músico-rituales compartidos en una zona que tiene características culturales, económicas y sociales compartidas. Aunque dicha comparación se centre en los componentes compartidos, de igual modo contempla las variaciones y particularidades para mostrar y explicar la diversidad. Es decir que la música, los rituales y sus discursos míticos son pensados como modelos dinámicos que se transforman sincrónicamente, pero también como indicadores del intercambio cultural. Para explicar algunas relaciones que acompañan al canto de los alabanceros es importante atender la división en la clasificación del repertorio, la cual fue constantemente reiterada por los actores: los ‘antiguos’ y los ‘nuevos’³² (ver figura 2).

Sí, cada imagen tiene su alabanza pero la verdad es que nosotros no sabemos todos los ‘tonos’³³, sobre todo. La letra, aunque lo tenemos, el tono no sabemos para cantarlo, pero sí cada imagen, porque por ejemplo San Isidro tiene su alabanza, San Pedro tiene su alabanza, todos los santos tienen su alabanza, pero no lo sabemos (risas) [...] Pues sé que creo esos alabanzas son más antiguos, lo cantaban los antepasados, porque esos cantitos que cantamos nosotros también vienen de los pasados también. Por que ya ahorita esas alabanzas ya no se consiguen, ya no hay, ahorita hay puro nuevo, litúrgico. Es lo que hay mucho, pero ya alabanza antigua ya no hay, ya no existe, esas principalmente de la Semana Santa, esas que cantamos con los difuntos también, ya no se consiguen. Por que yo ya he buscado mucho, he buscado en Oaxaca, ya he buscado en México, no, no hay, no se consigue. También un librito que buscaba yo mucho pero nunca lo encontré, este, los quince minutos a los pies de la Virgen del Carmen. Ta muy lindo esas oraciones, el novenario de la virgen, pero ahorita ya no hay. [...] Hay novena, ahorita hay [en] la Niña de las Posadas, según dicen novena, pero es alabanza, no es novena. [...] Por que el mero mero, no, está largo el rezo, tiene oración para el principio, y tiene lectura del día que se va a hacer, cada día tiene su lectura y ya empiezan las oraciones. Tarda ese novenario para rezarlo [...] Sí lo hacen [la novena del Carmen] pero ya no es igual porque ahorita ya tienen como puras copias. Las copias ya no están exacto, sí poco más o menos ahí van, pero ya no están como los antiguos. (Lorenzo Núñez, Alfonso Crescenciano †, 2018, Julio 10, San Juan Teitipac, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

³² Para la definición y caracterización de elementos musicales de los cantos ver Capítulo II.

³³ El término local tono refiere a la melodía específica para cada canto.

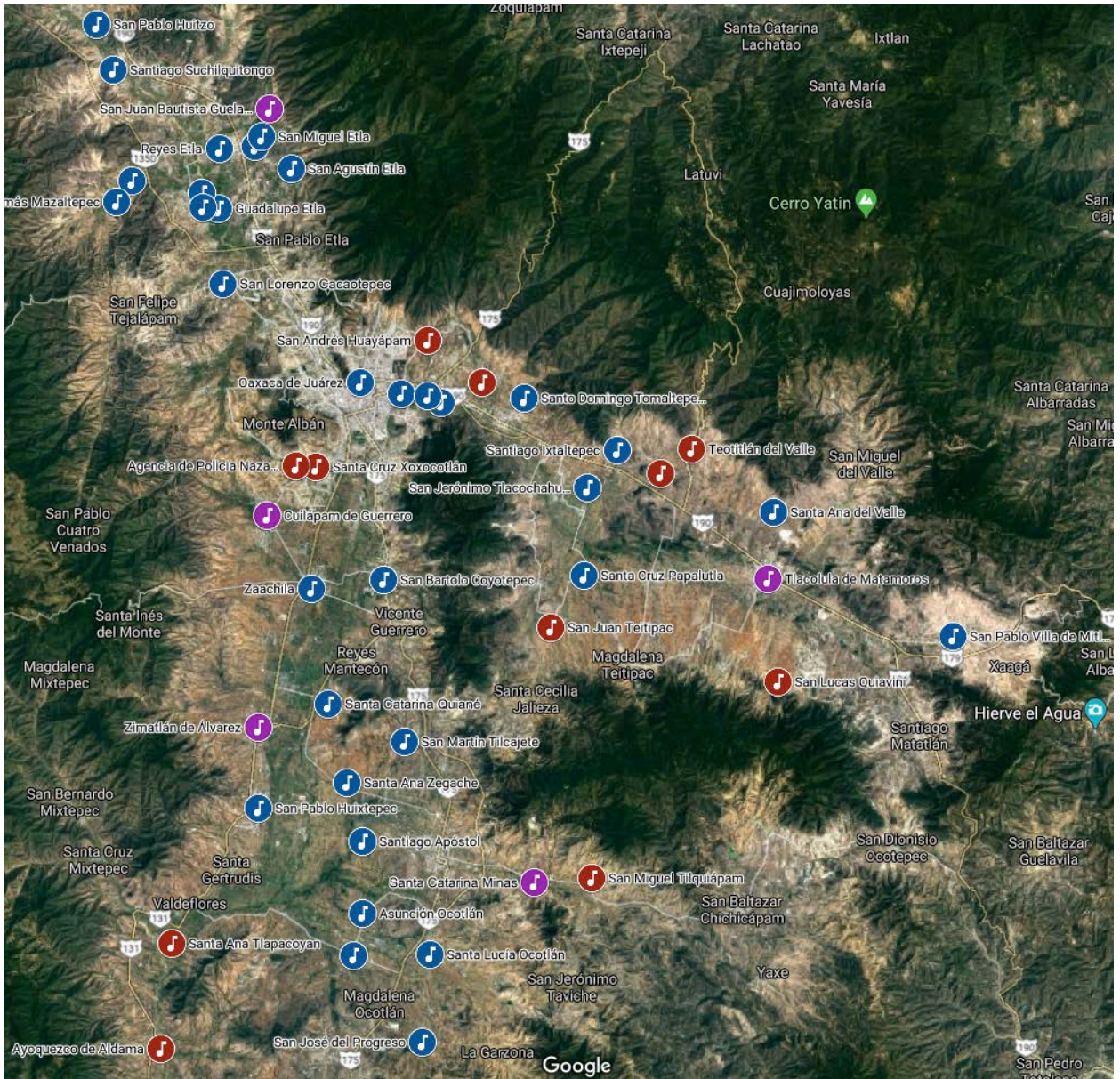


Figura 2. Distribución del canto religioso en el Valle de Oaxaca. Rojo: canto antiguo; Azul: canto nuevo; Morado: canto mixto.

Centralmente, los tradicionalistas son aquellos que su sistema de cargos es político-religioso o, en su defecto, que los puestos civiles participen casi obligatoriamente y/o altamente en la vida ceremonial de la comunidad, por ende, se rigen contractualmente por derecho consuetudinario (sistemas normativos internos) casi siempre. Dicha participación se puede presentar a través del costeo de alguna fiesta por un miembro o varios del cabildo y, sobre todo, con la participación en los rituales y su organización adquiriendo diversos

compromisos ('gastos')³⁴. En dado caso, es una forma de escalar por las jerarquías que presupone el compromiso corporado del sistema de cargos, el cual se le es impuesto a todo varón de la comunidad. Generalmente, los cargos de gobierno son elegidos en asamblea de forma corporada y algunos religiosos menores los puede designar la misma autoridad o pueblo, ambos son de carácter gratuito y obligatorio, aunque esto ha cambiado en varias comunidades últimamente. La mayordomía sigue siendo muy prestigiosa y/o deseable pero nunca obligatoria, en realidad esto último se cumple en básicamente todo el Valle. En este tipo de sociedad el ceremonial es muy estricto, propiciando un cambio lento en las formas rituales y en los repertorios musicales. Sin embargo, esto sigue siendo cada vez más rápido en tanto las comunidades se transforman y crecen. Es decir, la valoración en cultivar las formas o la 'costumbre' es deseada como un elemento constitutivo de la religiosidad, aunque nunca está exenta al cambio. En consecuencia, ésta es controlada y organizada principalmente por la comunidad, restringiendo a la iglesia (sacerdotes y grupos eclesiales) a la parte canónica del culto (misas y oficios religiosos) y a los individuos particulares a un papel complementario. Una de las características es que su principal economía corresponde con el sector primario, seguido del secundario y una tercerización relativamente baja. Son hablantes de zapoteco como lengua materna o bilingües, con una agricultura de autoconsumo que depende de las lluvias de temporal como principal forma de subsistencia, combinada con la artesanía especializada. En este tipo de socialidad es en donde, hoy en día, siguen cultivándose los cantos antiguos, aunque la tendencia es la sustitución por nuevos debido a múltiples factores. Uno de ellos es la introducción de nuevas formas del ritual, particularmente el mortuorio, por los grupos eclesiales, lo que trae nuevos repertorios para la misa y el catecismo, siendo esto un motor de cambio musical. Otra particularidad es que los antiguos siguen entonándose en el ritual de difuntos –ciclo de vida– pero también en la Cuaresma, Semana Santa y, algunas veces, en el santoral –ceremonial anual–.

En el modelo semi-tradicionalista puede o no existir una escisión entre las jerarquías políticas y religiosas, sin embargo, hay una tendencia a la secularización del sistema de cargos. Esto implica que los compromisos que en el pasado cercano tenían los cargos civiles

³⁴ Categoría local que refiere al compromiso económico que contrae algún miembro de la comunidad para la celebración colectiva de algún santo.

con el ceremonial están diluyéndose o han desaparecido completamente y, como característica principal, el desempeñar un cargo religioso no es condición para ocupar uno político. Así, el sistema de cargos religiosos es la característica principal de esta forma de socialidad, en donde el control del ciclo festivo está en manos de un sector de la población, aunque con una fuerza importante que representa la voluntad de la mayoría. La organización del ceremonial a partir de comités de festejos³⁵ es el elemento característico para sostener la costumbre. Sin embargo, una parte del ceremonial puede ser organizada por alguno de los tres grandes actores sociales, con sus combinaciones, mostrando lo importante que es en la comunidad campesina: el pueblo, la iglesia y/o particulares. Al haber falta de obligatoriedad en la designación de los cargos religiosos éstos tienden a individualizarse, es decir, la fiesta tiende a des-corporativizarse como la organización económica que las contiene. El papel que juegan los sacerdotes y los grupos eclesiales es clave en la transformación paulatina de la ritualidad y, en consecuencia, de los cantos religiosos. Es muy frecuente que el municipio costee el ceremonial de las devociones que no tienen mayordomo –o se encuentren combinados–, pues en el pasado éstas eran obligatorias o un escalafón necesario para ocupar la presidencia, alcaldía u otros cargos, evidenciando la decantación histórica traducida en estrategia adaptativa. En caso de existir, los cantos antiguos aparecen en la Semana Santa y tienden a desaparecer del ritual de difuntos pues, en general, los nuevos son cada vez más empleados.

Las comunidades progresistas son aquellas donde los cargos políticos están desvinculados de los compromisos religiosos en el sentido clásico del sistema de cargos. Es decir, hay un proceso completamente secularizado existiendo un grupo social que cultiva el ceremonial de los santos excluyendo a la totalidad de la comunidad. Los ejemplos clásicos de este tipo son las poblaciones grandes de los tres valles –centralmente comerciales–, donde se rigen por sistemas democráticos representativos –aunque ésta no es una condición necesaria– y donde las denominaciones religiosas son diversas, conformando un grupo considerable de adeptos. Por tal motivo, existe un sistema de cargos religiosos, aunque en proceso de debilitamiento, pues los sacerdotes, junto con sus grupos eclesiales, tienen una

³⁵ Esta organización puede adquirir varios nombres como junta vecinal, comité parroquial, comité de la iglesia, autoridades eclesiásticas y autoridades de la iglesia.

voz fuerte transformando el culto de los santos y/o cooptando parte de su carácter corporado. Es decir, las fiestas tienden fraccionadamente a ser controladas por la iglesia, imponiendo su forma canónica, o relegadas a familias o individuos (con menor frecuencia) quienes las practican a sus posibilidades. Esta última es una estrategia de resistencia por parte de las facciones tradicionalistas a la “extinción” de la devociones, la cual intenta reiterar el sistema de reciprocidades simbólicas de la comunidad campesina del pasado, aunque también opera como modo de legitimación al interior de las diferentes corrientes católicas. Los cantos antiguos están prácticamente fuera de los rituales públicos y mortuorios en este tipo de comunidad, a tal grado que son escasos los alabanceros que recuerden tonos que hayan aprendido del pasado. Corresponde con una economía diversificada donde la agropecuaria de autoconsumo ya no es la principal fuente de ingresos, habiendo una tendencia hacia el sector secundario y terciario. La creciente urbanización y la pauperización del campo obliga a que una parte de la población se inserte en la economía de servicios en la ciudad de Oaxaca o las zonas industrializadas del Valle.

Estos tres tipos ideales de comunidad, definidos por el vínculo establecido entre la esfera de los puestos civiles y los cargos religiosos, es un primer acercamiento para entender una complejidad más amplia, es decir, la que abarca otras variables sociales tales como la economía, demografía, política, migración y las denominaciones religiosas entre otras, varias de las cuales son analizadas más adelante. Este tipo de variables han hecho que, como tendencia, se desarticulen ciertas prácticas dentro del ceremonial y/o se transformen adaptándose a las realidades sociales. Hay que destacar que la herramienta de los tipos ideales es un punto de partida pues toda realidad siempre excede a la teoría, así cada caso debe de ser analizado en su especificidad.

LOS ALABANCEROS ENTRE LOS USOS Y LA COSTUMBRE PARTIDARIA

Una de las primeras distinciones que hay que apuntar para entender la variación de la práctica de los alabanceros es la división que existe entre los municipios que se rigen por partidos políticos y aquellos que optan por Usos y Costumbres –llamados también sistemas normativos indígenas o internos–. La actual división administrativa del estado está conformada por ocho regiones: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Sur, Sierra

Norte y Valles Centrales, divididas en 30 distritos con 570 municipios. Con base en esta clasificación, a la región del Valle de Oaxaca le corresponden siete distritos administrativos: Etlá, Zaachila, Zimatlán, Centro, Tlacolula, Ejutla y Ocotlán, subdivididos en 121 municipios que, a su vez, tienen agencias, rancherías y otros sujetos. Del total de estos municipios, alrededor de 94 han optado por el derecho consuetudinario, mientras que 27 se encuentran regidos por el sistema partidario de lo que va desde 1995 hasta el presente, habiendo algunos casos de conmutación³⁶.

Según David Recondo, la configuración contractual contemporánea del estado oaxaqueño puede ser explicado por el establecimiento de un pacto clientelista de carácter mutuo que le precede, el cual se dio entre el estado posrevolucionario, a través de un partido del Estado (PRI), y las comunidades oaxaqueñas. Este pacto toleró, mediante un dominio indirecto, una tradición de gobierno que hunde sus raíces en la administración colonial que incluía a la rama eclesial como propia. Así, todo el periodo que va de los años 1940-1995 se caracterizó por una relativa independencia en la administración interna de los pueblos, aunque también introdujo cambios que aún pueden ser visibles sutilmente.

No obstante, nos parece conveniente privilegiar una interpretación propiamente política y estratégica de la coexistencia de dos legalidades (la de las comunidades y la del Estado). Esta coexistencia es el fruto de una transacción política: las comunidades necesitan, para guardar su margen de autonomía, que sus autoridades sean legalmente reconocidas; por otra parte, el Estado-PRI requiere de una legitimación popular y le conviene, sobre todo, evitar la inestabilidad política que provocaría si no respetara la costumbre de más de 400 municipios. Por ello los dota de la legalidad necesaria acreditando a sus autoridades, sin mayor formalismo legal. Sin embargo, al tolerar lo que es ilegal (las comunidades deberían elegir a sus autoridades a través de planillas presentadas por partidos debidamente registrados ante la autoridad electoral), el Estado les hace un favor, que ellas retribuyen dando muestras de una lealtad a toda prueba al partido oficial. He aquí la quintaesencia del clientelismo concebido como una “estrategia del intercambio, en que lo donado, la ayuda, el favor, el servicio prestado, son el medio para convertirse en deudores, en acreedores”, no solamente porque el Estado da recursos materiales a las comunidades a cambio de su voto, sino porque manipula la aplicación de la ley en su favor. El que el Estado tolere una realidad que contradice el discurso oficial acerca de la integración de los indios a la civilización y a la modernidad, es perfectamente comprensible desde este ángulo. Es el resultado de un cálculo estratégico de parte de Estado y comunidades. (Recondo 2007, 80)

De tal forma que si se analiza esta realidad contractual, hay que pensar que se trata de un cúmulo de hechos precedentes que tienen su versión más directa en la época posterior a la Revolución, tomando un rumbo más encausado con el proyecto cardenista. Esta clave de

³⁶ Datos oficiales del Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO, 2018).

lectura puede esclarecer elementos de las formas de gobernanza actuales y sus implicaciones en la articulación entre el derecho consuetudinario y el republicano, por un lado, y entre el ceremonial y la práctica de los alabanceros, por otro.

Si vemos de cerca la división actual, dentro de la zona metropolitana de Oaxaca, siete de los municipios que se rigen por partidos políticos se ubican en el corazón de la ciudad: Oaxaca de Juárez, San Jacinto Amilpas, Santa Cruz Amilpas, Santa Cruz Xoxocotlán, Santa Lucía del Camino, Villa de Zaachila y Cuilapam de Guerrero. Mientras que los restantes dieciséis, considerados parte de la misma zona metropolitana, aunque gobernados por derecho consuetudinario, se trata de comunidades más alejadas al casco urbano³⁷ –con la excepción de San Sebastián Tutla, San Antonio de la Cal y San Agustín de las Juntas–. Es decir, el cinturón que se crea alrededor del núcleo de la capital es el botín de los partidos políticos, pues a partir de ellos se va ejerciendo una política concéntrica. Esto está también vinculado con el proceso de urbanización paulatino que se da en la periferia de la ciudad, donde los discursos de "representatividad" son uno de los estandartes para la inserción del sistema partidario³⁸.

Esto es particularmente significativo en los municipios que se encuentran en la conurbación de la ciudad de Oaxaca. Se caracterizan por una fuerte estratificación social y un desplazamiento de las actividades agrícolas por las del sector secundario o terciario; poblaciones *alógenas* (los llamados "avecindados") comparten el territorio municipal con los "originarios" y pretenden defender sus propios intereses exigiendo una participación en la administración municipal; los marcadores de la identidad indígena y comunitaria (lengua, sistema de cargos, respeto de los ancianos, etc.) tienden a desaparecer; el grupo político dominante se divide en facciones rivales que entran en abierta competencia por el control del poder municipal; las campañas para las elecciones supramunicipales tienen impacto directo en la sociedad local por la proximidad de la capital y la circulación constante de la información y de las personas entre la comunidad y el exterior (cuya frontera con el interior prácticamente ha desaparecido). En todos estos casos, las facciones en competencia por el poder local conforman planillas cuyo registro buscan, ya sea de forma independiente o por la vía de un partido. El antiguo grupo dominante recurre generalmente a la costumbre para impedir que sus adversarios registren su planilla y entren en la competencia electoral en un plano de igualdad. (Recondo 2007, 267)

³⁷ Ánimas Trujano, San Sebastián Tutla, San Agustín de las Juntas, San Agustín Yatareni, San Andrés Huayápam, San Antonio de la Cal, San Bartolo Coyotepec, San Lorenzo Cacaotepec, San Pablo Etla, San Pedro Ixtlahuaca, San Raymundo Jalpan, Santa María Atzompa, Santa María Coyotepec, Santa María del Tule, Santo Domingo Tomaltepec y Tlaxiact de Cabrera.

³⁸ Para un estudio etnográfico y sociológico detallado sobre la ciudad ver *Ciudadanías en conflicto. Políticas del reconocimiento, expresiones y discurso en una zona urbana* (J. Hernández 2010).

Lo mismo se puede decir de ciertos puntos clave de los tres valles, pues hay una identidad entre los partidos y las grandes poblaciones que, además, han sido las cabeceras de distrito – a veces desde tiempos coloniales– o tienen una importancia económica regional: San Pablo Huitzo, Villa de Etla, Ocotlán de Morelos, Zimatlán de Álvarez, Ejutla de Crespo, Miahuatlán, Tlacolula de Matamoros y Villa de Mitla. Sin embargo, existe un conjunto de poblados pequeños que se encuentran en zonas rurales mismos han optado por el sistema partidario, los cuales se concentran en el Valle Grande: Ciénaga de Zimatlán, Asunción, Magdalena Ocotlán, San Antonino Castillo Velasco, San Baltazar Chichicapan, Santa Ana Zegache, Santa Gertrudis, Trinidad Zaachila, San Agustín Amatengo (Ejutla); y otros en el Valle de Etla: San Andrés Zautla, Santiago Suchilquitongo y Soledad Etla. Estas últimas son un enigma para esta investigación pues desconozco las razones que se esconden detrás de una tendencia muy marcada en todo el estado. Fuera de Mitla y la cabecera de distrito, lo importante a destacar en este punto es que absolutamente todo el Valle de Tlacolula coincide con el derecho consuetudinario.

Otros municipios, más rurales e indígenas, viven situaciones semejantes. Las facciones rivales buscan el apoyo de un partido político, o bien se cobijan en las costumbres, según sus intereses y según las oportunidades que se les ofrecen. Tras las elecciones es común que cada grupo constituya su propio ayuntamiento, “comunitario” para unos (reminiscencia de los antiguos “ayuntamientos populares”), y “constitucional” para otros (cuando reciben el reconocimiento oficial del gobierno). En todos estos casos la frontera entre costumbre y partidos es ambigua y fluctúa según las relaciones de fuerza y de las estrategias políticas de los grupos locales. (Recondo 2007, 267-268)

A pesar del desconocimiento etnográfico sobre la heterogeneidad en términos de la representatividad contemporánea, algunos datos de mi trabajo de campo pueden ayudar a esclarecer elementos de la organización ceremonial para, con esto, comprender el canto. Un hecho generalizado que indica y propicia cambio social, pero que también esconde conflicto, es la asignación de salarios a cargos del cabildo municipal –tanto partidista como local–, introducidos por instancias estatales. Esto tienen que ver con la transformación del trabajo colectivo en asalariado, la apertura cada vez mayor a la economía del libre mercado y el crecimiento demográfico, pero al mismo tiempo con la inconformidad e inestabilidad política propiciada por las facciones protestantes y otras denominaciones. Ambos hechos combinados han transformando las formas de gobierno, el sistema de mayordomías o festivo, así como la práctica del alabancero. La proliferación de religiones es cada vez más importante

en tanto impacta de manera directa en las formas de gobierno, esto crea problemas de tipo religioso, pues dichos grupos se oponen al costeo obligatorio de la fiesta popular, a los rituales de paso, ceremonias cívicas e inclusive al tequio (Marroquín 1995, 91-100). A tal grado impacta, que ha hecho que alabanceros abandonen su práctica por conversión a nuevas religiones, como un caso que me tocó observar cercanamente en Tlalixtac de Cabrera. Asimismo, la gratuidad no tiene sentido, frecuentemente, en una economía cada vez más imbuida por el capitalismo moderno individualizante, en el entendido de que su práctica en condiciones tradicionalistas se rige por una lógica de reciprocidades. Es decir, el hecho de que los cargos municipales reciban un salario introduce un sustancial cambio en la relación entre el ceremonial y lo civil que trastoca, en ocasiones, la economía simbólica y, por tanto, la práctica de los rezanderos. Esta complejidad viene a ser estocada por un conflicto religioso cada vez más agudo en todo el estado³⁹.

En Asunción Ocotlán, comunidad rural regida por partidos en el Valle Grande, me tocó vivir la única mala experiencia en todo mi trabajo de campo. Después de haberme entrevistado con los dos rezadores del pueblo, acordé asistir a un Viacrucis durante la Cuaresma de 2018 pues una de ellas, la señora Enriqueta Luis Amada, iba a dirigirlo. Cuando llegó aquel momento y a pesar de que fui un día antes con la rezadora para reiterar mi asistencia, no logré que el encargado del ritual me permitiera registrar, a tal grado llegó la situación de tensión que me pidieron me retirara del pueblo antes de comenzar el ritual. La razón hasta ahora es desconocida para mí, tal vez me identificaron como miembro de algún medio de comunicación, o me sintieron como alguna amenaza. Sin embargo, en las tres visitas que hice a Asunción me pude percatar que el sistema partidario era el centro de una disputa

³⁹ Como bien señala Hilario Topete (2014), en algunas regiones de Oaxaca, como la sierra mixe, los sistemas de cargos se han adaptado de diferente manera frente al pluripartidismo contemporáneo. No obstante, reconoce que una estrategia frecuente ante las diferentes formas que introducen el Estado y los partidos para el control de los municipios, como la asignación salarial, ha sido la de encauzar las modificaciones respecto del derecho consuetudinario. Así, por ejemplo, muestra cómo en Tlahuitoltepec se ha convertido el puesto político en cargo comunitario, al tiempo que el salario que reciben los miembros del ayuntamiento es canalizado para uso de la comunidad, particularmente en el sistema de la fiesta o para otros menesteres. Este tipo de fenómenos los pude llegar a registrar en el Valle, como es el caso descrito más adelante de San Andrés Zautla, sin embargo, el punto central de esta disertación, la del vínculo entre lo político, lo económico, la fiesta y el canto de los alabanceros, no es claro en esta etapa del pluripartidismo para mí. Puedo adelantar que, probablemente, en otras expresiones musicales y performáticas que conforman la fiesta se puede ver más clara la relación entre los cambios políticos de las últimas décadas y la estetización de la vida social (v.g. Los conciertos-bailes de música grupera, banda nortea y otros artistas, los jaripeos u otros eventos culturales patrocinados por los ayuntamientos).

entre pobladores, pues un panorama desolador azotaba a la pequeña comunidad del Valle de Ocotlán. El palacio municipal se encontraba desierto, la iglesia cerrada, lo mismo que las calles, dando una impresión de pueblo fantasma. Un dato que adereza esta situación es que los vidrios de todo el ayuntamiento estaban rotos pues, me comentó un poblador, el bando contrario del momento había apedreado como escarmiento el edificio de las autoridades civiles.

Estos hechos, que sin duda crean una inestabilidad social, pueden estar vinculados con algunos elementos de la práctica de los rezadores. En la única entrevista que pude sostener con el rezador Pedro Díaz de Asunción –pues salió una larga temporada a visitar a su hijo migrante en EE.UU.– pude escuchar, sin permitirme grabar, varios tonos de diferentes alabanzas (*Santo, Ayudemos, Almas, A la Santa Cruz, A San Pedro y Alabanza a San Jerónimo*) comprobando que se trataba de variantes nuevas, lo mismo sucedió con la rezadora Enriqueta⁴⁰. Asimismo, ambos estaban vinculados con un grupo eclesial moderno muy importante, la congregación de la Adoración Nocturna Mexicana, siendo el presidente en esa época el señor Pedro. Varios de los cantos son utilizados indistintamente en el ciclo anual del pueblo como en las celebraciones particulares de dicha organización, es decir hay una identidad o continuidad músico-ritual entre ambas. Las letras de los cantos estaban en unas fotocopias redactadas a computadora, esto contrasta con la práctica de muchos otros alabanceros quienes mantienen su repertorio escrito a mano o en manuales impresos de distintos tiempos. Parece ser que este pueblo sufrió la lucha de facciones contrapuesta a través del sistema partidista, lo que desarticuló el proyecto corporado de socialidad modificando un ceremonial de origen más antiguo –si lo había–.

En contraste con lo dicho, en Teotitlán del Valle (Tlacolula) pude fotografiar parte de una compilación de novenarios y rezos impresos durante todo el siglo XX, una de ellas al Cristo de Esquipulas de la década de los 40, versión reimpresa de una de 1830 del presbítero Miguel Muñoz en Guatemala⁴¹ (foto 1). Lo mismo me sucedió en San Juan Teitipac, Tlacolula, con el rezador Alfonso Crescenciano Lorenzo Núñez †, alias Tío Poncho, quien mantenía una colección copiosa de alabanzas de la imprenta oaxaqueña *El Incendio* que editaba desde la

⁴⁰ Díaz, Pedro y Enriqueta Luis Amada, 2018, Febrero 9, Asunción, Ocotlán, Oaxaca [Comunicación personal].

⁴¹ Ruíz Martínez, Manuel, 2017, Abril 6, Teotitlán del Valle, Tlacolula, Oaxaca [Comunicación personal].

primera década del siglo XX. O los rezadores de San Lucas Quiaviní y San Mateo Macuilxóchitl quienes en el ciclo pasional (Cuaresma-Semana Santa) desempolvan sus versiones antiguas para lucirlas en el ritual. Es decir, no solamente mantienen estas informaciones sino que son archivos vivos en tanto los siguen utilizando en su práctica, a veces hasta los originales, esto contrasta con otros rezadores los cuales poseen algunos documentos pero no la tradición de canto del pueblo.

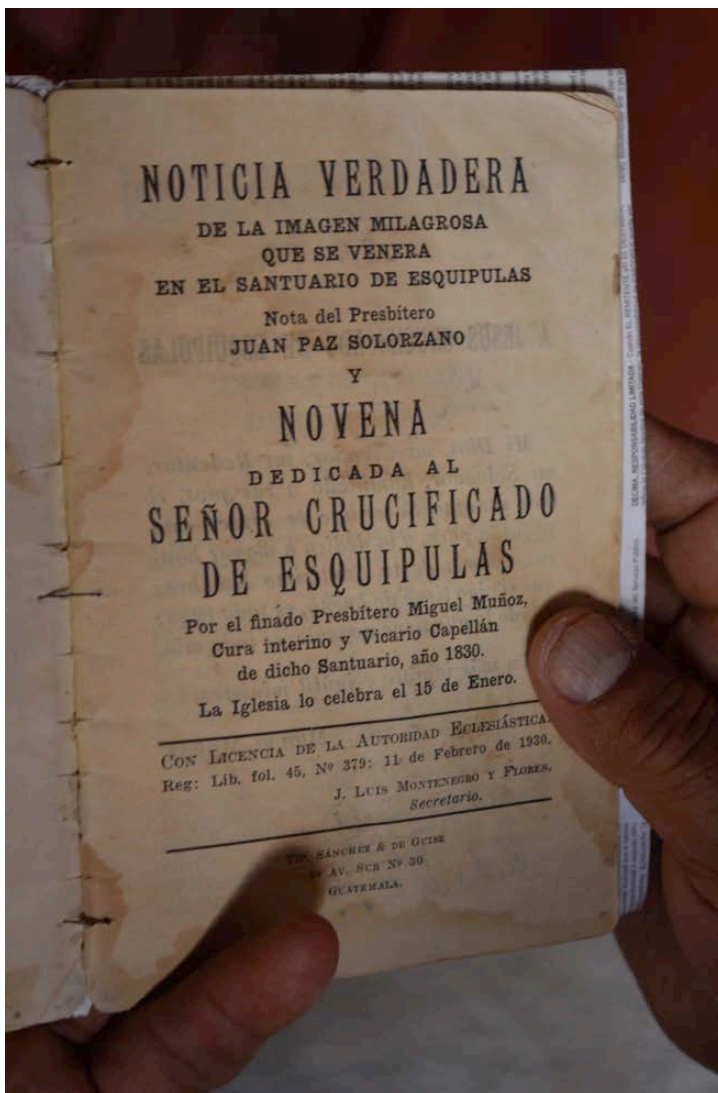


Foto 1. Novena al Cristo de Esquipulas, propiedad del rezador Manuel Ruíz Martínez. Teotitlán del Valle, Tlacolula, 6 de abril de 2017⁴².

⁴² Todas las fotografías del trabajo son de mi autoría, a excepción de aquellas donde se indiquen los créditos correspondientes.

Un caso emblemático es el de Roberto Santiago, rezandero de Guadalupe Etla, este señor de 69 años conserva una de las más amplias colecciones de documentos de *El Incendio* y otros que haya visto, heredado de otro alabancero. Sin embargo, dejó de rezar por falta de respuesta en el pueblo, ya que las catequistas empezaron a ocupar el lugar de los rezanderos que dirigió por treinta años, esa determinación la tomó pues, en sus palabras:

Me dejaron sólo, las personas ya no me contestaron. Cantaba y, ve que hay cantos y luego la contestación de la gente, entonces ya no. Veo que ya no quieren estos cantos, mejor me retiro, los dejo. [...] Antes, inclusive había unas comadres que, si tantito no se apuraba uno, nos ganaban, de veras. Iba uno en los cantos y a veces sobresalían, se los sabían de memoria los cantos y el rezo del Rosario. [...] Ahora las catequistas, son mujeres, **no me pueden acompañar a mí ni yo a ellas porque es un tono diferente.** (Santiago Osorio, Roberto, 2018, Julio 9, Guadalupe, Etla, Oaxaca) [Comunicación personal]

Esta situación se combinó con su condición de migrante por trabajo, lo que hizo que abandonara el canto de manera definitiva en 2010, año en que hizo su último rezo con el único compañero vivo de su grupo de rezanderos del pasado. Hoy en día todavía realiza tapetes⁴³ de Levantada de Cruz, pues le reditúa en ocasiones más que dedicarse a la agricultura, de hecho ésta fue una de sus principales razones para migrar. La documentación que posee se encuentra en proceso de convertirse en un archivo muerto, ya que los tonos de su pueblo nadie más los sabe, en realidad, para el momento en que lo recibió había cantos y otros elementos rituales que él mismo no pudo heredar.

En las comunidades San Andrés Zautla, Huitzo, Suchulquitongo y Soledad (partidos políticos) del Valle de Etla pude entrevistarme con algunos otros rezadores, evidenciando que tanto su práctica ritual como musical correspondían con variantes muy recientes. El alabancero Hildeberto Mendoza Mendoza⁴⁴ de Zautla me relató que cuando era joven existía una práctica más rica en cuanto al ceremonial, recordó que durante los Rosarios de Aurora se cantaban las oraciones del *Ave María* y el *Padre Nuestro* y los *Misterios del Rosario*. Me logró entonar una variante antigua de la *Alabanza a la Virgen de la Soledad* que exclusivamente emplea en Semana Santa, precisando que anteriormente la intercalaba con la banda, pues hoy en día las nuevas generaciones de músicos no la saben. Por el contrario, me afirmó que los

⁴³ En todo el Valle de Oaxaca se realiza un tipo de arte popular que consiste en esculpir imágenes religiosas en el piso con arena, aserrín, cal, pintura y diamantina, entre otros materiales, encima de una cruz de cal que simboliza el cuerpo espiritual del difunto para las Levantadas de Cruz.

⁴⁴ Mendoza Mendoza, Hildeberto, 2018, Julio, 4, San Andrés Zautla, Etla, Oaxaca [Comunicación personal].

‘cantos de iglesia’ –sinónimo de nuevos– son muy populares tanto en las mayordomías como en los difuntos, esto último es una realidad que apareció en básicamente todo el Valle de Etla de manera muy contundente. Para matizar, en este pueblo observé una de las estrategias de adaptación más creativas y audaces para seguir sosteniendo el ceremonial; a falta de voluntarios para cubrir los gastos de la Cofradía del Dulce Nombre –pues éstos implican un altísimo gasto en dinero y/o especie– se determinó que las autoridades municipales de 2017 ocuparan sus cargos internos (v.g. El presidente municipal fungió como su alcalde⁴⁵) destinando recursos del ayuntamiento para costear la fiesta. Esta práctica la he observado de manera similar en otros pueblos, lo que muestra la misma tolerancia estratégica que ha empleado el Estado para con los pueblos indígenas ya que, en teoría, una celebración religiosa no podría ser costeadada con dinero del gobierno.

Otro caso interesante es el de San Sebastián Tutla, una comunidad de la zona metropolitana que se rige por Usos y Costumbres, donde el rezandero que hace la práctica más vieja, según el pueblo, corresponde con cantos y rezos que aprendió en la iglesia hace unos pocos años. Su práctica, como muchas de la zona metropolitana, suele ser requerida para difuntos y mayordomías de pueblos circunvecinos, como Santa Lucía del Camino, Santa Cruz Amilpas, Xochimilco, el Rosario, Centro de la ciudad, entre otras. Sin embargo, algunos otros elementos muestran un tradicionalismo que recuerda las estructuras de un sistema de cargos político-religiosos de forma decantada. Por ejemplo, en el pueblo existe la Cofradía del Rosario la cual conserva una estructura jerárquica de tipo colonial que es nombrada año con año por la autoridad municipal. El estandarte de esta corporación religiosa puede ser pedida para que ‘visite’ el cuerpo de los hermanos o cofrades fallecidos, con permiso del municipio. La corporación pía le pide a los rezadores que cumplan con el ritual de los nueve días hasta la Levantada de Cruz, operando como intercesora entre la comunidad y el sistema de cargos.

La autoridad nombra, aquí nombra, el alcalde municipal por un año a las personas que van a estar como Hermandad del Rosario [...] nosotros como poblaciones somos cofradías del Santísimo Rosario, ya completo es Hermandad del Santísimo Rosario. Nosotros como cofradía, nuestra obligación es la siguiente: si hay un difunto y piden el relicario, con mucho gusto, el que en su momento está nombrado, agarra y recoge a sus compañeros y le avisa. Lleva su rezador y le dice, me haces el favor de hacer el Rosario porque va a entrar la hermandad, la hermandad va a entrar a las 9.30-10p.m. Vamos, ya rezamos [...] se les dice que a petición de ellos llegó el relicario y que va

⁴⁵ Cargo más alto dentro de la cofradía que equivale a mayordomo de la nomenclatura colonial.

a estar acompañándolos para los nueve días. [...] (Sebastián Zárate, Pablo, 2018, Julio, 8, San Sebastián Tutla, Centro, Oaxaca) [Comunicación personal]

Dicha cofradía hace parte de una Hermandad o Archicofradía del Rosario que tiene su sede en el Centro de Oaxaca, la cual funciona como una filiación jerárquica entre pueblos por su antigüedad. Una de las responsabilidades de cada cofradía que la conforma es participar, por invitación, con el estandarte que representa a cada comunidad en los actos ceremoniales de cada pueblo, generalmente las fiestas patronales (economía simbólica de reciprocidad). En los actos donde participa la Archicofradía del Rosario se juntan una cantidad grandísima de estandartes, de todos tamaños, que hacen de ésta una experiencia muy impresionante por su belleza estética.



**Foto 2 Procesión de San Miguel con estandartes de la Archicofradía del Rosario.
Fiesta patronal de Tlalixtac de Cabrera, 30 de septiembre de 2017.**

Por el contrario, Tlalixtac de Cabrera –comunidad contigua a la zona metropolitana regida por Usos y Costumbres– mantiene una compleja ritualidad, aunque en algunas fiestas como la Semana Santa se mixtura entre formas del pasado y más recientes. Hay que decir que ésta

ha sido impulsada como una estrategia turística en todo el Valle, lo que hace que se combinen estratos superpuestos anteriores con mucho más actuales. Uno de estos últimos proviene de la emulación de la Semana Santa actuada o representada con actores, la cual tiene su modelo canónico en el de Iztapalapa en la Ciudad de México. Son contrastantes los actos de Viernes Santo, donde se hace dicha representación, con los de Jueves Santo, en los cuales solamente el sistema de cargos y la comunidad participa. En el acto del Encuentro, la Crucifixión y otros de Viernes hay una romería impulsada como estrategia turística, mientras que en los de Jueves se reproducen formas rituales con características coloniales. En ambos días un grupo de alabanceros que cultiva un estilo de canto con muchas variantes antiguas, la Hermandad, transita indistintamente entre los nuevos rituales y los más antiguos.

En una etnografía contemporánea, Jorge Hernández Díaz (2010, 88-94) describe los requisitos y funcionamiento de las autoridades municipales, religiosas y agrarias de Santa María del Tule, permitiendo ver lo complejo de una comunidad del Valle de Tlacolula, aunque muy pegada a la zona metropolitana regida por Usos y Costumbres. Enumera una lista de características ideales para ser elegible dentro del cabildo:

Para ser elegible, una persona debe reunir ciertos requisitos, entre los que destacan:

- Que la persona propuesta haya nacido (*sea originaria*) en el municipio de Santa María del Tule.
- Que la comunidad lo considere una persona con *buenas costumbres*.
- Haber cumplido con otros cargos anteriores y haberlos cumplido correctamente.
- Que la localidad le considere una persona honesta.
- Que no tenga antecedentes penales. (J. Hernández 2010, 89)

Una de la características para ser elegido es el haber cumplido con ciertos cargos menores, así como el tener cualidades morales, entre las que destaca el «conocimiento de la comunidad». Dichos cargos siguen siendo la articulación cívico-religiosa, comenzando a los 18 y concluyendo alrededor de los 65, lo que otorga, idealmente, ciudadanía⁴⁶. Todos se

⁴⁶ «Aquí iniciamos, según nuestros usos y costumbres [...] a dar servicio nosotros a partir de los 18 años como policías —o hay quienes les llaman topiles del pueblo—, eso tiene un promedio de duración de 4 años; un año se da servicio, se descansa otro año, vuelve a ser elegido al otro año en cualquiera de las tres compañías de policía que se forman en la población y ya de ahí termina de policía y luego pasa a ser teniente, pero pues ya el

cumplen de manera gratuita a excepción del presidente, tesorero y síndico quienes reciben una dieta salarial. Existe un orden jerárquico que pronostica un ascenso social paralelo, pues quien «ha financiado una mayordomía, se ha desempeñado como presidente municipal o ha encabezado alguna de las hermandades más importantes obtiene prestigio» (2010, 91). El sistema de cargos está distribuido en tres instituciones: las autoridades civiles, las agrarias (comunales y ejidales) y las religiosas. Sin embargo, transcribe una serie de testimonios que muestran que los cargos pueden ser utilizados para crear una guerra interna o conseguir una posición aventaja, pues reconoce hay un juego de intereses políticos, aunque también un cumplimiento genuino en muchos casos.

[...] el requisito fundamental para que una persona sea nombrada en algún cargo es que la gente lo tenga en un concepto bueno, o sea, que la gente lo considere apto, aunque aquí de repente se maneja una idea media... divertida porque la gente dice que: *Lo nombra para fregarlo*; sí, o sea que dice: Vamos a nombrar a éste para fregarlo, es curioso... muy curioso.» (J. Hernández 2010, 92)

El investigador no da detalles sobre el funcionamiento del ceremonial, sin embargo muestra que en Santa María del Tule existe una pugna similar a la que sucede en Huayápam⁴⁷ o San Antonio de la Cal. En estos pueblos hay un sector de la población que no participa de la vida corporada en el sentido clásico, pues se trata de avecindados quienes no mantienen una filiación generacional, o porque simplemente no comparten la cultura del pueblo, ya que no se sienten identificados con este modo de vida. Lo mismo sucede con el crecimiento de denominaciones religiosas diferentes del catolicismo, lo cual introduce variaciones y/o problemas al interior del sistema de cargos político-religiosos. Así, hoy en día en estos pueblos hay una facción tradicionalista que cultiva el ceremonial, aunque cada vez hay más formas para poder evitar los cargos religiosos como alternativa para quienes lo decidan. Es decir, la supuesta alternancia no existe como tal, sino como una vía que, sin embargo, sigue siendo cultivada o deseada por una mayoría. Esto esconde las negociaciones que se dan

hecho de que ya hayas cumplido tus cuatro años que según [...] son los establecidos ¿no? por la autoridad municipal. Ya de ahí puedes ser elegible, si es padre de familia, por ejemplo, ya puede ser elegido para el jardín de niños, si es que tiene hijos en el jardín de niños, a la primaria, de ahí lo pueden llamar para cargos en la iglesia como puede ser topil, puede ser tititlaque, todo eso, y ya de ahí a diferentes comités a los que los nombren (Presidente del Comité de Alumbrado Público. Rigoberto Raymundo Santiago. 23-07-09. Cabecera municipal de Santa María del Tule)» (J. Hernández 2010, 92).

⁴⁷ Ver más adelante el caso de San Andrés Huayápam, una comunidad conurbada a la ciudad de Oaxaca que tiene un grupo de alabanceros, la Hermandad –igual que Tlaxiactac–, que siguen cantando muchas variantes antiguas.

detrás de los discursos tradicionalistas, pues en poblaciones complejas la legitimidad no opera ya mediante un sistema de creencias arraigado en la costumbre y su estricto cumplimiento.

En San Antonio de la Cal el discurso indica que la jerarquía religiosa es central en la estructura de gobierno, según el autor el ceremonial es muy estricto, al igual que los cargos internos de la iglesia, los que son respetados por toda la población. Reconoce que es en «las fiestas, las actividades religiosas, los retiros espirituales, los rezos, las mayordomías, la Levantada de cruz, los entierros, entre otras ceremonias, es donde se fortalecen y actualizan las alianzas parentales, ya sea biológicas o rituales» (J. Hernández 2010, 123). Sin embargo, afirma que los avecindados a pesar de tener la posibilidad de participar de éste rehúyen por el gasto, pues no se reconocen como miembros de la colectividad que implica la comunión con el sistema de los santos. Es decir, existe una pugna ciudadana que se disputa a través de la fiesta pues, en este caso, la exclusión opera como una forma explícita de hacer política

En San Antonio de la Cal, los miembros del cabildo reciben honorarios o dieta por sus servicios, una labor que anteriormente se desempeñaba sin retribución alguna. En estos casos, las participaciones federales son un arma de doble filo por un lado abren la oportunidad para fortalecer la autonomía municipal, pero por otro han contribuido a fomentar las prácticas que han pervertido al sistema de normas consuetudinarias. El voto ahora es condicionado para acceder al cabildo municipal la movilización de algunos sectores de la población está orientada a mantener un control directo del presupuesto que proporciona la Federación y la designación de los cargos es motivo de disputas entre las facciones (partidistas o no) al interior de la comunidad, con la cual ambas fomentan o mantienen prácticas clientelares y paternalistas, tan idiosincráticas del sistema político mexicano. Así pues, las prácticas tradicionales ceden espacios a formas de organización de competencia partidista. No obstante, las normas que se supone mantenían el antiguo orden, y eran resultado de la jerarquía de prácticas culturales, no han cambiado y, en las nuevas circunstancias, son un referente que da cobertura a prácticas excluyentes, especialmente visibles en un ámbito urbano. Situación que, con argumentos culturales, confronta políticamente a grupos que residen en la misma unidad administrativa, como se describe en los siguientes dos capítulos. (J. Hernández 2010, 125)

Estos breves ejemplos intentan mostrar cómo la mezcla entre lo tres tipos ideales de comunidad, a la luz del derecho contractual, se vinculan de una forma compleja en tanto cada comunidad le imprime un sentido a las tendencias sociales y culturales impuestas por el Estado. Así, lo que se puede argumentar en este punto es que el hecho de que un pueblo opte por el derecho consuetudinario no es condición de una articulación entre la esfera política y religiosa en el sentido clásico del sistema de cargos. Por el contrario, optar y mantener este régimen normativo está vinculado con una estrategia de ejercer poder muy compleja, que se reproduce y permea desde los partidos políticos nacionales, pasando por los oaxaqueños,

hasta el núcleo más pequeño que es el municipio, en donde se disputa el poder y el prestigio –y el dinero– al interior de la comunidad campesina creando, frecuentemente, conflictos internos graves. De tal manera que el hecho de autogobernarse por esta forma de derecho consuetudinario no implica que sean comunidades tradicionalistas, pues el conflicto desarticula de primera mano el proyecto corporado que es el sistema de cargos político-religiosos o, en su defecto, su obligatoriedad o deseabilidad.

Igualmente, hay una tendencia que apunta a la desarticulación del sistema de cargos religiosos en aquellos municipios que están gobernados por partidos políticos, en el entendido de que la esfera civil está completamente secularizada o en vías de suceder. A *grosso modo*, se puede decir que este fenómeno se presenta donde la población tiende a la urbanización y donde la base de la economía principal dejó de consistir en el cultivo para la subsistencia. Por el contrario, la transformación económica, producto de la inclusión de estos pueblos al capitalismo de la sociedad mayor que las contiene, ha hecho que se dediquen al sector secundario y terciario, aunque hay tendencias subregionales. Este hecho se cumple en comunidades rurales también, aunque falta una indagación más a profundidad pues, como se vio, en un caso como Asunción (Ocotlán) se cumple esta tendencia, mientras que San Andrés Zautla (Etla) puede ser considerado un pueblo donde la esfera civil aún se articula fuertemente con la religiosa. Como se ha mencionado, fenómenos que coadyuvan a agudizar la crisis de los sistemas de cargos son la privatización de las tierras comunales y ejidales, la migración y la proliferación del protestantismo y otras denominaciones. Enrique Marroquín (2007, 187-190) muestra, con una amplia gama de ejemplos, cómo en Oaxaca la política se ha imbricado con la religión de diferentes maneras fuera del esquema clásico del sistema de cargos e, inclusive, a pesar y/o a través de éste. Un caso emblemático es el relato de Tlacolula, uno de los pueblos más grandes del Valle, donde la fiesta patronal, su ceremonial y el Señor de la Capilla fueron objeto de proselitismo partidista para las elecciones al final de la década 80 del siglo XX.

LA ECONOMÍA DEL CANTO Y OTROS FACTORES

Para complejizar más el análisis social de los alabanceros y entender la división que aparece entre el canto antiguo y el nuevo, ayudará agregar una capa más a los tipos ideales y el derecho contractual: el económico. Una mirada a la producción agrícola del Valle permite entender algunas particularidades de las diferentes subregiones que la conforman. Para esto se partirá de una tipología esbozada por los geógrafos Luis Fuentes y Rubén López (1979), aunque actualizada con datos del último censo del INEGI (2010), ya que las condiciones que describieron ayudan a pensar el presente, teniendo un punto de referencia temporal importante, la crisis de los setenta. Esto se puede complementar con estudios demográficos y urbanos de Oaxaca (Bailón 1982, Murphy, Winter y Morris 1994), económicos de corte etnográfico (Piñón 1982), socioeconómicos del Valle de Tlacolula (Espinosa y Reyes 2015) y migratorios (Orneals 1982, Vásquez 1982).

La economía regional del Valle de Oaxaca se caracteriza por tener un sistema de mercados o plazas⁴⁸ que opera de forma concéntrica, donde los tres valles abastecen a la zona metropolitana al tiempo que, entre ellos, establecen varios tipos de relaciones económico-sociales (Diskin 1989 [1975]). Dicho sistema conforma un mercado más amplio que lo conecta con el nacional y con todas las regiones del estado: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Sur, Sierra Norte y Valle. A pesar de la creciente industrialización del país y del establecimiento de un sistema neoliberal más agudo cada día, una gran parte del estado se ha mantenido en una especie de periferia, o economía local, que intenta siempre adaptarse a esta inclinación nacional –mucho de ello por el condicionamiento geográfico natural–. La base de esta adaptación local es la economía de autoconsumo, la cual se ha practicado desde tiempos inmemoriales, aunque cada día se encuentra más amenazada. Es decir, Oaxaca sigue siendo predominantemente agrícola por encima de todos los cambios económicos históricos y contemporáneos. El Valle no es la excepción a esto, aunque presenta ciertas características particulares que, como se intenta mostrar, tienen efecto en la reproducción política de los pueblos y sus formas culturales. En la década de los setenta:

⁴⁸ La plaza es un tianguis que se establece a lo largo y ancho de un pueblo donde convergen productores y consumidores de todas partes, se ubica en lugares estratégicos desde tiempos coloniales, teniendo cada una un día en específico el cual se mantiene hasta la actualidad tal cual lo describió Diskin.

En el valle, sin considerar al ex distrito Centro en el cual son predominantes las actividades terciarias, a las que se dedica 49.3% de su población trabajadora, las **actividades agropecuarias** absorben al **76.7%** de la **población económicamente activa**, el 9.8% se ocupa en actividades secundarias, el 7.3% se dedica a actividades terciarias y el 6.2% restante se ubica en actividades insuficientemente especificadas. [...] La situación de poca actividad industrial en el interior del valle se refleja en el comportamiento de sus ex distritos en los cuales, durante 1950-1960, aumenta el **porcentaje de población en industria**, en cuatro de ellos, y en los cuatro restantes disminuye, destacando con una **tasa de crecimiento de 5.3%** anual el ex distrito de **Etla** y sobresaliendo en la reducción de su población trabajadora Zimatlán, con una tasa anual de 5.7%; en el decenio siguiente solamente tres ex distritos registran aumentos en la ocupación industrial, con tasas que fluctúan entre 0.4% y 2.4% anual, mientras los cinco ex distritos restantes reducen su proporción con tasas entre 0.5% y 5.1%. [...] Cabe mencionar que el ex distrito Centro significa más de la mitad de la población del valle, trabajando en este sector (secundario) en 1970. (Fuentes y López 1979, 214-215) [Las **negritas** son mías]

Para el 2010, considerando solamente los distritos de Etla, Zaachila, Ocotlán, Zimatlán y Tlacolula, con una población económicamente activa de 153,198 habitantes, el sector primario en los tres valles representaba el 28.5 %, el secundario 26.2%, el terciario 29.2% y el comercio 15.02%. A pesar de esta relativa homogeneización, el Valle de Etla presentaba el número más bajo en el primario (17.96%) y el mayor en tercerización (40.27%), manteniéndose esta tendencia desde los setenta (ver tablas 1, 2 y 3).

La ciudad de Oaxaca, al igual muchas urbes mexicanas, está conformada por migrantes de muy heterogéneas procedencias, para la década de los noventa de los inmigrantes regionales del Valle concentraba mayoritariamente a los de Etla y Ocotlán-Zimatlán, siendo Tlacolula un caso notablemente muchísimo menor. La migración internacional es un fenómeno generalizado del estado, aunque el Valle de Tlacolula se diferenciaba también de Etla y Ocotlán pues era el más alto de toda la región.

Lo que hemos querido mostrar en la primera parte de este trabajo es que los valles de Oaxaca y su *hinterland* constituyen una región urbana enfocada a la ciudad de Oaxaca. Al mismo tiempo, vemos que a través de la migración y otras relaciones económicas existe una relación directa entre las capitales de distrito (Tlacolula, Etla y Ocotlán), el sistema urbano nacional y la economía mundial. (Murphy, Winter y Morris 1994, 376)

Valle	Población ocupada	Primario	Secundario	Comercio	Servicios	No especificado
Tlacolula	42,369	30.51 %	34.35 %	11.79 %	22.07 %	1.28 %
Etla	50,481	17.96 %	24.42 %	15.99 %	40.27 %	1.35 %
Ocotlán	24,462	30.96 %	29.76 %	15.13 %	23.38 %	0.76 %
Zaachila	16,064	23.58 %	23.34 %	17.98 %	34.57 %	0.52 %
Zimatlán	19,822	39.76 %	19.44 %	14.18 %	25.76 %	0.86 %
Grande⁴⁹	60,348	31.43 %	24.18 %	15.76 %	27.91 %	0.71 %
3 Valles⁵⁰	153,198	28.55 %	26.26 %	15.02 %	29.21 %	0.95 %
Centro Oaxaca	238,636	2.63 %	19.58 %	20.91 %	55.57 %	1.30 %

Tabla 1. Población ocupada y su distribución porcentual según sector de actividad económica. Elaboración propia con base en datos de INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Valle	Población total	Habla lengua indígena	Porcentaje
Tlacolula	110,190	62,848	57.04 %
Etla	127,700	16,599	13.00 %
Ocotlán	68,549	17,667	25.77 %
Zaachila	45,248	6,224	13.76 %
Zimatlán	53,076	6,897	12.99 %
Grande	166,873	30,788	18.45 %
3 Valles	404,763	110,235	27.23 %
Centro Oaxaca	521,400	48,853	9.37 %

Tabla 2. Población que habla lengua indígena en el Valle de Oaxaca. Elaboración propia con base en datos de INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Valle	Católicos	Otras denominaciones	Porcentaje
Tlacolula	101,904	15,128	14.85 %
Etla	115,506	20,285	17.56 %
Ocotlán	67,960	4,968	7.31 %
Zaachila	39,149	9,314	23.79 %
Zimatlán	49,999	6,289	12.58 %
Grande	157,108	20,571	13.09 %
3 Valles	374,518	55,984	14.94 %
Centro Oaxaca	442,339	116,747	26.39 %

Tabla 3. Religión en el Valle de Oaxaca. Elaboración propia con base en datos de INEGI, Censo de Población y Vivienda 2010.

Según proponen Luis Fuente y Rubén López (1979), la región del Valle se puede dividir en cinco grandes tipologías agrícolas a partir del estudio de diez características o variables: I. Población económicamente activa; II. Personas dedicadas a actividades agropecuarias; III. Población que habla alguna lengua indígena; IV. Superficie de labor; V. Variación del número de predios; VI. Número de predios mayores de 5 hectáreas; VII. Número de

⁴⁹ Los números del Valle Grande fueron calculados sumando las cifras de los distritos Zimatlán, Ocotlán y Zaachila.

⁵⁰ Los números de los tres valles fueron calculados sumando las cifras de todos los distritos, menos el Centro.

aprovechamientos superficiales; VIII. Fuerza de tracción: número de animales de trabajo; IX: Valor de la producción agrícola respecto de agrícola, pecuaria y forestal; X. Valor de la producción agrícola por unidad de producción. El análisis y combinación de cada variante da por resultado una taxonomía que corresponde con los cinco distritos que, de forma resumida y con las principales características de interés, aparece de la siguiente manera en los setenta (entre paréntesis datos de 2010)⁵¹:

- Tipo I – Centro Oaxaca: Población con menor actividad agropecuaria (2.63%); mayor secundarias (19.58%) y terciarias (55.57%); menor número de hablantes de lenguas indígenas (9.37%); presión demográfica sobre tierra de cultivo –para la habitación–.
- Tipo II – Etla: Área más baja de actividad agropecuaria (17.96%), después de Centro; porcentaje más bajo de predios mayores a 5 hectáreas; aprovechamiento hidráulico superficial con cuatro presas de almacenamiento, una derivadora, galería filtrante –única en todo el Valle–; valor de producción agrícola más bajo.
- Tipo III – Tlacolula y Zaachila: Tipo de mayor extensión; actividad agropecuaria de 77-80% (23.58%-30.51%); hablantes de lengua indígena 42% (35.4%), Tlacolula 65% (57.04%); extensión de labor 14%, en Tlacolula 7%; presión demográfica sobre suelos de labor (inseguridad en la tenencia de la tierra por problemas legales en la delimitación); Tlacolula decreció sus predios 40% de 1960 a 1970.
- Tipo IV – Ocotlán: Más de la mitad de la población habla lengua indígena (25.77%); superficie de labor 10%; fuerza de tracción animal 28 cabezas por c/100 ha., la más alta en todo el Valle.
- Tipo V – Zimatlán: Actividad agropecuaria 80% (39.76%); menor número de hablantes de lengua indígena 12% (12.9%) después de Centro; predios

⁵¹ Cuando no aparezca el dato actualizado de 2010 es por que se mantiene la tendencia y/o característica desde los setenta o no fue posible determinarlo.

mayores a 5 hectáreas más alto 34%; valor de producción agrícola más alto en toda la región. (Fuentes y López 1979, 243-244)

Como se vio en el rubro anterior, la zona metropolitana presenta tanto sistemas partidistas como normativos internos. Sin embargo, las características económicas de la ciudad de Oaxaca (tipo I) hace que la economía simbólica de reciprocidad de los pueblos originarios de su alrededor se debilite. En este contexto los rezanderos suelen mercantilizar su práctica, llegando al grado de especializarse en tareas que en el modo tradicional están mezcladas en la misma figura. Por ejemplo, hay personas que se dedican exclusivamente a realizar tapetes de Levantadas de Cruz, otros que se solamente rezan velorios o novenarios a los que se pueden incluir las alabanzas y otros cantos, como si se tratara de un paquete de servicios mercantiles. El ejemplo más claro del tipo ideal progresista es el de la ciudad de Oaxaca, donde varias casas funerarias tienen listas de rezadores y/o personas que se dedican a esculpir tapetes de Levantadas, quienes prestan sus servicios para los rituales de difunto con tarifas varias. Un caso muy cercano que ejemplifica el trabajo de alabancero/rezador como mercancía es el de una mujer adulta en la colonia Centro de la capital, quien fuera mi vecina, que tenía un anuncio en su puerta ofreciendo los mismos servicios.

Sin embargo, el caso de San Andrés Huayápam es contrastante, pues se trata de un pueblo que, regido por Usos y Costumbres, recientemente se ha convertido en parte de la zona metropolitana. En un pasado no muy lejano sus colonias actuales eran las tierras de sembradío de la comunidad, la cual tenía un sistema de cargos cívico-ceremoniales que comenzó a fracturarse en la década de los cincuenta⁵², según recuerdan los pobladores. Este momento coincide con los primeros conflictos partidistas, los cuales dicen haber tenido consecuencias fatales.

De las tradiciones no, no cambió las tradiciones, más bien se estaban olvidando de las tradiciones. Pues sí, porque ya nadie creía en Dios, más el diablo que estaba de por medio por que todos se querían matar [...] (García Cortés, Pedro, 2018, Julio 8, San Andrés Huayápam, Oaxaca) [Comunicación personal]

⁵² Durante la administración del presidente Miguel Alemán, en los años cincuenta se comenzó a construir la carretera Panamericana que sustituyó al ferrocarril porfiriano como nueva vía la cual intensificó el comercio regional en Oaxaca, ésta conecta a la Ciudad de México con el estado pasando por el Valle de Tlacolula.

A lo largo de toda la época que se estableció el pacto clientelista entre el partido del Estado y las comunidades oaxaqueñas (40-90's), el Comité de Partido del PRI se encontraba inserto dentro de las jerarquías tradicionales. Lo mismo sucedía con los estatutos del Partido Revolucionario Institucional que reconocían la asamblea como una forma legal de elección de candidatos (Recondo 2007, 81). Dicho comité era encabezado por un presidente, frecuentemente ocupado por el secretario municipal, aunque en los cincuenta fueron los maestros rurales quienes se disputaron dicho cargo, limitándose a su papel de comunicadores con el Estado, no obstante retribuyéndoles en prestigio y poder político.

De esta forma, el PRI, en su calidad de organización política, no intervenía directamente en la designación de las autoridades municipales. Se contentaba con registrar las planillas que los comités municipales les enviaban. (Recondo 2007, 45)

En Huayápam, justamente la década de los cincuenta coincide con la sustitución paulatina de los cargos religiosos de origen colonial por un comité del templo católico con la estructura interna de presidente, tesorero y vocales. La urbanización paulatina trajo consigo la creación de muchos comités organizativos, como para la educación, el agua potable, la luz y otros servicios, lo que diversificó también los puestos civiles. Antiguamente, había una compleja jerarquía ceremonial que comenzaba con los mayordomitos, seguido de los 'espenceros'⁵³, campaneros, mandaderos, topiles de la iglesia, entre otros, para llegar a las mayordomías, las cuales conservaban la estructura colonial interna con sus diputados, y terminaba en el cargo de fiscal. Esta jerarquía podía alternar con cargos del ayuntamiento y/o de los comisariados de tierras comunales o ejidales, como en el clásico sistema de cargos. La proliferación de denominaciones protestantes que se da desde de los noventa ⁵⁴ (Marroquín 1995), agudizándose en el pueblo en el siglo XXI (ver tabla 3), ha complejizado tanto la esfera política como la ceremonial pues, a pesar de la secularización de lo político, algunas fiestas siguen

⁵³ Cargo local del que no he podido recopilar datos sobre sus funciones.

⁵⁴ Elsie Parsons da cuenta que en los años treinta ya existía presencia del protestantismo en Mitla: «Hace unos años hubo cierto proselitismo Protestante en Mitla y en todo el valle, a menudo me preguntaban si la gente creía en los santos en mi país. Sin duda, Eligio y sus amigos tomaron algunas frases críticas de estos misioneros protestantes, sino al menos de uno de los que profesó el Protestantismo en el pueblo, Valentino, quien se crió con una familia Americana en el Istmo. Los Protestantes son definidos como "personas que no conocen a los santos".» (Parsons 1936, 206) [Traducción propia del texto original en inglés]. Igualmente Charles Leslie da cuenta que en los cincuenta había ya una comunidad misionera protestante de EE.UU. establecida en Mitla (Leslie 1960, 8-9).

siendo costeadas por el ayuntamiento, mientras que para otras se pide cooperación comunal (San Andrés – 20 de noviembre y Carnestolendas – Miércoles de Ceniza). Las nuevas denominaciones se niegan rotundamente a cooperar para el santoral, lo que ha complicado la representatividad del sistema normativo, a esto hay que sumarle que el presidente y su gabinete tiene que tener la capacidad de diálogo con los vecindados y otros políticos de la capital. Esto es nodal, pues evidencia cómo la elección a pesar de ser en asamblea ya no se da por méritos dentro de la comunidad, por el cumplimiento estricto de la vida corporada, sino por poseer nuevas habilidades que exige la política partidista.

A pesar del panorama, hay un grupo de alabanceros que se les conoce como la Hermandad, encabezados por el señor Pedro García, quienes siguen entonando muchos cantos antiguos en los rituales de difunto y Semana Santa. Representan el pasado cristalizado en el presente ya que son muy valorados y socorridos por el núcleo central, los pobladores nativos que crecieron con la tradición de Huayápam. Siguen asistiendo a los velorios sin ningún tipo de pago, ciñéndose a los intercambios en especie que se realizaban en las llamadas economías de prestigio. Aunque todo parece indicar que este tipo de expresión va a desaparecer, pues no hay jóvenes interesados en los cantos y su ritualidad, como reconocen todos sus miembros. Este hecho puede ser explicado justo por la ambigüedad de la propia socialidad del pueblo –su historia reciente– donde existe un núcleo tradicionalista cada vez más debilitado y, por el otro lado, una población heterogénea como la urbe. La contemporaneidad ha introducido otros estilos y expectativas de vida que han puesto en jaque a muchas prácticas decantadas como el del repertorio antiguo. De tal forma que estar en el distrito Centro pero autorregularse por Usos y Costumbres es una consecuencia de la negociación de dos tipos de proyectos sociales a veces irreconciliables.

Extensivamente puede decirse que en todo el Valle el ciclo pasional (Cuaresma-Semana Santa) es el momento por antonomasia de los alabanceros y, si es el caso, cuando aparecen las variantes antiguas. Sin embargo, existe una tensión con los cantos de iglesia o nuevos pues éstos tienden a sustituir a los primeros, una estrategia frecuente que emplean los rezadores para que su práctica siga siendo atrayente y vigente es la de combinar los dos tipos de canto, en el entendido de que el ritual es una práctica performática la cual necesita del manejo de las emociones. Así, las variantes del pasado que la población no conoce,

fenómeno cada día más frecuente, tienden a desaparecer de los repertorios, aunque la Semana Santa y Cuaresma son las ocasiones en donde muestran una menor sustitución. Al ser el momento de la (re)generación del tiempo mítico y (re)fundación de la socialidad por medio del acto sacrificial, tanto la gestualidad como los repertorios tienden a modificarse de una manera más lenta. Sin embargo, hay un factor más que complejiza esta realidad, la transmisión eficaz de los repertorios entre generaciones.

Otro ejemplo, que muestra lo complejo y diverso que es la realidad, es el de Santa Cruz Xoxocotlán, un municipio contiguo a la capital que es gobernado por partidos políticos, donde un grupo especial de alabanceros llamado el Apostolado, inserto dentro de un sistema de cargos religiosos, genera una transmisión muy eficaz de los repertorios. Se trata de un cargo de iniciación en las jerarquías que como condición para interpretar a los doce discípulos de Cristo en Semana Santa tienen que aprender a cantar cierto repertorio –más de la mitad antiguo–. También tienen por obligación el atender el ritual de difuntos con rezos y cantos, idealmente durante todo el año en que ostentan el cargo. Esta particularidad hace que en esta comunidad no exista una sustitución de variantes antiguas sino que, por el contrario, propicia que año con año jóvenes aprendan los repertorios. Lo que se percibe es un fervor juvenil por esta práctica, lo mismo que en la agencia Nazareno (Xoxocotlán), pues particularmente en el ciclo pasional la gente es muy participativa. Aunque hay que aclarar que este caso, junto al de Macuilxóchitl, donde también hay un cargo de iniciación en el cual se canta –la Autoridad menor–, son la excepción, ya que en todo el Valle no existen las instituciones ceremoniales pertinentes para la eficaz trasmisión de los cantos antiguos y su ritualidad a nuevas generaciones. Es decir, dependen de la práctica ritual misma, de los muertos y mayordomías, pero también de la voluntad de los jóvenes por acercarse, pues no hay una necesidad o estrategia de enseñanza para la formación de nuevos rezanderos/alabanceros –puesto que esto no era necesario en el pasado–.

En contraste y como se había apuntado, los párrocos, sacerdotes –a veces gente de la misma comunidad que se ordena– y los movimientos eclesiales introducen en las comunidades cantos de iglesia por medio de la misa, el catecismo y otros oficios divinos. Estos, a su vez, son introducidos en los rituales de difuntos, novenarios de imágenes y, en algunos casos, hasta en Semana Santa por los mismos rezanderos. La proliferación de estos

repertorios quizá pueda ser explicado igualmente por la creación cada vez más frecuente de grupos de rezadoras. En la actualidad, las mujeres indígenas bajo un nuevo discurso de género juegan un papel muy diferente al tradicional precedente en todo el conjunto de la vida social. Según los propios actores, en un pasado no muy lejano la actividad del alabancero era casi exclusivamente masculina. La migración (predominantemente masculina) y el rol de género conjugan los elementos necesarios para que las mujeres no hereden los cantos antiguos –aunque por supuesto hay excepciones–, lo que abona al problema de la transmisión de los repertorios.

En la novena del Niño Dios, las posadas lo hacía, ahora ya lo hace una persona, una mujer. Por que ella es la que se encarga de organizar a los pastorcitos, a organizar a los reyes magos, ellas invitan pues. Y como ya tienen, el señor ya les fue dando, fueron aprendiendo porque era su familia del señor, fueron aprendiendo, ya se les quedó. Su familia era del señor este, las que se quedaron ahora, yo ya no me meto, en diciembre [...] En Semana Santa sí, todavía participo en los Viacrucis empezando la Cuaresma hasta terminar con el Domingo de Pascua. (Mendoza Mendoza, Hildeberto, 2018, Julio 4, San Andrés Zautla) [Comunicación personal]

El tipo agrícola II que corresponde con el Valle de Etla tiene una tendencia clara, es la región con actividad agropecuaria más baja –fuera de la zona metropolitana–, con una propensión al abandono del zapoteco cada vez más aguda (13%), aunado a que es la más industrializada –desde el siglo XIX⁵⁵. Presenta el más alto índice de población en actividad secundaria (24.42%) o terciaria (40.27%), ya que muchos trabajadores se desplazan a la zona metropolitana para prestar sus servicios desde los setentas (Fuentes y López 1979, 248). Su posición geográfica estratégica, entrada natural al Valle desde Puebla y rica en recursos hídricos y forestales, hizo que se construyera el Ferrocarril del Sur en esta subregión (1892) por donde entró la "modernización". Es donde se establecieron las dos únicas fábricas textiles durante el Porfiriato, la de San José (hijos Trápaga) y la de Vista Hermosa (José Zorilla) (Chassen y Martínez 1986, 295), además de la hidroeléctrica La Luz que iluminó a la ciudad de Oaxaca a inicios del XX (O. Topete 2017, 394).

⁵⁵ Desde la Colonia se reconoce como la zona de mayor producción de trigo así como el de ser el "granero" de Oaxaca durante todo el siglo XIX, este hecho se sigue manteniendo pues es el valle que abastece con mayor proporción a la zona metropolitana. Es justamente en este siglo y a inicios del XX cuando se presentan las disputas por los recursos hídricos y forestales en esta región, donde confluían intereses de empresarios, el estado (federal y local), los pueblos e individuos de éstos (O. Topete 2017).

En 1960-1970 la población con esta característica [bilingües: español y lengua indígena] crece tanto en la entidad con en el valle, a 2% anual y 1.7%, respectivamente. Debe mencionarse que cuatro ex distritos no siguen la pauta marcada para la región en su conjunto, y son: Zimatlán, Centro, Etlá y Zaachila en los cuales desciende [Tendencia que se agudizó para 2010, como se ve en la tabla 2]. (Fuentes y López 1979, 221)

Dentro de este panorama económico, regido por el régimen normativo interno el caso de San Juan Bautista Gelache es ilustrador, pues uno de sus rezadores, el señor Amando Regino Pérez, es el único ejemplo que encontré en Etlá que todavía emplea algunos cantos antiguos en su práctica. El sistema de mayordomías en este pueblo está básicamente desarticulado de la esfera civil aunque haya una participación en la fiesta patronal, algo muy común en todas las comunidades pues tiene que ver con estrategias de legitimación política –hasta los partidos lo hacen–. Aquí pude asistir a una devoción creada muy recientemente en la cual el señor Amando participó muy activamente: la de San Judas Tadeo. Un grupo de jóvenes encabeza dicho culto –funciona como iniciación de las mayordomías–, en su novena se entonan exclusivamente cantos de iglesia *a capela* aunque, como excepción, se canta una *Letanía* que el rezador adaptó para el santo, en su texto poético, reutilizando un tono antiguo.

A pesar de esto, como varios de los pueblos vecinos (San Miguel, San Gabriel, San Agustín) y en toda la subregión, en Guelache el señor Amando canta en las fiestas casi solamente tonos de iglesia. Esto se debe a que ha tenido que adaptarse a las condiciones actuales del culto, lo mismo se puede decir de otros casos de la zona o porque simplemente no heredaron la tradición de canto de sus predecesores. Otra característica es que en todo el Valle de Etlá suelen mercantilizar su práctica –como en la ciudad– pues les genera un ingreso, a veces remunerando más que la agricultura, particularmente atendiendo el ritual de difuntos. Es curioso que queden algunas denominaciones coloniales decantadas en Guelache, como el llamar ‘gobernador’ a quien cumple el cargo de mayordomo del Niño Jesús, a imagen y semejanza que los tonos antiguos que están sedimentados. Es justamente en esta fiesta donde el rezador los entona, aunque comenta no ha habido nadie que los haya querido aprender, condicionando casi exclusivamente a este actor su pervivencia ya muy desgastada⁵⁶.

⁵⁶ Regino Pérez, Amando, 2017, Octubre, 23, San Juan Bautista Gelache, Etlá, Oaxaca [Comunicación personal].

Es ilustrador que la creación de una nueva práctica ritual que es muy popular en todo Etla, la Muerteada, parece tener sus orígenes en una época de carestía y descenso demográfico tras la Revolución. En San Agustín apareció como una estrategia de unificación poblacional que permitió mantener el régimen comunal de las tierras, de tal manera que:

La Muerteada constituye la síntesis cultural originada entre un proceso de transición productiva al Modo de Producción capitalista y un conjunto de contradicciones sociales resultante de dicha transición. El choque entre Nativos y AVECINDADOS fue sólo el comienzo de un conjunto de conflictos progresivos acaecidos por el control de la propiedad de la fábrica de San José (Adjudicatarios y Cooperativistas) y por el uso y explotación de los recursos forestales (Talibanes y Talamontes). Durante casi un siglo de conflictos sociales, las Muerteadas barriales fueron modeladas con matices de competencias y objetivos de resolución de conflictos vecinales y familiares. (Vargas 2019, 160)

Esta nueva tradición funciona en la actualidad como una ritualización del proceso de reproducción social en su nivel productivo pues, dentro de su organización interna, emula o pone en evidencia elementos de la esfera económica, política y doméstica. Marca tres momentos clave del ciclo del individuo que corresponden: al nacimiento e infancia – Muerteada infantil–; vida asalariada o económicamente activa –Muerteada de adultos (12 a 28 años)–; inicio de vida política como topiles –organizadores de Muerteada (18 años)–y; finalmente, la formación de nuevas unidades domésticas –iniciadores e instructores de hijos en Muerteada– (Vargas 2019, 162). Esta fiesta prueba que Etla mantiene un ceremonial que incorpora prácticas muy nuevas con estructuras de tiempos pasados, aunque con una tendencia al desgaste de estas últimas.

Por otro lado, el Valle de Tlacolula que absolutamente todo se rige por derecho consuetudinario, con las excepciones de Mitla y su capital administrativa–comercial, corresponde con la tipología III donde la agricultura, el habla zapoteca (57.04%) y los problemas por la tierra presentan los índices más elevados, los cuales se combinan con su condicionamiento natural de aridez. La economía de autoconsumo basada en las lluvias de temporal es la dominante en esta zona, que es calificada de conservadora por muchos, y en donde se concentra el uso más elevado de los cantos antiguos, según mi etnografía.

Por lo que se refiere a la población de habla indígena, los ex distritos que presentan los mayores porcentajes, en el interior del valle, son: **Tlacolula**, con el 15% de su población, que constituye el **45.4% [57.01% en 2010]** de los habitantes del valle con esta característica: Ocotlán, con 7.8%, e Ixtlán, con 7%; los demás ex distritos varía entre 0.3% y 3.8% [...] la población bilingüe es considerable en Tlacolula y en Ixtlán, 50% y 65% de sus poblaciones respectivas, siguiéndoles Ocotlán y Nochixtlán [...]» (Fuentes y López 1979, 219) [Las **negritas** son mías]

La migración regional de los pueblos del Valle hacia la ciudad de Oaxaca se concentraba en los años noventa por pobladores de Etla y Zimatlán-Ocotlán, mientras que Tlacolula presentaba una sustancial diferencia –menor al 40%–. Esto contrasta ya que en migración a EE.UU., fenómeno generalizado de todo el estado, el Valle de Tlacolula se diferenciaba cualitativamente –el triple– de los otros, pues era el más alto de toda la región (Murphy, Winter y Morris 1994, 370). Este hecho tiene que ver con una larga tradición desde los cuarenta que comienza con el comercio de textiles (Mitla y Teotitlán), lo mismo que por el programa Bracero de las décadas 40-60.

La capital regional que más llama la atención es Tlacolula. A solamente veinte kilómetros de la ciudad de Oaxaca, sobre la carretera la internacional, la mayoría de sus jefes de hogar es nativa: solamente 25% de ellos son inmigrantes. Puede ser que esta endogamia sea la causa de la fama que tiene Tlacolula de pueblo "cerrado", en donde no les gusta tratar con comerciantes de fuera y menos con oficiales ajenos. [...] Ahí, solamente 30% de las unidades [domésticas] dijeron que tenían familiares viviendo en Oaxaca, lo que muestra quizá el antagonismo histórico entre esta comunidad, el gobierno de la capital y quienes la habitan. (Murphy, Winter y Morris 1994, 368-369)

Todo parece indicar que tres factores centrales contribuyen a la migración en el Valle de Tlacolula, la falta de tierras para la auto subsistencia, el crecimiento demográfico y la pauperización del sector agrícola, esto se traduce en la incapacidad de resolver la esfera material de la producción/consumo. Por ejemplo, el caso de San Bartolomé Quialana una comunidad que por varias razones históricas se convirtió en una población sin tierras de trabajo. Paradójicamente, la Reforma agraria expropió la ex hacienda Alférez repartiéndola entre los ejidatarios de su vecino Tlacolula, lo que hizo que sus pobladores perdieran una fuente principal de ingresos, pues dependían de dichas tierras que les daba la hacienda como medieros⁵⁷. Este hecho junto al crecimiento demográfico y la crisis de económica de los setentas y ochentas, hizo que se convirtiera en un pueblo de migrantes, pues la agricultura para el autoconsumo dejó de ser una vía para la subsistencia (Piñón 1982). La población de Quialana se especializa en la producción de artesanías en barro rojo, sin embargo, esta actividad tampoco satisface sus necesidades económicas básicas. Como puede verse en el estudio de Bailón Cortés (1982), la economía de la artesanía también se encuentra acaparada

⁵⁷ Derecho de trabajo en donde el patrón se queda el 50% de la producción total del campesino a quien se le permite trabajar esa tierra bajo esas condiciones.

por un mercado nacional, la burguesía local⁵⁸, e internacional lo cual contribuye a la pauperización de los productores en todo el Valle. De tal manera que la migración se convirtió en una principal fuente de ingresos llegando al punto de ser necesaria, en algunas comunidades es vista hoy en día como una especie de rito de iniciación. En algo en que coinciden varios autores, lo mismo que vi en mi etnografía, es que la reproducción de la fiesta es algo nodal en todas las comunidades campesinas. Esta es la explicación del por qué los migrantes regresan para las mayordomías o, en su defecto, generan todo tipo de estrategias para costear y/o ayudar con su propio trabajo desde el extranjero. Este tipo de fenómenos hace que se les considere como parte de la comunidad, es decir les otorga ciudadanía y todo lo que esto conlleva. Esta estrategia puede ser considerada como parte del proyecto corporado que se esconde detrás de la complejidad social del Valle.

A pesar de poder ser clasificada como progresista estas condiciones económicas hacen que el caso de Tlacolula de Matamoros, la capital de distrito, contraste radicalmente hasta con la más tradicional comunidad del brazo norte. El pueblo más urbanizado de dicho Valle ha generado un sistema de cargos religiosos que funciona por la participación voluntaria de un núcleo de población que se apega a la costumbre, pero que día con día se va diluyendo. En esta comunidad, me contó Adrián Ponciano González García⁵⁹, reconocido como el rezador que entona cantos antiguos, que su grupo de alabanceros solamente es invitado al ceremonial de la Virgen del Rosario en octubre de cada año y a la Semana Santa, contrastando con que, veinte años atrás, participaban en los novenarios de muchas otras mayordomías. Los últimos dos años no han sido requeridos ya para velorios-Levantadas de Cruz, a diferencia de antes cuando eran el único grupo en el pueblo. A su modo de ver, la gente prefiere los rituales de grupos emergentes ya que son más ‘rápidos’ y menos ‘tediosos’.

⁵⁸ Esta forma de dominación es una especie de continuación de las establecidas en la Colonia, pues en todo Oaxaca no se basó en el control directo de la tierra sino de su producción a través del tributo: «La inmensidad del territorio, su naturaleza montañosa y la relativa penuria de las tierras arables en la mayoría de las regiones, contribuyeron a que los conquistadores optaran por una explotación del comercio y de la mano de obra indígena. Esta característica se reproducirá hasta nuestros días, dado que el núcleo de la clase dirigente no está conformado por terratenientes, como en Chiapas, sino por una élite urbana vinculada al comercio y a la función pública. Sin caer en un determinismo histórico reductor, nos parece que el pacto clientelista [con el PRI] que mencionamos es en realidad una reformulación de este modo de dominación.» (Recondo 2007, 79-80).

⁵⁹ González García, Adrián Ponciano, 2017, Octubre 16, Tlacolula de Matamoros, Oaxaca [Comunicación personal].

Asimismo, los cantos de iglesia empleados en las nuevas variantes rituales son más conocidos y, por tal motivo, la participación de la gente es más activa. Por varias razones hay una sustitución tanto de gestos rituales como de repertorios, aunque todo indica que los grupos eclesiales cumplen un papel nodal en esto ya que, al haberse desarticulado cada vez más la obligatoriedad de la esfera civil con la religiosa, la costumbre se vuelve más laxa o nula, se transforma. A pesar de esta tendencia, el repertorio antiguo de este grupo de alabanceros, su estilo de canto, los gestos rituales, sus discursos míticos y lo copioso de sus miembros hace que estos elementos se parezcan mucho a los casos tradicionalistas por antonomasia, como Teotitlán del Valle, San Lucas Quiavini, Macuilxóchitl, Tlalixtac de Cabrera y San Juan Teitipac.



Foto 3. Rezador, Adrián Ponciano, recibido en casa del mayordomo de la Virgen del Rosario. Tlacolula de Matamoros, 28 de septiembre de 2018.

El estudio de tipología agrícola subdivide al Valle Grande en tres zonas que podrían dar luz de algunos elementos del ceremonial y el canto de los alabanceros en dicha región. El distrito de Ocotlán (tipo IV) presenta la característica de que más de la mitad de su población hablaba lengua indígena en los setenta, en 2010 se redujo al 25.77%, y en la cual existe minería desde

la Colonia. Si se contrasta el caso de San Miguel Tilquiapam, un municipio gobernado por Usos y Costumbres, en una posición geográfica muy apartada de las vías de comunicación contemporánea, de difícil acceso, enclavada en las faldas de la pequeña sierra que divide al Valle Grande de Tlacolula, se puede entender que su lengua materna sea todavía el zapoteco –en tanto esto es cada vez menor pues el español la ha sustituido casi por completo–. En este pequeño pueblo zapoteco hablante existe una de las variantes del ritual mortuario más elaboradas que he visto, particularmente por los elementos de origen mesoamericano que se entierran con el cuerpo y su exégesis, este fenómeno pasa igualmente en Tlacolula. Me refiero a los diferentes productos de maíz (tortillas azules, memelas blancas y en triángulo) junto al cacao, una jícara roja y otros, como una aguja e hilo para las mujeres –que se vincula con Sus Ley⁶⁰–. Durante todo el ritual de difuntos, tanto el cantor como los alabanceros entonan variantes antiguas pues se han conservado, como la lengua materna, a diferencia de las demás comunidades del área donde encontré escasos o nulos ejemplos.

El pueblo mezcalero vecino, Santa Catarina Minas, que se encuentra a escasos 4 km de Tilquiapam, tiene características diferentes, marcadas por los conflictos internos entre varias facciones políticas de la población. Esto detonó en la primera década del siglo XXI que los cargos del cabildo municipal (Usos y Costumbres) se les asignara un salario, hecho que transformó varios elementos del ceremonial y las prácticas rituales. La obligatoriedad se volvió más laxa, dejando solamente los cargos más bajos como forzosos, tales como los topiles (dos de la presidencia, dos del síndico y dos del cura) y policías. Igualmente desapareció el ‘mayor de palma’ que era el administrador de justicia y quien llevaba a los delincuentes hasta Ocotlán, este cargo aplicaba un castigo que también dejó de practicarse: el ‘pie de amigo’ que consistía en amarrar al malhechor con un grillete para que pasara un día y una noche amarrado a un higo que había en el centro del pueblo. En el pasado reciente si alguien optaba por declinar un cargo civil podía hacerlo costeadando una mayordomía, esto dejó de hacerse y ahora solamente existe el régimen por voluntad, aunque las fiestas que no tienen quien las costee las cubre el municipio. Los alabanceros de este pueblo son un grupo heterogéneo de jóvenes y adultos, hombres y mujeres quienes cantan un estilo mixto de tonos antiguos y

⁶⁰ Sus Ley es un antepasado mítico que es la sagrada anciana estéril dueña del tejido (Parsons 1936, 289).

nuevos. Hay varios rezanderos ancianos de quienes se les aprendió, aunque existe una sustancial diferencia en la práctica contemporánea, tanto en tonos como en la ritualidad. El zapoteco no se habla ya, a tal punto que se dice que nunca se habló pues, como justificación, se argumenta fue un asentamiento de algunos colonos españoles cerca de las minas de la región.

En el área de Zimatlán (tipo V), que tenía la actividad agropecuaria más grande en 1970, para 2010 aún era la región más agrícola (39.76%), la zona con recursos hídricos más importantes del Valle Grande y la menor cantidad de hablantes indígenas (12.99%), encontré dos casos de cantos antiguos y un caso mixto: Santa Ana Tlapacoyan, Ayoquezco de Aldama y Zimatlán de Álvarez, respectivamente. En Santa Ana Tlapacoyan (Usos y Costumbres) había en un pasado cercano un sistema de cargos político-religiosos obligatorio con alternancia escalafonaria y jerárquica que, según recuerdan los pobladores, operó hasta la década de los noventa. La esfera de lo civil se administraba desde el ayuntamiento el cual tenía la siguiente estructura: policía auxiliar con topiles, teniente y jefe, una regiduría, síndicos y presidente. Mientras que la alcaldía, además de administrar justicia, se encargaba de la vida ceremonial: alcalde con suplente, topiles, sacristanes, campaneros, carboneros⁶¹, palmeros⁶² y fiscales⁶³. Hoy en día el alcalde aún se encarga del mantenimiento de la iglesia, aunque todos los demás cargos desaparecieron, igualmente se sigue manteniendo la práctica de que el presidente nombre al alcalde.

Sin embargo, es en los años cincuenta cuando la intensificación de las relaciones entre el Estado y los pueblos se agudiza en Oaxaca, mediados por caciques, maestros o jóvenes bilingües, éstas terminan por transformar algunos aspectos dentro de las formas de gobierno local.

Cargos como el de presidente municipal tienden a rebasar el de alcalde, sobre todo, en la escala del prestigio y del poder [...] Los secretarios municipales, en caso de que el presidente y el resto del cabildo sean monolingües, tienden a desempeñar un papel clave que les da un poder nunca antes visto. Otros cargos vinculados a programas del Estado, como la reforma agraria, irán apareciendo y ganando autoridad en comparación con otras funciones. Al mismo tiempo que los comités del

⁶¹ Era el cargo que costaba el carbón con el que se labraba la cera para las mayordomías.

⁶² Cargos que costaba la palma para las fiestas de San Salvador y San Pedro y quienes cargaban las cajas de las ceras.

⁶³ Además de fiscalizar la moral, recolectaban las 'primicias' que eran aportes en especie, deben su nombre a ser lo primero de las cosechas, distinto del diezmo que se daba en dinero.

partido oficial, se crean los comisariados de bienes comunales o ejidales encargados de la gestión de la tierra, tanto en el proceso de repartición o titularización de las tierras como en la resolución de los conflictos limítrofes con las comunidades vecinas o entre familias de una misma comunidad. Estas autoridades agrarias, designadas con frecuencia por los comuneros reunidos en asamblea, están directamente vinculadas al partido oficial a través de su sector campesino (la CNC) y van a jugar, con el ayuntamiento, un papel central de mediación con el Estado. (Recondo 2007, 45)

Lo mismo que en casos de Ocotlán, la introducción de salarios comenzó un proceso de desarticulación de ambas esferas que trajo consecuencias similares. Las mayordomías grandes (Dulce Nombre, Santa Ana y Niño Dios), aunque por voluntad, eran el escalafón para ocupar puestos altos del cabildo, hoy en día todo el pueblo coopera para dichas fiestas o, en su defecto, el cabildo las realiza pues son escasos ya los mayordomos. Inclusive me relataron de un pasado más próspero de las mayordomías, donde se dice se celebraba a lo grande a muchas más imágenes (Rosario, San Antonio y San Cayetano). El hecho de que la obligatoriedad se haya trastocado por el salario hizo que la vida ceremonial se desgastara como un hecho significativo. Sumado a esto, hay que decir que la migración ha modificado más el sistema de mayordomías, pues el gasto tan oneroso que posibilita el dinero mandado de EE.UU. hace que la gente del pueblo, los locales, no se atrevan a costearla, pues las posibilidades de derrame no se encuentran a la misma altura.

El grupo de alabanceros de Santa Ana Tlapacoyan⁶⁴ se conforma por tres adultos, quienes se limitan exclusivamente a participar en el ciclo pasional que han dirigido por décadas. Casi todos los tonos que emplean en dicho ciclo son antiguos, el *grosso* de la gente que asiste participa cantando de forma responsorial, es decir, este es un caso en donde la transmisión del conocimiento es un hecho social. Lo mismo puede decirse de las variantes de los rezos y su gestualidad que tiene muchos elementos de una capa sedimentada del pasado. La Semana Santa es el último reducto de la práctica de antaño de este grupo de rezadores que se niegan a que la tradición cambie, pues la sienten como algo personal. Por el contrario, para los rituales de difuntos han sido sustituidos por alabanceros emergentes con cantos de iglesia y nuevas formas de rezo, aprendidas en los grupos eclesiales modernos. Los han sacado completamente de esta esfera, como sucede tendencialmente en todo el Valle, pues son tachados de anticuados. En este caso, los cantos se han mantenido por la devoción, el empeño y el gran talento de los tres ya que, hay que señalar de paso, lo hacen de maravilla. En su

⁶⁴ Conformado por el maestro Luis Amaya García, Pablo Gabriel Cruz Zárate y Ediberto Ramírez Zárate.

práctica se condensa la historia de la desaparición del sistema de cargos, junto al debilitamiento del ceremonial y sus mayordomías, pero también la contraparte reticente al cambio que apela a un pasado que siempre fue mejor.

Un dato que podría esclarecer el carácter de semi-tradicionalista del Valle Grande es la sub-regionalización que se evidencia en la tipología agrícola, ya que Zaachila corresponde con el tipo III, Ocotlán con el IV y Zimatlán con el V. Esto mismo podría estar vinculado con que en la región de Ocotlán-Zimatlán se concentren los pequeños pueblos rurales que se rigen por partidos políticos. Lo mismo podría decirse para explicar el caso de Cuilapam, pueblo vecino de Zaachila, que se rige por partidos políticos y el cual es de proporciones poblacionales muy amplias. Sus mayordomías y ceremonial se entienden por su sistema barrial, el cual se condensa en varios momentos para los oficios divinos, dirigidos por la iglesia en el ex-convento dominico de Santiago, aunque cada uno conserva cierta independencia con su capilla, miembros, limitaciones barriales e inclusive grupos de rezanderos. Aquí, los cantos son muy diversos como su demografía misma en donde conviven tanto prácticas y variantes antiguas como recientes, se trata así de un estilo mixto muy diverso y complejo. Por esta diversidad poblacional marcadamente campesina –que tiene antecedentes desde tiempos coloniales, siendo el cacicazgo más grande que existió–, a diferencia de otras zonas conurbadas donde hay inmigración de otro tipo, ha sido un pueblo marcado por el conflicto con sus vecinos por problemas de tierras. Esta heterogeneidad se evidencia en la misma diversidad de prácticas religiosas de todas índoles. Si se hiciera un estudio comparativo de éstas al interior de sus barrios probablemente aparecerían elementos que los diferenciarían, relacionados con su compleja socialidad.

Sumada a la tipología agrícola, si se revisita una taxonomía de la antropología económica clásica de Martin Diskin (1989 [1975]) para explicar las plazas regionales, el sistema de mercados campesinos del Valle, podría ayudar a esclarecer algunos otros elementos. Se trata de un estudio cuya muestra es de 1965 enfocado al entendimiento de las dinámicas sociales desarrolladas al interior de las plazas principales de la región: Tlacolula (domingo), Miahuatlán (lunes), Ayoquezco (martes), Etna, Zimatlán*, Ejutla*, Zaachila* (jueves*), Ocotlán (viernes) y Oaxaca (sábado). Este tuvo en cuenta el rol de los participantes, el mercado campesino, la circulación de mercancías, las transacciones y los múltiples

intercambios o negociaciones que se despliegan en el ámbito de una economía local la cual, apunta, está conectada con la nacional⁶⁵. Propone tres niveles de análisis bajo los criterios de límites culturales, estructuras sociopolíticas, organización de la producción e ideología, llamando a cada nivel por el tipo de sociedad y sus mercancías: I. aldeas, II. pueblos y III. ciudades.

El nivel de las aldeas I se caracteriza en sus límites culturales por el reconocimiento entre comunidades de hábitos o prácticas sociales diferenciadas: variantes de la lengua zapoteca, vestimenta, ceremonias del ciclo de la vida, fiestas de los santos y «funciones de los especialistas rituales o *huehuetes*». En las estructuras sociopolíticas por una regulación de los asuntos públicos a cargo de las autoridades locales, en cuanto a su organización de producción se da una especialización de cosechas en particular enfocada, desde la ideología, a la producción y consumo interno –producir lo necesario para volver a sembrar y participar en el intercambio ceremonial–.

Los límites culturales en el nivel II, pueblos con mercados, es la distinción entre el plano moderno y tradicional a través de la lengua (zapoteco o español), vestimenta, labores y la intervención en la vida política y ceremonias. La regulación de los asuntos públicos son inspeccionados por empleados escogidos de acuerdo a las lógicas estatales aunque hay una «conservación de la identidad cultural» a través de las mayordomías. La organización de la producción está diversificada, a consecuencia de la misma plaza, en las labores tradicionales (agrícola y artesanal) y no tradicionales (oficinas, transporte, mecánicos, electricistas, relojeros). En el plano de la ideología muestran un desdoble entre la de consumo interno y la formación de capital (asalariada).

El nivel III que corresponde exclusivamente a la Ciudad de Oaxaca sus límites culturales radican en la comparación con las otras regiones de México, teniendo en cuenta los rasgos físicos de los pobladores, la comida y la música (identidad folklórica). Su sistema legal, administrativo y político es similar a los de la nación mexicana. En cuanto a la

⁶⁵ Para este estudio, el autor se basó en la técnica de observación apoyado por los habitantes de las comunidades quienes lo guiaron para entender las características primordiales de los actores sociales que concurrían principalmente en la plaza dominical de Tlacolula. Lugar de su estancia de campo y desde donde pudo hacer frecuentes visitas a las comunidades aledañas que participaban en las plazas. Todo esto, le permitió conocer si algunas personas eran productoras primarias (*propios*) o intermediarios (*regatón*).

organización de la producción gira en torno a las ganancias y predomina la circulación de efectivo, existiendo una diversidad laboral vasta con una ideología de formación de capital.

Para comenzar, hay que contextualizar la clasificación de Diskin pues en 1965 encuentra una sustancial diferencia entre los pueblos con plaza y mercados (capitales de distrito), lo cual significa que poseen un establecimiento fijo para las actividades comerciales dentro del ciclo semanal, y las aldeas en donde el espacio físico de la transacción mercantil no existe de esa forma. Este elemento tan simple, la existencia de un mercado, esconde el hecho de que la economía de autoconsumo era una realidad total en los pueblos rurales para entonces. La construcción de mercados ha sido muy precaria y/o paulatina desde esa época, hoy el panorama es todavía muy similar a lo que describe el autor. La plaza sigue siendo el punto de encuentro de la circulación de una economía campesina muy arraigada, mientras que los mercados de los pueblos son casi inexistentes o inoperantes. Tan solo en la ciudad de Oaxaca los mercados, fuera de los primeros cuadros del centro histórico, datan de la década de los ochenta. Ejemplo de la baja importancia que tienen en los pueblos, el de Macuilxóchitl, edificado en los noventa, hoy en día es un espacio cultural tras una tormenta que lo dejó inservible para su propósito original; o en Santa Catarina Minas donde nunca ha habido uno. Por el contrario, pude observar una réplica de pequeñas plazas, también llamadas baratillos, que se establecen en ciertos puntos semanalmente donde se sigue dando intercambios de propios y regatones, como son los casos de Cuilapam y Zaachila.

Lo importante a destacar de esta clasificación es que pone en evidencia la paulatina apertura del estado a un libre mercado, que se anunciaba ya desde los sesenta, el cual comenzaba a poner en crisis una vez más a los sistemas político-religioso que, al menos en las llamadas aldeas, aún era una característica determinante. Basado en Eric Wolf, entiende la organización de la plaza como un sistema de interrelación en el cual cada nivel se vincula a través de los intermediarios que se van modificando de acuerdo a cada uno de ellos.

Se observa que el nivel I, el rol modal económico es el del *propio* en pequeña escala; en el nivel II hay división entre el *propio* a gran escala y el regatón a escala media; y en el nivel III hay división entre regatones de mediana y de gran escala. (Diskin 1989 [1975], 87)

Siguiendo a Wolf, propone otras categorías –mercados seccionales y red de mercados⁶⁶– para la comprensión cuantitativa de las plazas, esto con el fin de entender las lógicas de las comunidades que aparentemente se ven autónomas. Éstas son una sección dentro del sistema interconectadas a través de la transacción, dato que, según el mismo Diskin, permite comprender las festividades religiosas ya que el mercado seccional es el modelo cultural que caracteriza a la región. Como ejemplo de esto se encuentra la plaza de muertos, quizá las más grande e importante del año, en donde todo el conjunto de la sociedad –aldeas, pueblos y ciudades– participa vendiendo y comprando pues se trata de la fiesta más onerosa para todos los grupos domésticos.

La plaza de Muertos, anterior al 1º. de noviembre, es la más grande de todo el año. Es cuando los campesinos necesitan más dinero y cuando, habiendo cosechado, tienen más que vender. Para celebrar la fiesta debidamente, todas las casas necesitan una buena provisión de chiles secos especiales, pavos, frutas, copal, cacao para preparar un chocolate especial, ropa nueva, cerámica nueva y mezcal. Los aldeanos obtienen el dinero necesario para comprar esos productos vendiendo directamente ganado, pollos, maíz y artesanías. También arriendan alojamiento y espacio para almacenar productos a personas que llegan de fuera para vender frutas, alimentos preparados y artesanías. (Diskin 1989 [1975], 95)

El autor reconoce la necesidad de diferenciación entre los pueblos en sus límites culturales recalcando que uno de ellos son las formas ceremoniales y sus especialistas rituales. Aquí se pone en juego el intercambio entre distintas clases sociales, el prestigio, la movilidad social, el lucimiento de símbolos y la riqueza. Con esto lo que está poniendo en la mesa es la diversidad que existe en la reproducción simbólica de la vida social corporativa. Yendo un poco más lejos, está evidenciando que esta diferenciación es reconocida en la similitud también, en los elementos compartidos que conforman una región, una forma particular, una mismidad que se disputa en el límite entre el cambio y lo estático.

Este estudio clásico revela que para la década de los sesenta –durante el pacto clientelista (PRI)– había un conjunto de pueblos con una economía y un mundo simbólico compartido pero diferenciado. Esto significa que existía una reproducción social tanto material o de primer orden, como cultural o política de segundo orden (Echeverría 2010) que se encontraba disputando su mismidad frente al proyecto inacabado de la modernidad

⁶⁶ La red de mercados es la que «refiere a una situación en la cual los bienes fluyen del origen de producción hacia esferas sociales más amplias, mediante mecanismos cada vez más especializados de mayoreo, almacenamiento, transporte y venta [...] llega a mercados nacionales e internacionales» (Diskin 1989 [1975], 92).

capitalista. Se trata de un momento donde apenas se estaba anunciando la inauguración de la fase neoliberal que estaba por venir y que llevaría a los pueblos del Valle a un momento extraordinario de revolución misma al interior de su socialidad. Con este momento se crearía el nuevo escenario, que tiene su punto de partida en las reformas a la Constitución del Estado de Oaxaca en 1995, donde se comienza otro proceso de institucionalización de dicha revolución. El modo profano real de existencia de la politicidad, es decir, la de la cristalización de la revolución de la socialidad comenzó a disputarse una vez más entre su forma corporada-religiosa y la contractual-republicana. ¿Podría ser que esta dicotomía que encuentra Diskin entre la aldea y el pueblo sea el primer paso que se da en esa dirección (económica), y que el segundo haya sido el que se dio en la reproducción política tanto en su forma real como imaginaria? O parafraseando a Walter Benjamin (2003 [1936]) en su estudio sobre la obra de arte aurática ¿Podrá ser que la reproducción de la dimensión cultural de la vida social, ese estrato superpuesto a la reproducción material de la producción/consumo, avance más lentamente y que hoy estemos frente a esa consecuencia acumulada? ¿Será que el movimiento entre el canto antiguo y el nuevo de los alabanceros, entendido como un momento de la estetización de la vida social, como parte del momento extraordinario en ruptura en su dimensión imaginaria, sea ese paso tan sutil y velado que se anunciaba ya en los sesenta?

LA REPRODUCCIÓN POLÍTICA DEL CANTO

Por lo revisado hasta aquí, se puede argumentar que los condicionamientos ecológicos de la reproducción social conforman una primer capa superpuesta desde la cual se diferencian los tres valles pluviales de Oaxaca: Etla, Tlacolula y Zimatlán-Ocotlán. Este primer estrato creó una sub-regionalización "natural" que ha condicionado la reproducción material y simbólica de forma diferenciada a lo largo de la historia. En los extremos contrapuestos están el de Etla, como un valle con recursos naturales abundantes, por un lado, y Tlacolula con el paisaje más árido que depende fuertemente de las lluvias para la producción, por el otro. Mientras que el Valle Grande mantiene una mixtura donde hay tierras muy fértiles por el cause natural del río Atoyac y recursos mineros, mientras que otras son igual de áridas que el brazo oriental.

En el contexto de una economía de agricultura para el autoconsumo totalizada en el Valle y casi todas las zonas indígenas del estado, que tiene orígenes en las culturas de la antigüedad, hay en la contemporaneidad una diferenciación particular de cada brazo. Dicha diferenciación, que se reproducía de forma "natural" desde la Colonia, comenzó a agudizarse con la modernidad capitalista, anunciada desde las Reformas liberales y el Porfiriato, teniendo efectos hasta nuestros días. El estudio de Diskin de los años sesenta muestra que el sistema de plazas fue la vía por la cual se comenzó a introducir el capitalismo a los pueblos. Éste se monta en un sistema de mercados seccionales que tiene sus orígenes en una economía de tipo corporada, donde la acumulación no existía o, en su defecto, era muy precaria (Wolf 1981 [1957]). La tipología que se expuso muestra que los diferentes subsistemas económicos se mantienen diferenciados igualmente por valle. Lo mismo que el condicionamiento ecológico, el Valle de Etna es el más industrializado y "moderno", mientras que Tlacolula presenta el más alto grado de agricultura para el autoconsumo y marginalidad. Por su parte, el Valle Grande es una mixtura donde la minería, la agricultura y la terciarización conviven.

Esta diferenciación económica, que ha sido agudizada por la pauperización del campo, la desarticulación de la agricultura con la privatización de las tierras comunales y ejidales, el crecimiento demográfico, la migración y la aparición de diferentes denominaciones religiosas, ha introducido cambios sustanciales en la reproducción política de las comunidades del Valle. Sin embargo, todo parece indicar que la principal razón, lo económico, ha hecho que las condiciones materiales no permitan el mismo derrame y distribución de la riqueza como sucedía con las sociedades que Eric Wolf estudió⁶⁷, haciendo que se adapten a una economía simbólica de reciprocidades. El hecho de que solamente 27 municipios de los 121 que lo conforman se rijan por partidos políticos nos habla de lo importante que es socialmente lo político en toda la región. Partiendo de una caracterización de David Recondo podemos ver la heterogeneidad que conforma la comunidad indígena contemporánea:

La frontera entre los municipios *tradicionales* y los que ameritan un régimen electoral partidista se basa más en las diferentes formas que asume el cambio político y cultural (que son inseparables), que en una oposición *ontológica* entre "visiones del mundo" radicalmente opuestas. La diferencia entre los municipios de Oaxaca es de grado más que de esencia. Son un continuo que va de la comunidad rural más tradicionalista (la comunidad revolucionaria institucional) en la capital del estado, con sus 300 mil habitantes, pasando por una infinidad de gradaciones que reflejan un

⁶⁷ Hay que recordar que los datos de campo que Wolf recaba son anteriores a 1950.

equilibrio diferente entre la comunidad y la sociedad, entre las instituciones comunitarias y las de la democracia representativa. A semejanza de la indianidad mexicana, la organización comunitaria es una frontera imprecisa, móvil y porosa que atraviesa el conjunto de las relaciones sociales y políticas. Es esta realidad híbrida la que los operadores políticos parecen querer encasillar en categorías claramente definidas. (Recondo 2007, 266-267)

Partiendo de esta idea, el breve acercamiento que hice sobre este tema me permite pensar en una tipología tendencial que puede explicar la práctica de los alabanceros. Así, me permito proponer una ***reproducción política rutinaria diferenciada*** que ayuda a modelizar la realidad actual. Me limitaré entonces a caracterizar solamente el Valle de Tlacolula en dicha reproducción política, pues en ella se encuentra, a mi parecer, una clave entre la división del canto antiguo y el nuevo. En realidad, es básicamente el tipo ideal tradicionalista aplicado al brazo oriental, pero utilizando los rudimentos de la filosofía de la cultura de Bolívar Echeverría. Entonces, se puede decir que la mismidad en términos de la política que se da en Tlacolula se encuentra en la rutinización, el momento profano de reproducción política, de los diferentes momentos extraordinarios en ruptura que se dan o han dado en dicho Valle. Son estos momentos que pueden ser leídos como todas las disputas que se encuentran en la alteración, aunque sea sutil, de la forma misma de su socialidad (económicos, productivos, migratorios, tecnológicos, ideológicos, etc.). Esas afectaciones al conjunto de la producción/consumo de símbolos entran en la matriz indígena/campesina, generando un momento autocrítico de ellas mismas, para ser reinsertadas en una clave corporada. De tal forma que ciertos momentos particulares de movimiento político, como por ejemplo las imposiciones jurídico administrativas que introdujo la Constitución del Estado de Oaxaca en términos del derecho contractual en 1995, se cristalizan y emergen como nuevas formas de institucionalización de lo tradicional. Sin embargo, todo parece indicar que tendencialmente esta actividad rutinaria de la experiencia en crisis se da en un modo corporativo y/o religioso. Modo que experimenta un desfase entre la experiencia profana y sagrada, decantándose por esta última, a través de la incorporación de ciertos elementos de una política contractual republicana en lo corporado. Esto hace que en esta reproducción política rutinaria se conserven capas sedimentadas de otras transformaciones o crisis revolucionarias de socialidad, las cuales son acompañadas de discursos religiosos y/o políticos corporados que se confunden con relatos míticos que transitan desde el pasado mesoamericano hasta la actualidad. Es decir, que la legitimación de la institucionalización de la experiencia en ruptura

le proviene de un sistema de creencias reelaborado en una matriz indígena, la cual es igual de moderna que la actualidad. Es así el modo en que se disputa la definición de su mismidad históricamente situada, pues se trata de una respuesta ante la negación y marginación sistemática que han experimentado como pueblos.

Varios de estos momentos revolucionarios o sagrados de existencia han emergido también en el terreno de lo imaginario, en la estetización de la vida social, reintroduciéndose en un cúmulo de expresiones ellas mismas sedimentadas, las cuales conforman el núcleo de la legitimación de la socialidad indígena, su mismidad. Es decir, la fiesta como momento extraordinario en ruptura puede ser pensada también de forma dual: como autocrítica del momento revolucionario, pero también como cristalización de ésta. Cada reactualización en ruptura también se disputa entre el hecho de ser lo que ya es o ser algo más, de ahí que el ritual experimente cambios –aunque sean lentos– que son indicadores de disputas dentro de la politicidad real, pero también de disputas imaginarias⁶⁸ dentro de una reproducción política general. De tal forma, el canto puede ser propuesto como una parte de dicha reproducción política en tanto legitima parte del ritual, el cual opera como legitimador de la socialidad total del sistema de creencias. En resumen, la politicidad del Valle de Tlacolula tiende a estetizar los momentos extraordinarios virulentos, amenazantes y/o autocríticos para ser reinsertados como sagrados, propiciando un movimiento lento, el cual se encuentra comprometido con procesos civilizatorios de larga data: los de la definición de su mismidad como pueblos campesinos que dependen de un ciclo agrícola de temporal. Para intentar observar por dentro la reproducción política del canto habrá que indagar en otros aspectos del ceremonial y de los cantos mismos del alabancero para avanzar en esta materia.

*

*

*

Resumiendo, este capítulo permite ver que la división que hacen los rezanderos sobre su repertorio, los cantos antiguos y los nuevos, se encuentra vinculada con procesos políticos y económicos los cuales han condicionado, y/o influido, su propia práctica. Estos han dado por resultado que exista una reproducción política del canto diferenciada por región, la cual corresponde, *grosso modo*, a cada brazo del Valle. Es decir, existe una tendencia a

⁶⁸ Remitirse a los postulados de Bolívar Echeverría en *La politicidad y la fiesta en Algunas directrices epistémicas* de este trabajo.

concentrarse los tipos ideales de comunidad de la siguiente manera: Tlacolula como tradicionalista, Etla como progresista y Zimatlán-Ocotlán como semi-tradicionalista. En particular, el Valle de Tlacolula presenta el más alto grado de variantes y uso de cantos antiguos, los cuales corresponden con un ceremonial muy elaborado. De tal manera, se puede sugerir que los aspectos económico, productivos, sociales y culturales analizados se encuentran vinculados fuertemente con las formas del ceremonial, lo que explica dicha reproducción política del canto. A continuación, se intentará definir desde las estructuras musicales y funcionamiento ritual la diferencia entre el repertorio antiguo y el nuevo. Esto con el fin de establecer un criterio que permita vincular lo musical con los demás aspectos económicos y simbólicos del canto.

CAPÍTULO II.

CANTO RELIGIOSO: ESBOZO DE UN SISTEMA MUSICAL

LA CONSTANTE distinción que hacen los alabanceros en el Valle de Oaxaca entre los dos tipos de canto religioso corresponde, como se intentó mostrar en el capítulo anterior, con los diferentes modos de socialidad, o tipos ideales, de comunidad. Particularmente, el Valle de Tlacolula presenta una reproducción política diferenciada la cual se encuentra en clave corporada. No obstante esta clasificación local, el estudio de las estructuras musicales puede revelar cierto conocimiento sobre los repertorios que, en contraste con otros elementos, hacen más rico el análisis. El objeto de este capítulo es el de problematizar, desde el análisis musical, la división entre el canto antiguo y el nuevo para intentar determinar si existen algunas directrices que ayuden a comprender esta clasificación. Igualmente, el de esbozar la existencia de un sistema musical de cantos en la región, mostrando algunos elementos constantes o compartidos y, también, sus variantes o diferencias. Los niveles de análisis van desde los estructurales musicales (líneas melódicas, forma musical, alturas) hasta las funciones que cumple el canto dentro de la teoría ritual.

REPERTORIO: CANTO ANTIGUO Y CANTO NUEVO

En absolutamente todas las comunidades del Valle de Oaxaca con las que trabajé apareció una constante y marcada diferenciación entre dos clases o tipos de canto, es decir, existe una división o clasificación local del repertorio de los alabanceros. Por un lado, se encuentran los ‘cantos antiguos’, ‘cantos de antes’, ‘cantos viejos’, ‘canto de alabado’, ‘alabanzas tradicionales’ o ‘cantos tradicionales’, a los que se oponen, por otro, los ‘cantos nuevos’, ‘cantos de iglesia’, ‘cantos comunitarios’, ‘cantos eclesiásticos’, ‘cantos de la misa’ o ‘cantos de la parroquia’⁶⁹. En ocasiones esta división resulta porosa o inexacta, en el entendido de que se utiliza como discurso de legitimación y distinción, o para explicar la propia historia del canto en términos locales. Sin embargo, al analizar ciertas características musicales aparece una tendencia que apunta, justamente, a una diferenciación entre dos repertorios que, puede presuponerse, hace parte de dicha división local.

⁶⁹ Es destacable mencionar que en la compilación *Cantos Colectivos de la devoción. Alabanzas y cantos de la religiosidad popular de Querétaro* (Pérez 2001) aparece una división muy similar a la encontrada en el Valle de Oaxaca. En esta obra se clasifica el repertorio en cantos o alabanzas antiguas, cantos modernos y alabanzas para los difuntos.

Para entender el canto religioso, propongo definir el género musical en cuanto a su uso ritual en combinación con el análisis de las estructuras musicales, pues estas últimas, por sí solas, no satisfacen el análisis cultural que la etnomusicología presupone e, inclusive, no podrían explicar algunas cuestiones musicales. En este estudio me limitaré a analizar ciertos aspectos musicales y las funciones de los cantos antiguos, en contraste y comparación con los usos de los cantos nuevos. De forma muy general, los cantos viejos de los alabanceros se pueden dividir en dos grandes grupos: alabanzas y oraciones cantadas. Las alabanzas son aquellos géneros musicales que responden principalmente a la forma poética romance y, a diferencia de las oraciones, su uso no está condicionado por la secuencia del rezo, el cual es el principal ordenador de aspectos rituales del canto. En cambio, las oraciones cantadas, en caso de ser utilizadas, sustituyen y/o complementan una parte del rezo y, por tanto, tienen momentos establecidos que son inamovibles. Éstas incluyen géneros como despedimiento, letanía, miserere, ave maría, salve, misterios, santo dios, réquiem, y ne recorderis (responsorios)⁷⁰. Muchos de estos géneros hacen parte de la liturgia católica de origen colonial, los cuales siguen siendo frecuentemente cantados en latín⁷¹. Una característica general de todo el canto religioso es que es transmitido de forma oral –a pesar de que existen manuales y librillos⁷² donde se encuentran los textos– ya que no existe ningún tipo de notación musical para su aprendizaje⁷³. Centralmente, la transmisión del conocimiento se logra en las ocasiones rituales, aunque hay algunas excepciones en donde se generan espacios para la enseñanza –ensayos–.

⁷⁰ El investigador Vicente T. Mendoza (1984; 1986) ya había identificado varios de estos cantos como géneros musicales, aunque existen algunas diferencias con la clasificación que propongo. Por ejemplo, que alabado y alabanza parecen ser un sinónimo y no dos géneros distintos como el folklorólogo afirmaba.

⁷¹ Dentro del repertorio de los alabanceros reporté una usencia total de cantos en zapoteco, a diferencia de las nuevas denominaciones religiosas en las cuales sí aparece repertorio en esta lengua. Particularmente, conozco fuentes de cantos protestantes en comunidades zapotecas de la Sierra y del Valle vinculadas con el Instituto Lingüístico de Verano. Probablemente en el "nuevo catolicismo" también existan, aunque éste no es el objeto de la presente investigación.

⁷² Este tipo de documentos, conocidos como novenarios, ofrecimientos, triduos, oraciones, alabanzas, trisagios, villancicos y procesionales, provienen de una tradición de larga data que abarca desde el siglo XVII hasta la actualidad.

⁷³ En ocasiones, las bandas tocan el mismo repertorio en alternancia con los alabanceros, frecuentemente utilizan partituras guía con las melodías, aunque hay que señalar que también hay variación en esto. Sin embargo, este tema merece un estudio más detallado, solamente puedo mencionar que se trata de la misma melodía aunque con variantes de *tempo*, adornos e inclusive de alturas.

En un estudio previo (Flores 2016) analicé todos los cantos de los alabanceros de la comunidad de Xoxocotlán, uno de los pocos que siguen manteniendo un *grosso* de variantes antiguas en su repertorio, apareciendo dos clases o tipos diferenciados. Esta diferenciación que encontré es posible hacerla extensible a toda la realidad del Valle, ampliándola con más datos y afinando el análisis. En dicho estudio, caractericé lo que ahora puedo inferir es el canto antiguo al que se refieren en la actualidad:

La heterofonía, la modalidad gregoriana, el tempo semi-libre/lírico, el uso melismático en las melodías y adornos, el cambio vocálico en la pronunciación, el carácter no absoluto de las alturas, el ámbito melódico reducido, la subordinación de la forma musical y la dinámicas de intensidad al texto, y la lírica de las alabanzas que nos remiten al *romance* hispanoamericano, proponemos, son las estructuras musicales más importantes del sistema musical [...] (Flores 2016, 82)

De un total de veintidós cantos, en Xoxocotlán, dieciocho se encuentran en modos eclesiales, mientras que cuatro utilizan el sistema armónico tonal. Respecto del *tempo*, catorce lo hacen *ad libitum*, mientras que ocho muestran cierto tipo de isocronía. Todos los textos de las alabanzas corresponden al género poético del romance y sus subgéneros, la endecha, así como el romancillo, en los cuales se pueden encontrar versos octosílabos, heptasílabos, hexasílabos y pentasílabos. La estructura poética de los cantos es importante, pues las frases musicales se combinan con el número de versos de la cuarteta generando diversas formas melódicas (v.g. ABCD, ABAB, A BCBC, ABAB ABABCD). Sin embargo, en dicho estudio traté todo el repertorio como alabanzas sin darme cuenta que había oraciones cantadas⁷⁴, las cuales eran una anomalía para mí entonces. De tal suerte, encontré formas especiales que, ahora es posible afirmar, corresponden con otros géneros litúrgicos como se mencionó; la *Salve* presentó una forma ABC DBC; el *Santo* ABC DE (FG); o los *Misterios del Rosario* ABCB DEFG. Ahora, es posible argumentar que las oraciones cantadas pueden tener la misma estructura musical y poética que las alabanzas, aunque generalmente presentan particulares de su género.

En todo el Valle el canto religioso es *a capela* y de tipo responsorial o antifonal – dependiendo de cada comunidad –, esto significa que puede aparecer un solista, o varios, acompañado(s) de un coro responsorial; o dos coros con sus respectivos solistas, los cuales

⁷⁴ Esto se debió a que la teoría local no hacía una distinción entre ambos tipos, habiendo confusiones y/o ambigüedades, nombrándosele casi siempre a todo alabanza.

se van alternando el canto antifonalmente. Los coros pueden presentar diferentes tipos de heterofonía o armonía, sin embargo hay una tendencia hacia la primera, aunque cuando hay armonía se da por paralelismos⁷⁵. La heterofonía o armonía se puede presentar de varias formas en los diferentes estilos de canto, como por ejemplo quintas, cuartas u octavas paralelas, terceras paralelas, sextas, terceras y octavas paralelas, homofonía, e inclusive como clústeres de notas superpuestas en donde se perciben batimientos. Todos estos fenómenos también son conocidos como ‘bajo’ y ‘melodía’, ‘discante’, ‘contralto’, ‘alto’, ‘bordón’ o ‘falso bordón’, ‘segunda’ y ‘tercera voz’. No obstante, las octavas paralelas y el unísono son las formas más frecuentes, seguido de las terceras por debajo de la melodía principal. En los estilos más complejos pueden aparecer las quintas o cuartas por debajo, completando el acorde⁷⁶ (ver *Transcripciones* en el anexo y consultar las grabaciones que acompañan el documento).

Varios de los cantos presentan muchos melismas, aunque también es frecuente el canto silábico. Dependiendo del grupo de alabanceros, y la tradición de cada pueblo, el pulso puede ser semi-libre o tendiendo a la isocronía, sin embargo nunca es estrictamente medido. El *grosso* de los cantos antiguos presentan una especie de modalidad eclesiástica, aunque modificada y nunca cumpliendo con las características de la teoría modal. De igual forma, coexiste en varios de ellos el sistema armónico tonal, tanto en modo mayor como en menor.

Una característica que diferencia a los cantos nuevos de los antiguos es que, estos últimos, presentan variantes melódicas entre comunidades, lo que permite pensar en la existencia de un sistema de transformaciones musicales. Este se debió haber originado en ciertas condiciones sociales que permitieron el intercambio de forma oral sin ningún tipo de mediación escritural o, en su defecto, con muy poca centralidad en esta última. Este punto no es abordado en esta disertación, sin embargo se piensa desde esta postura. Para esbozar la

⁷⁵ Este es un punto a debatir, pues hay una ambigüedad si se trata de definir la armonía paralela y distinguirla de la heterofonía, que presupone igualmente paralelismo como condición. En términos operativos, se utilizará heterofonía cuando no haya una clara definición de un sistema armónico tonal, y armonía cuando se pueda establecer existe un manejo armónico del canto.

⁷⁶ En el estudio que realicé anteriormente (Flores 2016, 62-66), hice una comprobación para mostrar que, a pesar de que el fenómeno sonoro aparezca realmente como batimientos o clústeres de notas, los cantores van pensando heterofónicamente por quintas, cuartas y/u octavas por debajo. Esto bien puede ser extensible a las terceras y sextas de varios estilos de todo el Valle.

existencia de dicho sistema se echa mano de ciertos postulados de la semiología de la música y el análisis paradigmático musical⁷⁷.

CRITERIOS DE GRABACIÓN Y TRANSCRIPCIÓN

La dinámica ritual de la religión popular de las comunidades del Valle de Oaxaca hace del registro de la música un reto, en tanto ésta responde al orden cíclico del ceremonial anual, así como a los ritos de paso. Esta cualidad me enfrentó a resolver un primer problema para grabar los cantos objeto de este trabajo: el tiempo. Decidí radicar mínimamente por un año en esta región cultural con la idea de estar presente en la mayoría de ocasiones musicales posibles. Sin embargo, esta decisión no satisfizo del todo el problema del registro pues, al ser una investigación centrada en la etnografía multilocalizada, me fue imposible estar en todos los momentos rituales en todas las comunidades al mismo tiempo. Si esto fuera poco, un canto religioso como cualquier expresión musical o pieza en particular puede, o no, acontecer dependiendo de un conjunto de factores tan diversos como ellos mismos. Situaciones tan variadas como la lluvia, la falta de alabanceros, la ausencia de algún maestro rezador, la escasez de dinero por las personas que costearon el ceremonial, la falta tiempo y decisión de omitir los cantos o cualquier otra razón inimaginable –condición natural del trabajo de campo–, me enfrentó a tomar otra determinación para poder generar el muestreo. Aunado a esto, hay que sumar el fenómeno de la repetición musical, es decir, un canto puede ocurrir con tal frecuencia que quede registrado infinidad de veces, mientras que otro solamente sea usado una vez al año. Por todos estos factores, opté también por hacer grabaciones en contextos controlados, enfrentándome a otros retos del muestro. Esta metodología, combinada con las ocasiones performativas, me permitió tener un panorama y un registro mucho más amplio de los repertorios, pero también una calidad de grabación más nítida para la transcripción musical. Así, el muestreo con el que sostengo los postulados de esta investigación se conforma por dos tipos de grabación: en contexto ritual y controlada⁷⁸.

⁷⁷ Para el concepto de sistema musical y análisis paradigmático ver *Introducción*, sección *Etnografía en el Valle: método y análisis*.

⁷⁸ El catálogo de obras grabadas se encuentra disponible como anexo en el repositorio digital de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM, mismo donde se descarga el presente documento, en la sección de material complementario.

Cada tipo de grabación presenta particularidades que hacen de la transcripción un ejercicio que posibilita la reflexión en torno a cómo concebimos la música y la experimentamos. Sin embargo, lo pertinente aquí es que la comparación de una misma pieza en ambas técnicas de grabación hace que el resultado de la transcripción sea de mejor calidad. Me refiero a que pude registrar varias ocasiones las mismas piezas, tanto en contextos rituales como controlados, lo cual hace de esto un primer criterio de validación de la transcripción misma. La particularidad repetitiva de las líneas melódicas del canto permite proponer transcripciones modelo de éstos, a partir de la comparación de las diferentes interpretaciones grabadas. Lo anterior es posible ya que el conjunto de interpretaciones de una pieza muestra recurrencias susceptibles de ser propuestas como constantes. Es decir, todas las piezas se conforman por mínimamente dos y hasta siete enunciados melódicos que se van repitiendo, con diferentes versos –entendidos como las líneas de una estrofa–, a lo largo de toda una interpretación. De tal modo que entre más versiones del mismo canto se tenga el modelo será más válido, pues permite la comparación entre ellas, resolviendo y minimizando el problema de la interpretación en expresiones musicales de tradición oral y, específicamente, en cantos *a capela* sin afinación absoluta. También, tengo que aclarar que este método ideal sucedió solamente el diez por ciento de las ocasiones, conformando el restante porcentaje por grabaciones de una u otra técnica exclusivamente. Aunado a esto, me di a la tarea de validar las transcripciones con los alabanceros yendo a sus comunidades, cantándolas y corrigiéndolas para su corroboración. Esta tarea solamente fue posible en alrededor del cincuenta por ciento del repertorio analizado por razones de tiempo y economía en el trabajo de campo, sin embargo, pude realizar este ejercicio con mínimamente una o dos piezas en cada comunidad.

Teniendo las grabaciones hechas, tuve que realizar una selección del repertorio, pues registré alrededor de quinientas interpretaciones, conformando un total aproximado de trescientos cantos distintos. De este último conjunto, solamente transcribí una selección de cantos, conformando un corpus de treinta y siete piezas para el análisis de las estructuras musicales. Sin embargo, el criterio de selección más importante radica en que dichos cantos presentan una gran diversidad de variantes en sus líneas melódicas, en oposición a los cantos nuevos los cuales son casi siempre idénticos de comunidad en comunidad. Esto significa que

el conjunto de variantes de una sola pieza (v.g. *Ayudemos*, *Almas*) muestra, al mismo tiempo, una riqueza musical –entendida como diversidad– y también una estructura compartida. Por el contrario, este fenómeno no se presenta en el conjunto de cantos nuevos, ya que provienen de una historia más reciente relacionada con los movimientos eclesiales de las últimas décadas. Existe una tendencia a la imposición de éstos sobre aquéllos en las ocasiones controladas por la iglesia católica canónica y sus ramificaciones. También, dicha selección responde a que los antiguos son cantos transmitidos, cultivados y enseñados por los alabanceros de forma oral, sin ningún tipo de escritura musical (grabación y/o notación musical). Lo anterior me lleva a pensar que son un ejemplo de cómo se transmiten y transforman las estructuras musicales en periodos de larga duración y en contextos socio-económicos muy distintos a los actuales, pues parto de la idea de que algunos datan de siglos anteriores⁷⁹ y se mantienen vigentes hasta la actualidad, revelando una superposición musical histórica.

La transcripción de los cantos antiguos utiliza un sistema de escritura musical que desarrollé en una investigación pasada (Flores 2016, 60-62), la cual se basa en los rudimentos de la tradición mensural europea medieval (notación cuadrada negra y blanca) para representar los valores de las notas. Utilizo un pentagrama en clave de sol pues parto del hecho de que, a pesar de que las afinaciones musicales no sean “perfectas” (según el entrenamiento auditivo académico), este tipo de canto proviene de una historia que lo vincula con escalas y sistemas musicales europeos, lo que me permite proponer cierta guía en la determinación de las alturas, aunque reconociendo cierta flexibilidad en éstas.

Las transcripciones modelo son una abstracción para entender y analizar la construcción melódica, rítmica, recursos estilísticos, adornos y estructura musical. Asimismo, intentan resolver el problema de la altura ya que, al ser *a capela* y de tradición oral, es frecuente escuchar alturas distintas de un mismo canto dependiendo de la interpretación. Para atender el problema de la rítmica decidí dividir las notas en cuatro valores jerárquicos y relacionales: largas, medianas y dos cortas.

⁷⁹ Esta es una hipótesis que no se puede comprobar en esta investigación en el nivel de la melodía, sin embargo poseo documentación que así lo permite sugerir por los textos compartidos, sumado a cierta gestualidad ritual asociada y algunas características musicales particulares, aunque queda pendiente esta indagación para trabajos en el futuro.

- El símbolo de  (*máxima*) para el conjunto de notas más largas de cada uno de los cantos.
- El símbolo de  (*semibrevis blanca*) para el conjunto de notas de duración media, siempre son menos largas que las anteriores.
- Los símbolos de  (*brevis*) y  (*semibrevis*) para aquellas frases que su rítmica es siempre recurrente y las cuales son más cortas que las anteriores, en donde *brevis* es una duración más larga que *semibrevis*⁸⁰.

Las letras mayúsculas encima de los sistemas y dentro de cuadrados indican las diferentes frases musicales (A, B, C, D...). Este tipo de repertorio presenta diversas formas musicales, sin embargo todas se conforman por mínimamente dos enunciados melódicos diferentes y hasta siete. Cada enunciado melódico se repite las veces necesarias siguiendo un texto sobre el cual se desarrolla la forma musical en cada caso. La metodología de transcripción que ideé cuenta con los siguientes pasos:

1. Determinar las alturas y valores conforme a la frecuencia de aparición en el total de las grabaciones que se tengan de una pieza y sus repeticiones melódicas (v.g. La pieza *Misión* de Tlalixtac la tengo registrada 3 veces y presenta la forma musical ABAB. Dependiendo de la interpretación, cada forma musical se puede repetir de 10 hasta 28 veces en promedio, esto permite corroborar alrededor de 57 veces cada enunciado melódico, es decir, 57 veces A y B).
2. Transposición a un modo o tonalidad, de forma que no presente alteraciones o tenga las mínimas posibles y homogenizando el conjunto de variantes a la misma tonalidad.
3. Corroborar la transcripción con los alabanceros en campo.
4. Elaborar la transcripción modelo.

TONOS: LÍNEAS MELÓDICAS Y FORMAS

Los cantos antiguos presentan una diversidad en la línea melódica de la cual los nuevos carecen, es decir, entre comunidades la misma alabanza u oración cantada tiene variantes,

⁸⁰ En la mayoría de las piezas *brevis* y *semibrevis* equivalen a negra y corchea de la notación rítmica moderna, es decir se mantiene de forma relativamente estable la equivalencia 1:2.

las cuales comparten una estructura mínima que las emparenta, pues hay ciertas recurrencias y perfiles que se repiten⁸¹.

El registro etnográfico me permitió identificar un conjunto de piezas⁸² que presentan este fenómeno y que podrían considerarse el **núcleo del canto antiguo** ya que, además, cumplen las características dichas anteriormente (modalidad, *tempo* lírico o libre, canto melismático, forma musical respecto del texto, romance).

Pieza	No. variantes
<i>Alabadas sean las Horas [Horas]</i> ⁸³	11
<i>Alabado</i>	3
<i>Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]</i>	10
<i>Alabanza a las Benditas Ánimas [Salgan, salgan]</i>	7
<i>Alabanza a los Corazones Sacratísimos de Jesús y María [Cantemos]</i>	2
<i>Alabanza al Señor de la Sacristía [Sacristía]</i>	6
<i>Aquí está Jesús</i>	5
<i>De tu Sangre</i>	2
<i>Himno Sacro para anunciar la Santa Misión [Misión]</i>	7
<i>Jesús Amoroso</i>	8
<i>Jesús Dulce y Clemente [Dulce]</i>	3
<i>Pues, padeciste</i>	6
<i>Venid, Pecadores</i>	7

Cuadro 1. Conjunto de alabanzas núcleo del canto antiguo.

Igualmente, un conjunto de oraciones cantadas que se pueden considerar cantos antiguos son las siguientes.

Pieza	No. variantes
<i>Ave María</i>	3
<i>Cristus Factus [Cristo]</i>	1
<i>Letanía</i>	10
<i>Miserere</i>	6
<i>Misterios</i>	6
<i>Ne Recorderis</i>	1
<i>Requiem Aeternam</i>	1
<i>Salve</i>	3
<i>Santo Dios [Santo extendido]</i>	7

Cuadro 2. Conjunto de oraciones cantadas núcleo del canto antiguo.

⁸¹ Una comprobación de este fenómeno, a partir del análisis a profundidad con el Software de Automatización del Análisis Paradigmático Musical (SAAPM), se encuentra más adelante en lo que llamo el complejo *Santo Dios*.

⁸² Llamo pieza al conjunto de variantes que conforman una unidad.

⁸³ El nombre entre corchetes es una homogeneización que se tuvo que emplear para el análisis, pues los títulos cambian de comunidad en comunidad, aquellos que no lo tienen su nombre quedó tal cual está escrito.

En un segundo nivel se puede ubicar otro conjunto que presenta rasgos no muy claros entre tonalidad y modalidad; lo mismo que entre isocronía y *tempo ad libitum*, y; entre canto silábico y melismático. Algunas están ubicadas aquí pues sólo pude registrar una variante, siendo imposible determinar si son piezas antiguas. Sin embargo, estimo hay probabilidades de que se traten de piezas que tuvieron y/o tienen más variantes con las características del canto viejo, conformando un grupo cercano al primero.

Pieza	No.
<i>A Jesús, María y José [Jesús, María y José]</i>	1
<i>Alabado a Jesús Crucificado [Jesús Crucificado]</i>	1
<i>Alabado al Poder de Dios [Poder Dios]</i>	1
<i>Alabado al Señor de Otatitlán [Otatitlán]</i>	1
<i>Alabanza a la Bella Imagen de Esquipulas [Esquipulas]</i>	1
<i>Alabanza a la Virgen de Juquila [Juquila]</i>	3
<i>Alabanza a las Tres Horas [Tres Horas]</i>	1
<i>Alabanza a María Santísima de los Dolores [Dolores]</i>	1
<i>Alabanza a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza [Pilar Zaragoza]</i>	1
<i>Alabanza a San Jerónimo [San Jerónimo]</i>	3
<i>Alabanza al Padre Eterno y al Hijo [Padre e Hijo]</i>	2
<i>Apostolado</i>	1
<i>Buenos días, Paloma Blanca [Paloma Blanca]</i>	2
<i>Despedimiento (San Miguel y Angelitos)</i>	1 y 1
<i>Por aquel Monte Calvario [Aquel Monte Calvario]</i>	2
<i>Pues, Concebida</i>	4
<i>Ruega por Nosotros [Ruega]</i>	1
<i>Salutación a la Santísima Virgen [Salutación Virgen]</i>	1
<i>Sombra de San Pedro</i>	2

Cuadro 3. Conjunto de alabanzas con posible relación al canto antiguo.

Finalmente, un último grupo que generalmente los alabanceros reconocen como cantos viejos pero que no cumplen con las características establecidas sino que, por el contrario, son tonales, isócronos, silábicos y con pocos melismas, pareciéndose más al canto nuevo:

Pieza	No.
<i>A las Ánimas [Ánimas]</i>	1
<i>Adiós, Jesús Amante</i>	2
<i>Adiós, Paloma Blanca [Adiós Paloma]</i>	1
<i>Alabado a Santiago Apóstol</i>	1
<i>Alabado de Angelito</i>	1
<i>Alabanza a la Santa Cruz [Santa Cruz]</i>	7
<i>Alabanza a Santa Catarina [Santa Catalina]</i>	1
<i>Amante, Jesús mío</i>	2

<i>Aplaca, Señor, tu Ira [Aplaca Señor]</i>	5
<i>Coplas</i>	1
<i>Cuando Carmelita</i>	1
<i>Dios mío</i>	2
<i>Hombre Divertido</i>	1
<i>Levántate, Alma Cristiana</i>	8
<i>Madre, llena de Dolores</i>	2
<i>Mi Dios y mi Redentor [Dios Redentor]</i>	1
<i>Oh, Lucas, Padre Bueno [Lucas Padre Bueno]</i>	1
<i>Oración del Huerto</i>	1
<i>Para dar Luz Inmortal [Luz Inmortal]</i>	1
<i>Perdón, oh, Dios mío [Perdón]</i>	8
<i>Por tu Limpia Concepción [Limpia Concepción]</i>	1
<i>Reloj de la Pasión [Reloj, Pasión]</i>	1
<i>Salve Dolorosa</i>	8
<i>Santo</i>	8
<i>Santo Dios, hasta la Muerte [Santo Muerte]</i>	6
<i>Santo, santo</i>	2

Cuadro 4. Cantos reconocidos como antiguos con características de nuevos.

Esta clasificación es un primer intento de ordenamiento general, pues pueden aparecer variantes que comparten más rasgos de uno u otro tipo, requiriendo un estudio pormenorizado, y por caso, para determinar qué tipo de clase se trata. Esto significa que de una misma pieza existen variantes con características de canto antiguo, pero también algunas otras que no pueden presentar rasgos que permitan definirlas del mismo modo –aunque los alabanceros reconozcan cierta antigüedad–. La idea es contrastar los datos etnográficos con un tipo de análisis que permita abonar al entendimiento detrás de las categorías locales.

LOS TEXTOS POÉTICOS Y LAS FORMAS MUSICALES

Una de las claves para entender la sistematicidad de los cantos antiguos se encuentra en el análisis de la estructura poética, ya que ésta determina su forma musical. Cada verso de las diferentes composiciones corresponde, siempre, con un enunciado melódico, revelando la prelación del texto sobre la forma musical. Este hecho es determinante, pues dicha forma musical es posible compararla, paradigmáticamente, gracias a esta subordinación. Este rasgo es, quizá, una característica particular para definir las alabanzas y oraciones cantadas, aunque esto merece un estudio más detallado. Probablemente, ésta provenga de la tradición eclesiástica hispano-americana, como sugieren los indicios documentales que se exponen

adelante, aunque queda la gran incógnita sobre la datación temporal de las melodías actuales. A continuación se analizan tres alabanzas y tres oraciones cantadas del núcleo de cantos antiguos para mostrar las relaciones entre los textos poéticos y las formas musicales. Particularmente, elegí las piezas *Ayudemos*, *Almas* pues presenta una forma romance o, en específico, romancillo; *Cantemos* en tanto utiliza la décima, y; *Alabado* ya que tiene un cambio de melodía en un punto del texto. Del mismo modo, las tres oraciones cantadas son buenos ejemplos para mostrar las particularidades de estos géneros. Además, de casi todos logré conseguir documentos de siglos pasados, los cuales muestran ciertos indicios del *performance* que siguen estando vigentes en Oaxaca hasta la actualidad.

Alabanza a la Santísima Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

La alabanza *Ayudemos*, *Almas* presenta dos o tres clases de variantes, de un total de diez encontradas, las cuales pueden clasificarse u ordenarse de más antigua a más nueva. El primer grupo está conformado por la de Tlaxiátlac y Huayápam, seguido de las de Teotitlán, Xoxocotlán, Quiavini⁸⁴ y Tomaltepec, mientras que un grupo más diferenciado y homogéneo es el de Cuilapam, Tlapacoyan, Nazareno y Santa Cruz Amilpas (figuras 3, 4 y 5). Las primeras usan melismas como un recurso melódico muy frecuente, habiendo pasajes muy adornados, mientras que el segundo grupo es completamente silábico, lo que marca una clara diferencia. Lo mismo puede decirse del *tempo*, ya que las primeras utilizan un estilo *ad libitum*, mientras que en las segundas hay una tendencia a la isocronía. A pesar de estas diferencias en el estilo, los rezanderos enfatizan siempre que esta pieza es muy antigua. Un elemento interesante es que la primera parte del tercer enunciado de Cuilapam está transpuesto a modo jónico, mientras todas las demás variantes analizadas se encuentran en frigio, aunque se respeta la direccionalidad de la melodía. Este tipo de transposición de enunciados melódicos a diferentes modos, que son equivalentes entre ellos, sucede de igual forma en otros segmentos entre variantes de la misma pieza.

⁸⁴ El problema de las alturas absolutas y las realizaciones, muy caóticas, de la melodía que aparecieron en la única grabación que tengo de la variante de San Lucas Quiavini, no me permite hacer una transcripción modelo representativa, por tal motivo se optó por omitirla. Sin embargo, se logra escuchar que hay cierta ornamentación similar a las descritas en el texto, como se puede consultar en las grabaciones adjuntas.

Ayudemos, Almas – Tlalixtac

Ayudemos, Almas – Huayápam

Figura 3. Variantes de *Ayudemos, Almas* con prominencia melismática y *tempo ad libitum*.

Ayudemos, Almas – Teotitlán del Valle

Ayudemos, Almas – Xoxocotlán

Ayudemos, Almas – Tomaltepec

Ayudemos, Almas – Xoxocotlán

Figura 4. Variantes de *Ayudemos, Almas* con menor uso de melismas y con *tempo ad libitum*.

Figura 5. Variantes de *Ayudemos, Almas* con características silábicas y *tempo* semi-isócrono.

Una de las características compartidas de las diez variantes de *Ayudemos, Almas* es que todas presentan la forma melódica ABCB, esto se debe al texto poético (romancillo) pues, igualmente, lo comparten. Como se había mencionado, la forma romance determina los enunciados melódicos correspondiendo, cada uno de ellos, con cada verso de la cuarteta. Es decir, cada verso coincide con un enunciado melódico, denominado 'tono'⁸⁵, el cual es cantado por un solista. En otras palabras, en todas las variantes de la pieza la línea *Ayudemos, Almas* es cantada por un solista y corresponde con el patrón melódico A; *en tanto penar* con B; *a la Virgen pura* con C, y; *de la Soledad*, de nuevo, con B.

<i>Ayudemos, Almas</i>	
Todas las comunidades	
Estribillo	Estrofas
A Ayudemos, almas,	Al pie de la Cruz
B en tanto penar	la vemos que está
C A la Virgen pura	La Madre sin Hijo
B de la Soledad	porque ha muerto ya

⁸⁵ El término tono también puede ser empleado para referirse al conjunto de enunciados de una alabanza.

Cuadro 5. Estribillo y forma musical de *Ayudemos, Almas*

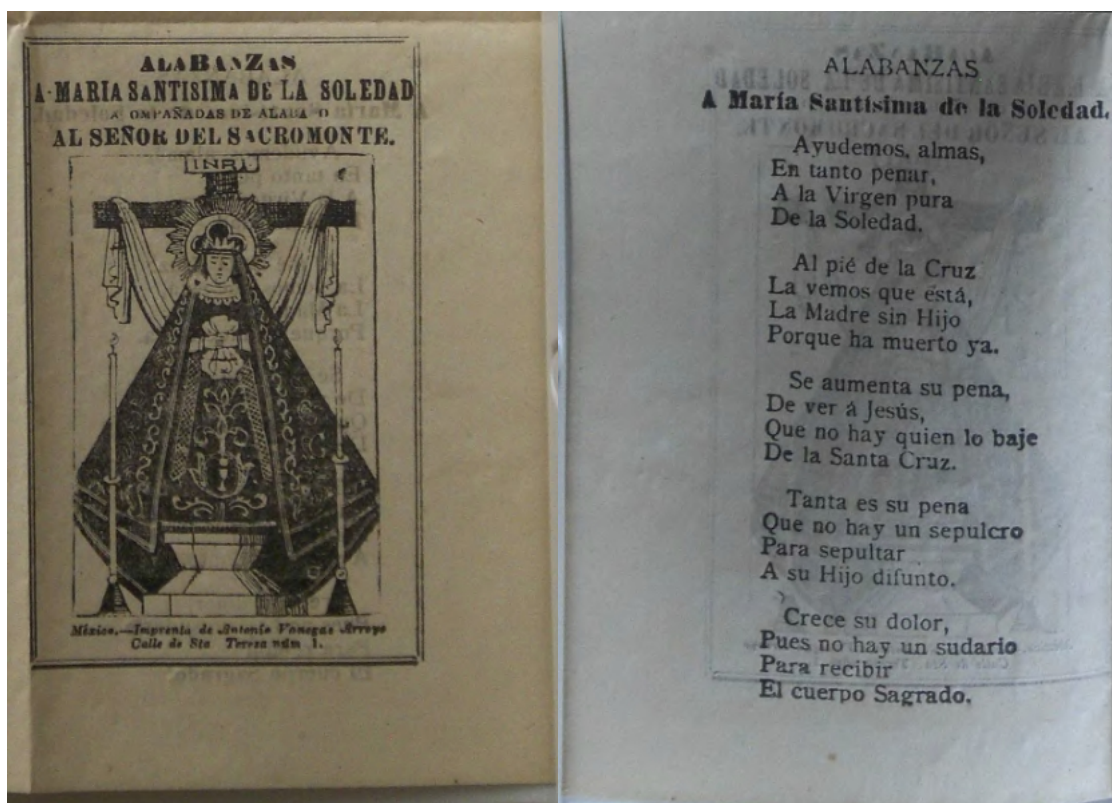


Figura 6. *Alabanzas a María Santísima de la Soledad acompañadas de alabado al Señor del Sacromonte* Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, Calle de Santa Teresa 1, México (siglo XX).

Esta sistematicidad aparece en todo el género de alabanzas, aunque con diferentes tipos de combinaciones melódicas determinadas por el texto poético y otros elementos de la interpretación. Como se muestra en el estudio anterior que hice del repertorio de Xoxocotlán (Flores 2016, 79-83), en todas ellas aparece la cuarteta como composición poética correspondiendo, cada verso, con un enunciado melódico. Este análisis se ve reflejado en todo el repertorio del Valle de Oaxaca, por tanto, es posible usarlo como descripción genérica. Es decir, gran parte de las alabanzas se conforman por cuatro enunciados melódicos que corresponden con los cuatro versos de las estrofas y estribillos, aunque dichos enunciados pueden elaborarse en diferentes clases o formas musicales (v.g. AAAA, ABAB, ABCD, ABCB). Como se había apuntado, los textos de dicho género se pueden encontrar en novenarios impresos a lo largo de los siglos, lo que permite pensar que la sistematicidad del canto se da por la importancia que desempeñaron estos papeles en su distribución. Es decir la letra, de tradición hispánica, es de nodal importancia para la tradición del canto religioso en Oaxaca,

pues en ella está una clave para comprender algunos elementos del canto actual. Esto pues, tanto el texto como algunos elementos interpretativos poéticos, son recurrencias que aparecen tanto en los papeles históricos como en la *performance* contemporánea.

Alabanza a los Sacratísimos Corazones de Jesús y de María [Cantemos]

Hay que destacar que había encontrado, en el estudio previo citado, ciertas formas musicales especiales que ahora pueden ser explicadas de una manera más completa, por ejemplo, la *Alabanza a los Sacratísimos Corazones de Jesús y de María*, la cual:

[...] tiene una forma ABAB ABABCD. La primera sección corresponde a la primera cuarteta de la cual los dos últimos versos funcionan como estribillos. Éstos se repiten entre los sextetos siguientes. La segunda sección es la forma de los sextetos en donde se repiten alternadamente las líneas melódicas de A y B y se agregan dos distintas, C y D. (Flores 2016, 80)

Esta forma musical apareció de manera idéntica en la versión de San Lucas Quiavini, con su respectiva variante melódica (ver figura 7). Estas son las únicas dos comunidades donde pude registrar dicho canto ya que, parece ser, no se conoce mucho, tengo que destacar que pregunté por ella en varios pueblos y en ninguno otro lo encontré. En ambos casos no hay variación sino, por el contrario, una completa correspondencia, lo que muestra que la estructura: **estribillo/sexteto/repetición dos últimos versos del estribillo**, es una característica particular de este canto y, probablemente, se encuentre en otras variantes de la misma pieza. En realidad, dicha estructura poética corresponde con la tradición de la décima, la cual está dispuesta en un orden 7-8-9-10; 1-2-3-4-5-6. También, pude identificar que la misma fórmula se encuentra en la pieza *Misión*, aunque solamente en el nivel del texto, pues las ocho variantes registradas⁸⁶ presentan dos enunciados melódicos AB que se alternan en todos los versos.

⁸⁶ En Ayoquezco de Aldama, Macuilxóchitl, San José del Progreso, Santa Ana Tlapacoyan, Santa Catarina Minas, Santa Cruz Xoxocotlán, Teotitlán del Valle y Tlalixtac de Cabrera.

Alabanza a los Sacratísimos Corazones de Jesús y María [Cantemos]			
San Lucas Quiavini		Xoxocotlán	
Estribillo			
A	Cantemos, con melodías	A	Cantemos, con melodías
B	santas y acordes, canciones	B	santas acordes, canciones
A	Benditos los Corazones	A	Benditos los Corazones
B	de Jesús y de María.	B	de Jesús y de María
Estrofa (sexteto)			
A	Corazones Sacrosantos	A	Corazones Sacrosantos
B	de Jesús y de su Madre	B	de Jesús y de su Madre
A	Que sois delicias del Padre	A	Que sois delicias del Padre
B	y alegría de los Santos	B	y alegría de los Santos
C	Recibid los suaves cantos	C	Recibid los suaves cantos
D	que vuestro afecto envía.	D	que vuestro afecto envía.

Cuadro 6. Estribillo, estrofa y forma musical de *Cantemos*

Cantemos – San Lucas Quiavini

Cantemos – Xoxocotlán

Figura 7. Variantes de *Cantemos* con misma forma musical: ABAB ABABCD.

En la *NOVENA A LOS SANTÍSIMOS CORAZONES DE JESUS Y MARIA. Compuesta por el M.R.P. Jose Maria Maugeri de la Compañía de Jesus [sic.]* (1826 [1743]), reimpressa en Puebla en 1826, se encuentran los *GOZOS á los dulcissimos corazones de Jesus y Maria [sic.]* (ver figura 8)⁸⁷. El texto de dichos gozos es idéntico al que se canta actualmente en las dos comunidades del Valle referidas, con el mismo criterio de repetición que aparece en el documento. Obsérvese que después del sexteto aparece la indicación «Benditos, &», lo que significa repetir los dos últimos versos del estribillo tal cual sucede en ambos pueblos, en el mismo punto y con los

⁸⁷ El autor de esta obra, el padre José María Maugeri, fue procurador general de la provincia de Quito en las Indias Occidentales y uno de los promotores en llevar la primera imprenta a los territorios del actual Ecuador, se sabe que era español y falleció en su capital el año de 1759 (Gonzalez 1903, 38; 87-88). También, que su obra *Práctica de la devoción á los Santissimos, y Amabilissimos Corazones de Jesus, y Maria [sic.]* fue escrita en 1741 y publicada en 1743, como se puede constatar en la sección «Suma del privilegio» donde otorga los derechos de impresión de la obra al librero Mauro Martí en Barcelona (Maugeri 1743).

mismos versos. Esto muestra parte de la sistematicidad del canto además de que se vincula con la tradición poética –tal vez de canto– del siglo XVIII. Este criterio de interpretación músico-poético que sucede de forma exacta en ambos casos, me refiero a la combinación de estribillo–estrofa–estribillo (a veces las dos últimas líneas), es una práctica central en el repertorio del Valle, particularmente en el de alabanzas.

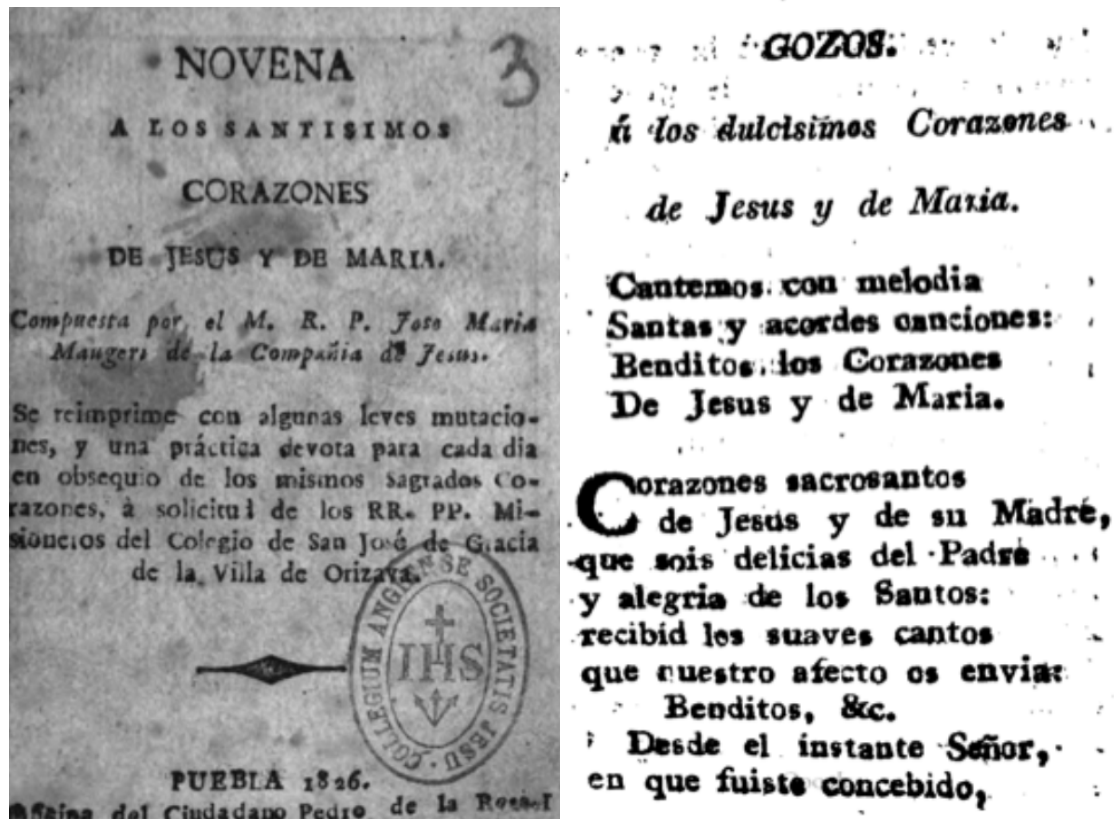


Figura 8. *Gozos a los dulcísimos corazones de Jesús y de María.*
En *Novena a los santísimos corazones de Jesús y de María.* Compuesta por el M.R.P. José María Maugeri de la Compañía de Jesús, reimpresa en Puebla en 1826.

Alabado

Otra forma especial que identifiqué fue la de *Alabado*, la cual se estructura por un enunciado melódico A que se repite en los cuatro versos de todas las cuartetos, y cambia en *Oh dulcísimo Jesús / yo te doy mi corazón / para que estampes en él / tu santísima pasión* a una forma BCBC.

En el caso particular de la pieza «Alabado» [en la comunidad de Xoxocotlán] esta dinámica revela dos cambios. El primero de tipo lírico y el segundo de tipo estructural. El verso *Oh dulcísimo Jesús* introduce, en la percepción de esta cultura, una forma directa de comunicarse con Jesús y la Virgen.

Se pasa de una lírica descriptiva a una en donde se ofrece y pide directamente a las *imágenes*. Con el volumen se enfatiza el texto. (Flores 2016, 77)

En una de las tres variantes que pude registrar, la de la Hermandad de San Andrés Huayápam, apareció justamente ese cambio de melodía en el mismo punto (ver figura 9). Sin embargo, ésta presenta una forma diferente en la primera parte, quedando ABAB y, a partir de *Oh dulcísimo Jesús*, en la segunda, CDCD.

Alabado			
San Andrés Huayápam		Xoxocotlán	
Estribillo			
A	Alabado y ensalzado	A	Alabado y ensalzado
B	sea el Divino Sacramento	A	sea el Divino Sacramento
A	En quien, Dios oculto, asiste	A	En quien, Dios oculto, asiste
B	de las almas el sustento	A	de las almas el sustento
Estrofa (cuartetas)			
C	Oh, dulcísimo, Jesús	B	Oh, dulcísimo, Jesús
D	yo te doy mi corazón	C	yo te doy mi corazón
C	Para que estampes en él	B	Para que estampes en él
D	tu Santísima Pasión	C	tu Santísima Pasión

Cuadro 7. Estribillo, estrofa y forma musical de *Alabado*

Alabado – Huayápam

Alabado – Xoxocotlán

Figura 9. Formas musicales de *Alabado* y cambio melódico en verso *Oh dulcísimo Jesús*.

Esto muestra la unidad y variación formal pero también la diferencia melódica pues, además de estos rasgos, las tres registradas son variantes las unas de las otras. Sin embargo, la versión de los *labanceros* de Teotitlán del Valle presenta una forma melódica ABAB sin hacer el cambio en la estrofa referida. Estos elementos –el cambio de melodía y forma musical– también lo logré identificar en una grabación de Thomas Stanford (1956), de la década de los cincuenta, en la comunidad de Amatlán de los Reyes, Veracruz, titulada *Alabado y Ensalzado sea el Divino Sacramento*. Ésta tiene la misma letra que las del Valle de Oaxaca y es,

igualmente, una variante melódica que cambia justo en el mismo punto referido. Este indicio hace pensar que la sistematicidad de los funcionamientos estructurales del canto están vinculados con procesos de difusión e intercambio musical que exceden, inclusive, los de la región. Pero también, que cada comunidad y zona cultural le va imprimiendo un sentido a la estructura compartida que, finalmente, habla de la relación entre los procesos económico-culturales, como se intenta mostrar en los demás capítulos.

Misterios del Rosario [Misterios]

Una de las formas musicales que parece ser más variada en todo el Valle son los *Misterios*, pues ésta presenta mayor diversidad que las demás oraciones cantadas y alabanzas. De un total de seis variantes registradas, pude identificar cuatro formas melódicas en el estribillo: ABAB o ABCD o ABCB o AAAA; y cuatro en las estrofas: CDEF o DEFG o ABAB o AAAA.

Hay que decir que en algunas comunidades solamente se canta el estribillo y en otras, como en Tlalixtac, repiten un estrofa como si fuera un estribillo, lo que hace pensar en una cierta independencia de la pieza. Es decir, una estrofa puede dar pie al nacimiento o elaboración de un nuevo canto independiente, el cual parte de la base de otro en el nivel poético, en el melódico o de ambos. Por ejemplo, los *Misterios* de Tlalixtac son la *Alabanza a la Virgen de Juquila* de Zimatlán, compartiendo la misma melodía –variante– aunque con un desarrollo estrófico más amplio. Este tipo de fenómeno lo pude identificar con mayor frecuencia en la oración cantada *Santo*, en los *Misterios* y solamente en una alabanza. En Nazareno (Xoxocotlán) el *Alabado a Jesús Crucificado* toma como estribillo una cuarteta de la pieza *Sacristía*, y se desenvuelve con cierta independencia poética así como melódica.

En 1794 se imprimieron en Salamanca, España, los *VILLANCICOS A LOS QUINCE MYSTERIOS DEL Smo. ROSARIO, COMPUESTOS: El primer Villancico de cada Mysterio, por LOPE DE VEGA CARPIO. El segundo, por un Religioso DOMINICO. Y los terceros, por el P.Fr. MIGUEL DE S. CLEMENTE, del mismo Orden de Predicadores [sic.]* (1794). Este es un breve manual que contiene tres variantes textuales para cantar los quince misterios utilizados en el Rosario, existe un estribillo para cada uno de los grupos de misterios –divididos en gozosos, dolorosos y gloriosos– el que, según una indicación del manual, se canta independientemente de la variante que sea elegida.

<i>Misterios del Rosario</i>			
Santa Catarina Minas		Xoxocotlán	
Estribillo			
A	Virgen, divino Sagrario	A	Virgen, divino Sagrario
B	rosa y estrella del día	B	vuestras glorias cantaremos
A	Aumenta, Señora mía,	C	En ellas contemplaremos
B	los devotos del Rosario	B	los Misterios del Rosario
Estrofas			
C	Virgen soberana	D	En vuestra coronación
D	Reina de los cielos	E	es tan grande la alegría
E	Tu sagrada imagen	F	Que el cielo y tierra en este día
F	me anima en tu templo	G	están en admiración

San Lucas Quiaviní		Macuilxóchtli	
Estribillo			
A	Virgen, divino Sagrario	A	Virgen, divino Sagrario
A	vuestros gozos cantaremos	B	vuestros gozos cantaremos
A	En ellos contemplaremos	A	En ellos contemplaremos
A	los Misterios del Rosario	B	los Misterios del Rosario
Estrofas			
A	Grande fue vuestra alegría	A	En aqueste itinerario
A	cando hallasteis, Virgen bella	B	a Dios siempre buscamos
A	Vuestro sol y vuestra estrella	A	Que en hallarle gozaremos
A	siendo, vos, alba del día	B	los frutos de este Rosario

Teotitlán del Valle		Tlalixtac	
Estribillo			
A	Virgen, divino	-	-
B	vuestros gozos cantaremos	-	-
C	Y en vos contemplaremos	-	-
D	los Misterios del Rosario	-	-
Estrofas			
-	-	C	Virgen, soberana
-	-	D	Reina de los cielos
-	-	E	Tu sagrada imagen
-	-	F	me anima en tu templo

Cuadro 8. Estribillos, estrofas y formas musicales de *Misterios*.



Figura 10. Villancicos a los quince misterios del santísimo Rosario de 1794.

Después de cada uno de los estribillos viene siempre una indicación como ésta: «Repíte el Coro esto mismo ahora: y al principio y fin de cada Mysterio» (fol. 3), lo cual indica un criterio de interpretación y, al mismo tiempo, que son quizá textos más antiguos que los atribuidos a los autores de cada variante referida puesto que dicho criterio se repite en otros documentos. En una fuente más antigua, datada de 1727 en Valladolid, España, que lleva por nombre

*Diario de indulgencias concedidas a los Cofrades del SS. Rosario*⁸⁸ (1727) se encuentran de forma idéntica los textos de todos los misterios de los segundos villancicos de la obra de 1794 referida –gozosos (fols.184–185), dolorosos (fols.186–187) y gloriosos (fols.187–188)–, así como también aparecen los mismos estribillos con leves variaciones.

Existe un tipo de Rosario llamado de la Aurora que se practica durante las madrugadas el cual, generalmente, se realiza en lugares abiertos y en procesión como los atrios, alrededor de las iglesias y calles aledañas a éstas. En la *Sagrada novena a María santissima del Roser. Y modo de resar lo santissim Rosari ab los versets que acostuman à cantar los despertadors del matinal ó de la Aurora* [sic.] (1839), publicada en Tarragona el año de 1839, se encuentran registradas unas *Sencillas coplas para cantar los despertadores de la mañana llamado a rezar el Santo Rosario titulado de la Aurora* (fols.36–54), estas coplas están ordenadas por el ciclo ritual anual y aportan datos del ceremonial. En el mismo documento aparece la *Alabanza á la sacratísima Aurora, para cantar por las madrugadas ecsaltando los quinze Misterios, los que debemos todos los cristianos contemplar con la mayor devocion* [sic.] (fols.54–59), tanto las coplas como la alabanza tienen una estructura poética de una cuarteta más un terceto, aunque algunas coplas se conforman por varias cuartetas seguidas de sus respectivos tercetos –quizá esta estructura esté respondiendo al soneto del Siglo de Oro–.

Durante todas las madrugadas de los domingos de octubre en Santa Cruz Xoxocotlán acontece una práctica que es conocida como los Rosarios de Aurora, estos son rituales que preparan la fiesta de Día de Muertos. En ellos se entonan los *Misterios del Rosario*, específicamente los *Misterios Gloriosos* –ya que son los prescritos para domingo según la tradición católica–, el texto de éstos es exactamente el mismo que el atribuido a Lope de Vega en los citados *Villancicos de los quinze misterios del Smo. Rosario*. Asimismo, comparé la letra de todos los misterios –dolorosos, gozosos y gloriosos– con los rezanderos de San Lucas Quiaviní y son exactamente iguales conservando, inclusive, casi la misma secuencia. Hay que

⁸⁸ En esta fuente se describen algunos datos interesantes en torno a las prácticas rituales y sociales que acompañaba el Rosario y sus Cofradías como por ejemplo *Del origen, y Fundacion de esta Santa Crofadia, En que se declara el modo de fundar la Cofradia del SS. Rosario, De las Indulgencias que gozan los Cofrades del SS. Rosario* e, inclusive, las indulgencias que ganan los cofrades al entrar en ella, al rezar el Rosario cada mes y por día. La calendarización de las indulgencias ganadas por rezar mes con mes el Rosario permiten ver los momentos rituales importantes, entre otros datos, en donde se cantaban cantos religiosos. La práctica del Rosario fue, por mucho tiempo, un beneficio de la Orden de Predicadores –dominicos– (Krutitskaya 2014) la cual tenía que siempre estar respaldada por la fundación de una Cofradía.

recordar que en dicha obra hay un criterio de interpretación que indica repetir el estribillo después de cantar cada *Misterio*. Este criterio de interpretación sucede de forma idéntica en los Rosarios de Cuaresma en Quiavini durante la *performance* así como también en la novena de San Lucas en octubre. En la variante de Xoxocotlán se entona el estribillo, seguido de eso se reza el misterio correspondiente, un *Padre Nuestro* y diez *Ave María* cantados, se rezan otras oraciones y, después, se repite todo. Esto se interpreta de la misma forma cinco veces, y en la quinta ocasión se continua cantando las estrofas de los *Misterios* para finalizar con lo que en los *Villancicos...* (fol.21) se conoce como remate. De manera similar, en la variante de Santa Catarina Minas durante el Rosario de la Aurora de Santa Catalina, en noviembre, los rezanderos entonan el estribillo, seguido se reza el Padre Nuestro y la banda toca la *Salve* diez veces para, después del quinto misterio, concluir con el mismo remate:

Virgen, soberano Erario
Rosa, y Estrella del Día,
conservad, Señora mía,
los Cofrades del Rosario.

Como se mostró, los estribillos se entonan con una forma melódica, mientras que las estrofas tienen su propia secuencia, dependiendo de la variante, tal cual está indicado en los documentos.

La Salve

Algo similar sucede con la oración cantada *Salve*, en las tres variantes registradas la forma se reparte en dos grupos de enunciados melódicos que corresponden al estribillo y a las estrofas. Puede aparecer en una forma ABC (estribillo) y DB (estrofas), o en AB (estribillo) y CD (estrofas). Siempre se repiten los dos primeros versos del estribillo entre cada estrofa de la oración cantada, este rasgo estilístico corresponde con la tradición de la letrilla, la cual también se presenta en los villancicos y los romances del Siglo de Oro Español. Esta es otra de las características generales de las alabanzas, en varias pueden aparecer una repetición de los dos últimos versos del estribillo entre las estrofas (v.g. *Misión, Cantemos, Ruega por Nosotros*).

Sin embargo, en cada caso la melodía puede distribuirse de diferente manera en el verso de la cuarteta, en la versión de Xoxocotlán se construye de la siguiente manera: ABC

DBC, donde C son los que se repiten entre estrofas; mientras que en la de Huayápam se hace de la siguiente forma: ABB CDB, donde B corresponde con los dos versos que se repiten

Salve			
San Andrés Huayápam		Xoxocotlán	
Estribillo			
A	Salve, Virgen pura, salve, Virgen madre	A	Salve, Virgen pura, salve, Virgen madre
B	Salve, Virgen bella, Reina Virgen, salve (bis)	B	Salve, Virgen bella, Reina Virgen, salve
-	-	C	Salve, Virgen bella, Reina Virgen, salve
Cuartetas			
C	De misericordia, fuente inagotable	D	De misericordia, fuente inagotable
D	Dulzura, en quien vive, vuestro aparo, salve	B	Dulzura, en quien vive, nuestro aparo salve
B	Salve, Virgen bella, Reina Virgen, salve	C	Salve, Virgen bella, Reina Virgen, salve

Cuadro 9. Estribillo, cuartetas y forma musical de *Salve*

Salve – Huayápam

Sal - ve, Vir - gen pu - ra, sal - ve, Vir - gen ma - dre

Sal - ve, Vir - gen be - lla, Rei - na Vir - gen, sal - ve

De mi - se - ri - cor - dia fuen - te in - a - go - ta - ble

dul - zu - ra en quien vi - ve vues - tro am - pa - ro, sal - ve

Salve – Xoxocotlán

Sal - ve, Vir - gen pu - ra, sal - ve, Vir - gen ma - dre

Sal - ve, Vir - gen be - lla, Rei - na Vir - gen, sal - ve

Dul - zu - ra en quien vi - ve, nues - tro am - pa - ro, sal - ve

Sal - ve, Vir - gen be - lla, Rei - na Vir - gen, sal - ve

De mi - se - ri - cor - dia fuen - te in - a - go - ta - ble

Figura 11. Forma musical de oración cantada *Salve*.

La *Salve* es una oración indispensable que conforma la estructura del Rosario, la cual puede aparecer como rezo, es decir sin canto, o con tono, modalidad donde versifica el texto del rezo. Tanto en la *Sagrada novena a María santísima ...* (fols.59–60) como en los *Villancicos ...* (fols.73–76) hay una versión de dicha pieza tituladas *La Salva en verso* y *Salve a nuestra señora del Rosario*, respectivamente, ambas casi idénticas al igual que en las tres variantes registradas. Hay que destacar que en los documentos aparece, otra vez, el criterio de repetición entre estrofas de los dos últimos versos del estribillo, indicado por un «Salve &», idéntico a las versiones registradas en el Valle.

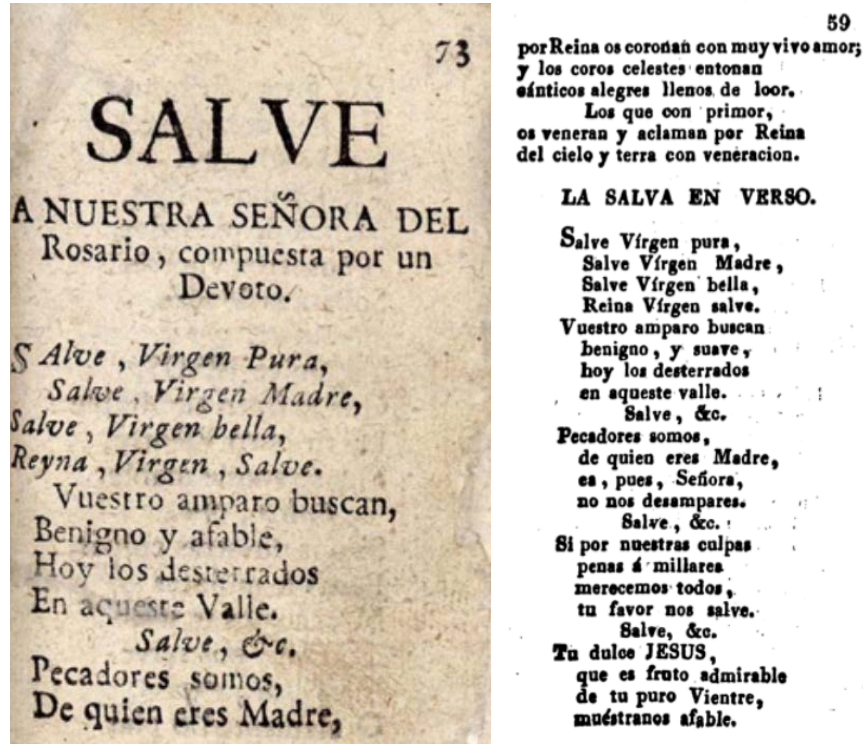


Figura 12. Salve en verso de *Villancicos a los quince misterios del Smo. Rosario* (1794) y de *Sagrada novena a María santissima del Roser* (1835)

Santo

Existe un fenómeno que solamente aparece en *Santo* en sus versiones extendida y corta, así como en sus equivalentes *Santo*, *Santo* y *Santo Dios, hasta la Muerte*; todas ellas conforman lo que llamo complejo *Santo*. Como se muestra más adelante, las versiones extendida y corta están relacionadas, estructuralmente, en el nivel de la melodía. Sin embargo, todas las enumeradas se vinculan tanto por su uso ritual como por su forma musical, ya que en ellas se puede añadir otro canto al final del texto poético. Por ejemplo, en Teotitlán del Valle al final de *Santo Dios* agregan, como parte del mismo, la oración del *Ave María*. En ese mismo punto de sustitución, en Santa Ana Tlapacoyan entonan *Alabado sea el Santísimo*, lo mismo sucede con la variante de Santa Catarina Minas en donde cantan la pieza *Alabemos a María*. El *Santo Dios* se conforma por el siguiente texto poético, con algunas variaciones muy pequeñas:

Santo Dios
Santo fuerte
Santo inmortal
Líbranos, Señor, de todo mal

Después de este texto es donde pueden aparecer otras alabanzas u oraciones cantadas como añadiduras, creándose un punto de sustitución que es frecuente, aunque lo regular es que el canto termine al final de la oración (ver cuadro 10). Este es otro indicio que indica que el texto es muy importante en la formación melódica en este tipo de tradición.

Complejo Santo	Pieza en punto de sustitución
<i>Santo</i>	 <i>Alabemos a María</i> ⁸⁹ <i>Ave María</i> ⁹⁰ <i>Santo Dios, hasta la Muerte</i> ⁹¹ <i>Alabado al Santísimo</i> ⁹² $\emptyset$ ⁹³
<i>Santo</i>	
(extendido)	
<i>Santo, Santo</i>	

Cuadro 10. Piezas en punto de sustitución en complejo *Santo*.

Es decir, el complejo *Santo* presenta la característica de un punto de sustitución al final de sus variantes, donde puede aparecer una pieza "independiente" subsumiéndola como parte de él. El caso de Xoxocotlán es interesante pues son dos *Santo Dios* combinados los que se mezclan, la versión extendida y el *Santo Dios, hasta la Muerte*, reafirmando que se trata de un punto de equivalencia en su uso ritual. La oración *Santo Dios* hace referencia a la gloria celestial, a Cristo resucitado pero, sobre todo, a la Santísima Trinidad. De tal forma que *Alabemos a María*, *Alabado sea el Santísimo* y el *Ave María* de las demás variantes puedan encontrarse en dicho punto, pues cumplen la misma función ritual en tanto hacen referencia a la Inmaculada Concepción y/o al Santísimo Sacramento, todas ellas imágenes relacionadas con la Resurrección. Por esto, es posible proponer que el intercambio musical está vinculado con usos rituales equivalentes, conformando un nivel de análisis muy pertinente para definir los géneros musicales en relación con elementos de la cultura.

En resumen, el núcleo del canto antiguo presenta una diversidad de variantes las cuales comparten elementos en común, esto permite pensar en una sistemática musical que se da en varios niveles: la melodía, la forma, el texto poético, el tipo de heterofonía y la función

⁸⁹ Aparece en Ayoquezco de Aldama y Santa Catarina Minas.

⁹⁰ Sólo en Teotitlán del Valle.

⁹¹ Sólo en Santa Cruz Xoxocotlán.

⁹² Aparece en Santa Ana Tlapacoyan y San José del Progreso

⁹³ No presenta en Nazareno, Cuilapam, Quiané, Macuilxóchitl, Santiago Apóstol, Zimatlán, Huayápam y Tlacolula.

o significado ritual. Hasta este momento, se ha visto cómo los cantos comparten un elemento en común que es la subordinación de la melodía al texto, o en otros términos, la prelación de la estructura poética para la creación musical. Este hecho es probablemente una de las principales razones del por qué las melodías muestran elementos compartidos, una estructura mínima, que las relaciona filogenéticamente, como se intentará mostrar más adelante con el complejo *Santo*. Así, puede existir una relación entre dos piezas conformando una unidad, esto se da particularmente en las oraciones cantadas pues en las alabanzas no logré encontrar este tipo de fenómeno. Dicha filiación podría ser explicada por ser parte de una vasta tradición de producción poética en el mundo religioso hispanoamericano, como exhibe el estudio de Raúl Cano Monrroy (2017) –en la Ciudad de México–, la cual sigue vigente en Oaxaca. Lo que se puede sostener en este punto es que la forma musical de las alabanzas corresponde con la tradición poética hispánica del romance, la décima y otros géneros, la cual tiene algún tipo de incidencia en la construcción melódica de sus enunciados –aunque sobre esto faltaría un examen más acabado–. Es decir, la disposición estrófica, ya sea dística, por cuartetos, quitillas, décimas o sextetos, corresponde generalmente con los enunciados melódicos, creándose formas musicales paralelas a las poéticas o muy similares a éstas⁹⁴ –las cuales operan en forma de variantes igualmente–. Este hecho, junto a ciertas indicaciones del *performance*, como las repeticiones, el orden, y/o las combinaciones de versos o líneas poéticas, podría ser un primer indicio para determinar si se trata de cantos con cierta antigüedad o vinculados con la tradición católica que se dio desde el Siglo de Oro Español; aunque esto es sólo una exploración inicial, dejando una línea de investigación abierta.

TEORÍA RITUAL DEL CANTO

Una de las claves para el entendimiento del uso ritual del canto religioso se encuentra en el ciclo anual de origen católico colonial, es decir, en los dos ciclos simultáneos que se dan en él: el ciclo temporal (Adviento, Navidad, Epifanía, Septuagésima, Cuaresma, Semana Santa,

⁹⁴ En muchas músicas de tradición hispánica existen un sinnúmero de ejemplos de un desarrollo melódico diferente sobre las mismas formas poéticas, haciendo que la relación texto-música en las alabanzas sea una característica muy importante para la definición de este género, al menos en Oaxaca.

Pascua y Pentecostés) y en el santoral. A esto, habría que sumarle una división canónica de los días para hacer el rezo del Rosario, los cuales reactualizan la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo y la coronación de la Virgen María (el ciclo temporal). Dichos días determinan el uso de cinco misterios (rezos) clasificados en tres grupos, gozoso: lunes y jueves; dolorosos: martes y viernes; gloriosos: miércoles, sábados y domingos. Finalmente, la estructura del rezo del Rosario y del Viacrucis determinan también la posición de las oraciones cantadas y de las alabanzas.

CUARESMA Y SEMANA SANTA: TIEMPO DE PASIÓN

En la actualidad, la participación de los alabanceros respecto del ciclo temporal del año católico se limita a la Cuaresma y Semana Santa por razones que desconozco. De forma muy general, en la propia memoria de los rezanderos no existen recuerdos de que hubieran participado en otro momento del año. Hay ciertos resabios de que en algún tiempo lo hicieron en las novenas navideñas o posadas –aún llega a suceder– y, por el contrario, aseguran que anteriormente eran más activos en el santoral –como sigue pasando–. El tiempo de Pasión es el que comienza en Miércoles de Ceniza y termina el Sábado o Domingo de Semana Santa, se caracteriza por ser un momento de guarda y medida espiritual, conmemorando la pasión y muerte de Cristo. Las principales imágenes vinculadas con dicho tiempo son las de los Cristos crucificados, la Virgen de la Soledad, la de los Dolores, Jesús Nazareno, el Divino Preso, el Señor de la Humildad o las Cañitas, la Santa Cruz y otras advocaciones vinculadas con momentos específicos de la Semana Mayor.

Todo el discurso religioso católico se encuentra vertido en los textos de los cantos, siendo las alabanzas dolorosas las del ciclo pasional por antonomasia pues, como su nombre lo indica, reactualizan el dolor de Cristo durante su pasión y muerte. Basándome estrictamente en el registro en campo, el etnográfico y sumado al trabajo previo que hice, se puede determinar un conjunto de cantos de pasión que es el más frecuente en el Valle de Oaxaca. Estos incluyen tanto cantos antiguos como nuevos pues, en este nivel, todos son equivalentes, aunque hay algunos específicos para ciertos momentos del ciclo pasional. La siguiente lista es el conjunto de alabanzas antiguas, según el discurso de los alabanceros, del ciclo pasional más empleadas en el Valle:

Alabanzas antiguas del ciclo pasional	
<i>Adiós, Jesús Amante</i>	<i>Oh, Dulce</i>
<i>Alabado</i>	<i>Padre Eterno e Hijo</i>
<i>Amante Jesús</i>	<i>Paloma Blanca</i>
<i>Aplaca Señor</i>	<i>Pastora Divina</i>
<i>Apostolado</i>	<i>Perdón, Dios, Perdón</i>
<i>Aquí está Jesús</i>	<i>Perdón, oh, Dios mío</i>
<i>Ayudemos, Almas</i>	<i>Pues, Concebida</i>
<i>Cantemos</i>	<i>Pues, padeciste</i>
<i>De tu Sangre</i>	<i>Reloj, Pasión</i>
<i>Dios mío</i>	<i>Ruega por Nosotros</i>
<i>Divino Rostro</i>	<i>Sacristía</i>
<i>Dulce</i>	<i>Sacromonte</i>
<i>Dulce Pan Cielo</i>	<i>Salve Dolorosa</i>
<i>Horas</i>	<i>Santa Cruz</i>
<i>Jesús Amoroso</i>	<i>Sombra, San Pedro</i>
<i>Jesús Clemente</i>	<i>Tres Horas</i>
<i>Luz Inmortal</i>	<i>Tu Rostro</i>
<i>Misión</i>	<i>Venid, Pecadores</i>

Cuadro 11. Alabanzas dolorosas más empleadas en el ciclo pasional.

Algunas alabanzas se emplean en un momento clave, ya que hacen referencia específica a algún momento de la Pasión y/o práctica, aunque igualmente se empleen para otros rituales:

- *Jesús Amoroso* es la alabanza por antonomasia de los Viacrucis
- *Alabado* se utiliza para la Adoración del Santísimo Sacramento durante Jueves Santo.
- Alabanza a las Tres Horas, Alabadas sean las Horas o Alabanza al Señor del Sacro Monte durante la Crucifixión de Viernes Santo
- *Alabanza a la Santa Cruz* es utilizada después del Descendimiento para la Adoración de la Santísima Cruz.
- *Ayudemos, Almas* durante el Retorno de la Virgen de la Soledad, también conocido como la Soledad de María o la Vía Matrix en Sábado Santo

- *Los Ángeles y Trisagio* son empleados durante Domingo de Resurrección, aunque no son cantos pasionales, sino gloriosos.

El siguiente conjunto son igualmente cantos pasionales pero corresponden con los nuevos:

Cantos nuevos del ciclo pasional
<i>Cristianos Venid</i>
<i>Pequé, pequé</i>
<i>Perdón, perdón</i>
<i>Perdona a tu Pueblo</i>
<i>Perdona, Jesús mío</i>
<i>Resucitó</i>
<i>Santísima Trinidad</i>
<i>Tiembra la Tierra</i>

Cuadro 12. Principales cantos nuevos del ciclo pasional.

La Semana Santa es clave para entender los discursos míticos del catolicismo, pues es el tiempo más importante de todo el calendario canónico. Esta semana estructura buena parte de los rezos del Rosario, como los cantos que lo acompañan, revelándose la sistematicidad en la liturgia y todas las prácticas católicas. Justamente, este tema fue el que abordé más a fondo en la investigación citada para el caso de los alabanceros de Xoxocotlán. Lo importante a destacar es que, como se puede notar, el conjunto de cantos antiguos es dominante en este tiempo en el Valle, correspondiendo con los datos etnográficos levantados. El momento pasional es el núcleo de la práctica de los alabanceros en el cual existe todavía una participación copiosa de ellos. Sin embargo, los movimientos eclesiales modernos han acaparado también estos espacios, conviviendo y/o disputándose, mediante el canto, estos nichos rituales con los rezanderos de los pueblos. Algunas tradiciones fuertes como la de Macuilxóchitl, Teotitlán del Valle, Xoxocotlán, Teitipac o Santa Ana Tlapacoyan mantienen un estricto orden establecido de cantos para cada Viernes de Viacrucis y actos de la Semana Santa, los cuales se pueden consultar en las descripciones etnográficas. Cada comunidad construye un mundo simbólico que tiene una lógica interna, la cual merece un estudio detallado y por caso. Sin embargo, este marco interpretativo es una primera clave para abordar la estructuración macro del sistema de cantos religiosos en el Valle.

Los demás tiempos litúrgicos del ciclo temporal están clasificados como gozosos y gloriosos, según los preceptos canónicos, sin embargo en la realidad oaxaqueña no existe una división entre estas dos. Es decir, son equivalentes o se han borrado sus fronteras ya que, si se intenta indagar sobre esto, los rezanderos no tienen una respuesta clara ni operativa. Simplemente existen cantos dolorosos o de pasión frente a los alegres, los que incluyen o subsumen a los gozosos y gloriosos. Quizá en un pasado dicha división era operativa, como aparecen en los documentos de otros siglos, diluyéndose con el paso del tiempo, aunque sobre esto no tengo prueba alguna. También, hay que adelantar que lo que defino como el núcleo de las variantes antiguas son, todas ellas, cantos de pasión, aunque también coincide altamente con la clasificación de los alabanceros, quienes consideran casi todos los cantos de pasión como viejos.

EL CANTO DEL SANTORAL ANUAL

Respecto del santoral los alabanceros tienen una participación variada dependiendo del pueblo, generalmente cuando lo hacen con cantos son en fiestas grandes como las patronales. Al tratarse de ocasiones de derroche y celebración, pues corresponden con la conmemoración de los milagros o nacimiento del santo, son empleados cantos alegres. El hecho de ser fiestas importantes hace que en ellas se entonen muchas oraciones, como los *Misterios del Rosario*, el *Padre Nuestro*, el *Ave María* e, inclusive, *Letanías* especiales, pues los cantos deben de ser iguales que la grandísima pompa que acompañan. En el santoral local, tanto en fiestas de vírgenes como de santos, es donde registré se utilizan cantos nuevos o de 'iglesia' con más frecuencia, ya que al tratarse de momentos vinculados con los gozos y/o lo glorioso tienen que ser cantos alegres.

Cantos nuevos		
Santos	Vírgenes	
<i>Al Cielo</i>	<i>Alabemos, María</i>	<i>María, Madre mía</i>
<i>Altísimo Señor</i>	<i>Amémonos de Corazón</i>	<i>María Santísima</i>
<i>Bendito, bendito</i>	<i>Ave María de Lourdes</i>	<i>Por tu Limpia Concepción</i>
<i>Pequé, pequé</i>	<i>Ave, Ave María</i>	<i>Purísimo Corazón</i>
<i>Perdón, oh, Dios mío</i>	<i>Bendito, bendito</i>	<i>Salutación a la Virgen</i>
<i>Perdona a tu Pueblo</i>	<i>Camino</i>	<i>Santa María de la Esperanza</i>
<i>Viva, Cristo Rey</i>	<i>Cristo te necesita para Amar</i>	<i>Ven con Nosotros a Caminar</i>
	<i>Dulcísima Virgen</i>	<i>Ya se va la Niña</i>
	<i>Guadalupana</i>	<i>Ya vengo de Vuelta</i>

Cuadro 13. Conjunto de cantos nuevos para santos y vírgenes.

Solamente registré los siguientes cantos antiguos en rituales de vírgenes y santos:

Cantos antiguos del santoral
<i>A Santo Domingo</i>
<i>Adiós, Jesús Amante</i>
<i>Alabadas sean las Horas</i>
<i>Alabanza a Nuestra Señora de Juquila</i>
<i>Aquí está Jesús</i>
<i>Buenos días, Paloma Blanca</i>
<i>Dios mío</i>
<i>Mi Padre Jesús</i>
<i>Perdón, oh, Dios mío</i>
<i>Pues, Concebida</i>
<i>Pues, padeciste</i>

Cuadro 14. Conjunto de cantos antiguos empleados en el santoral.

El hecho de que se utilicen sustancialmente más cantos nuevos en las fiestas de los santos y vírgenes es relevante, en el entendido de que la tradición antigua dentro del santoral no siguió siendo cultivada por los alabanceros por razones que desconozco. Quizá sea por lo codiciadas que son las mayordomías en términos sociales, particularmente las de los santos patronos, introduciéndose muchos elementos nuevos en general a la fiesta. De tal suerte, podría ser que este fervor popular haya hecho que una tradición de canto tan solemne sea vista como anticuada, aunque estas son especulaciones.

Hay que destacar que en algunas ocasiones, como la de la Santa Cruz en Macuilxóchitl, se entonan solamente cantos antiguos: *Aplaca Señor, Dulce, Jesús Amoroso, Misión, Pilar Zaragoza, Poder Dios, Sacristía, Salve, Salve Dolorosa, Tres Horas y Venid, Pecadores*. Es importante pues este momento en particular es donde la Autoridad menor, un tipo de alabanceros especiales, dirige todo el ritual junto con los rezanderos del pueblo. No se trata de una fiesta grande, por el contrario es ciertamente mucho más pequeña y/o menos ostentosa que las patronales. Igualmente, es una celebración donde, al ser dedicada a la adoración de la Cruz, se utilizan cantos de pasión y no alegres, esta es otra razón del porqué en ella aparecen variantes antiguas.

También, existen ciertas alabanzas específicas para santos y vírgenes, como la *Bella Imagen de Esquipulas* en Teotitlán del Valle (14 enero), el *Despedimiento a San Miguel* para la mayordomía de dicho santo en Cuilapam (29 de septiembre), *Oh, Lucas, Padre Bueno* para San Lucas en Quiaviní (18 octubre), *Alabanza a Nuestra Señora de Juquila* en Tlaxiactac (9 diciembre), *La Guadalupeana* (12 diciembre) y *Ayudemos, Almas* para la Virgen de la Soledad (18 diciembre). Estos cantos se emplean, casi exclusivamente, en sus respectivas fiestas pues son específicas para el novenario, siendo difícilmente empleadas en otros momentos –con excepciones–.

En la fiesta de Fieles Difuntos registré, en general, una poca participación de los alabanceros en el Valle aunque, comentan, es un fenómeno relativamente reciente, pues antes se realizaban Rosarios a las Ánimas en los panteones en muchas comunidades. En Tlacolula fue donde coincidió, de nuevo, una más alta participación en ceremoniales corporados, que vinculan a las autoridades cívicas o religiosas, en los panteones. Dentro del registro etnográfico, aparecieron un conjunto de piezas que son dedicadas a los difuntos especialmente y otro subconjunto que, al tratarse de un ritual vinculado con la muerte, está relacionado también con el ciclo pasional, específicamente con la muerte de Cristo. De tal forma, en esta fiesta es posible que aparezcan alabanzas a la Santa Cruz, la Crucifixión o inclusive de Cuaresma. También, pueden aparecer cantos a la Virgen en su advocación celestial o de reina, pues está vinculado a la Transición de María (muerte ritual) y su Asunción a los cielos.

Tres son las alabanzas dedicadas directamente a las Benditas Ánimas: *Salgan, salgan* o *Alabanza a las Benditas Ánimas del Santo Purgatorio*, *Alabanza al Señor San Jerónimo* y la *Alabanza al Señor de Otatitlán*⁹⁵. Al ser un Rosario especial para todas las ánimas, o ancestros, que sucede una vez al año se suelen cantar los *Misterios del Rosario* e inclusive el *Padre Nuestro* y *Ave María*, también se entona el *Despedimiento* pues es una especie de Levantada de Cruz para los difuntos comunes. Estos son algunos cantos pasionales que se usan en difuntos:

Cantos pasionales en Fieles Difuntos

Alabadas sean las Horas
Aplaca Señor
Aquí está Jesús
De tu Sangre
Dulce
Hombre Divertido
Misión
Perdón, oh, Dios mío
Pues, padeciste
Santa Cruz
Venid, venid

Cuadro 15. Cantos de pasión utilizados en la fiesta de Fieles Difuntos.

Cantos a la Asunción y Tránsito de María

Adiós, Reina
Al Cielo
Cuando carmelita
Madre llena Dolor
Madre mía
Salve Dolorosa

Cuadro 16. Cantos vinculados con la Virgen de la Asunción y Tránsito de María.

En resumen, en el santoral anual se emplean cantos alegres los cuales corresponden mayoritariamente con cantos nuevos, pues no existen casi variantes antiguas de repertorio gozoso y/o glorioso. Al menos eso es lo que permite ver el registro etnográfico y los discursos

⁹⁵ Este es un Cristo negro crucificado de Otatitlán, Veracruz, que tiene un centro de peregrinaje regional muy importante.

de los mismos alabanceros. Asimismo, existen al menos dos excepciones en las cuales se emplean cantos de pasión pues están vinculados, de alguna manera, con la muerte: la Santa Cruz y la fiesta de Fieles Difuntos.

EL REZO Y EL CANTO

En todas las participaciones de los alabanceros siempre debe de haber rezos, siendo esta su principal función, la prueba de esto se encuentra en que los cantos pueden llegar a ser omitidos pero nunca el rezo. Es decir, la práctica de los rezanderos es centralmente la adoración de los santos mediante las oraciones católicas canónicas, las cuales pueden ser ornamentadas con cantos religiosos. Esta centralidad del rezo hace que éste sea el elemento estructurador de la *performance* musical, de tal suerte que hay que entender el rezo para ver la lógica secuencial de los cantos.

Así como los cantos, las formas de rezar el Rosario son vastas y diversas, se podría asegurar que cada rezandero le imprime su propia entonación y orden a las oraciones, haciendo de esta práctica algo muy personal. Sin embargo, existen ordenamientos generales que deben de ser respetados y los cuales están contenidos en manuales que se adquieren en tiendas de artículos religiosos en Oaxaca (v.g. *La Niña de las Posadas* en la capital⁹⁶). A partir de dos fuentes escritas muy utilizadas por los rezanderos, el *Ofrecimiento del Rosario de la Santísima Virgen. Por los Difuntos que se aplicará en sufragio a las Almas del SANTO PURGATORIO* y el *Devoto ejercicio para levantar la SANTA CRUZ DE LOS DIFUNTOS, Con Aprobación Eclesiástica*⁹⁷, sumadas a las estructuras rituales realizadas en mis notas de campo voy a proponer un orden del rezo que sirve como guía para el canto.

⁹⁶ Esta es la tienda más socorrida por los rezanderos de todo el Valle, ubicada en la Av. Independencia 405 en el Centro histórico de Oaxaca.

⁹⁷ Las dos fuentes carecen de autor, imprenta y año, sin embargo son las más utilizadas para los rituales de difuntos, de ambas tengo una copia que adquirí el día de plaza en Tlacolula.

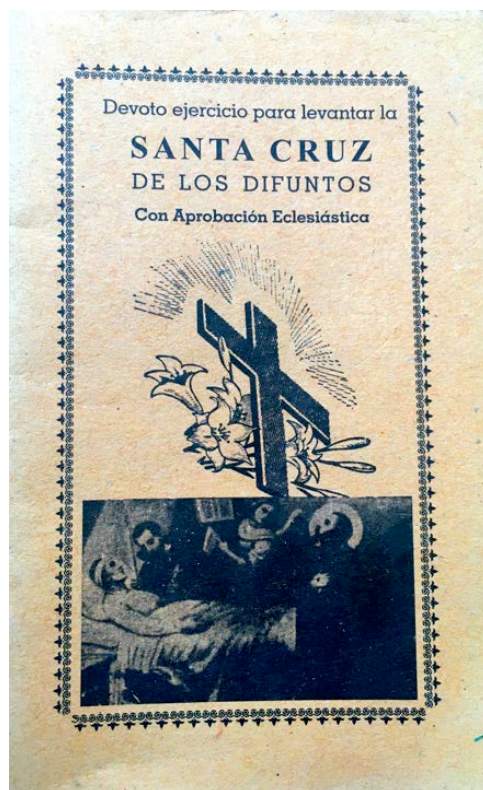


Figura 13. *Devoto ejercicio para levantar la SANTA CRUZ DE LOS DIFUNTOS.*

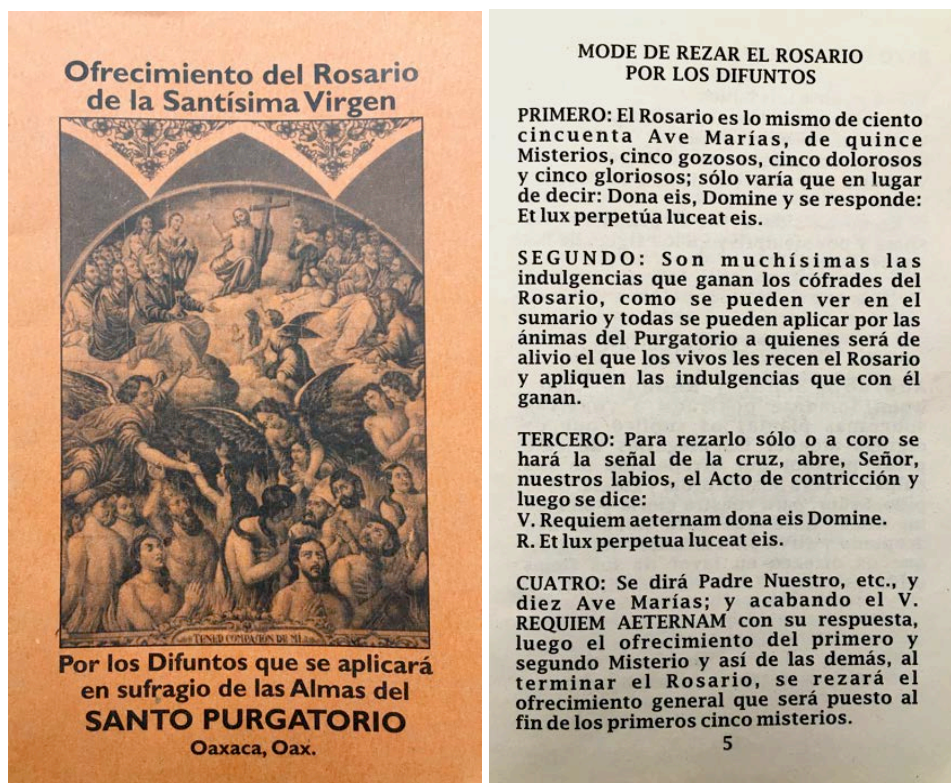


Figura 14. *Ofrecimiento del Rosario de la Santísima Virgen (portada y página 5).*

Estructura del Rosario		
[Alabanza]		
Ave María purísima		
Señal de la cruz o persignación +		
Acto de contrición		
Requiem aeternam (difunto) [Réquiem]		
[Alabanza]		
1º-5º Misterio o [Misterios] (gozosos, gloriosos o dolorosos)		
Ofrecimiento		
Padre nuestro o [Padre nuestro]		
Ave María (x10) o [Ave María]		
Requiem aeternam (difunto) [Réquiem]		
Gloria		
Jaculatoria		
[Alabanza]		
Sección Misterios (x5)		
Novena de difunto	Levantada de Cruz	Novena santo o virgen
Ofrecimiento del Rosario	Explicación Levantada cruz	Consagración de todos los días
Salutación	Barrido tapete [Levántate, Alma Cristiana]	Santo [Santo Dios]
Salve o [Salve]	Responsorio [Ne recorderis]	Acto contrición
Letanía rezo o [Letanía]	Letanía rezo o [Letanía]	Oración del día (1º-9º)
Jaculatoria	Santo [Santo Dios]	Ave María y gloria (x no. día)
	Oración	Jaculatoria
[Alabanza]	Deprecación	Oración
Oración Ánimas purgatorio	Despido cruz [Despedimiento]	Salutación
Santo o [Santo Dios]	Plegaria (hombre, mujer, angelito)	Oraciones varias
Oración	Adoración de la cruz [Alabanza]	[Alabanza]
Deprecación	Oraciones levantar cruz [Alabanza]	Fin
Oraciones	Miserere o [Miserere]	
Fin	Sudario	
	Salmo de profundis	
	Entierro de la cruz	
[Alabanzas extra]		

Cuadro 17. Estructura del Rosario y orden de cantos en novenas de difuntos y santos

El Rosario se compone por una serie de rezos introductorios que pueden estar delimitados por una alabanza al inicio y/o al final de ésta. Inmediatamente se realizan los cinco misterios que pueden ser rezados o cantados, seguido de una serie de oraciones dentro de las que destacan un Padre Nuestro y diez Ave María, estas pueden ser igualmente cantadas. Hasta

este punto todos los Rosarios siguen, más o menos, esta estructura mínima, tomando un camino diferente para tres casos distintos: Rosario de novenario de difunto, novenario de santo y Levantada de Cruz.

El Rosario de difunto es el más sencillo o básico, en él se sigue una serie de oraciones de las cuales la *Salve*, la *Letanía* y el *Santo Dios* son las que pueden ser cantadas. Entre las dos últimas puede aparecer una alabanza que delimita dos momentos del rezo entre la parte del Rosario dedicado a la Virgen y la de las Ánimas del Santo Purgatorio. Al término y posterior a las comidas rituales o inmediatamente se pueden entonar una serie de alabanzas extra, marcando el fin del ritual de los alabanceros.

La Levantada de Cruz es un ritual muy complejo que presenta muchas variantes dependiendo del pueblo, la propuesta que hago es una de las tantas posibles que existen⁹⁸. Precedida de los cinco misterios del Rosario, pueden aparecer ciertas acciones rituales que van a ser explicadas por el rezador, dependiendo de la tradición, como prender velas, colocarlas en el altar, moverlas de lugar, colocarse en parejas de compadres, etc. Después de esto, puede seguir un primer barrido de tapete –ver siguiente capítulo– en el cual se emula el Monte Calvario. Igualmente, se puede rezar o cantar el responsorio *Ne recorderis* par después hacer la *Letanía* entonada o en oración. Además de éstas, otras dos oraciones pueden ser cantadas también, el *Santo* y *Miserere*, este último tanto en latín como en español. Existe un momento importante que es el despedimiento en el cual se realiza un gesto, por lo general un beso o una bendición, frente a la cruz por parte de todos los participantes. Puede que el rezador o, más frecuentemente, los padrinos sostengan o lleven la cruz por el recinto para que los dolientes se despidan de ella. Durante este momento puede cantarse el *Despedimiento* de angelito, si es niño, o el de adulto, dependiendo el caso. Seguido, pueden haber otras oraciones como las plegarias donde se pide por el difunto ya sea hombre, mujer o niño y, después, viene la adoración de la Cruz. Este momento está vinculado con el de Viernes Santo y puede ser acompañada de una alabanza, generalmente la *Alabanza a la Santa Cruz*. Durante el levantamiento total de la cruz, cuando se deposita la cruz de cal en algún receptáculo para ser llevada al panteón, pueden aparecer ciertas alabanzas como *Levántate, Alma Cristiana*. El

⁹⁸ Diseñé esta estructura a través de la comparación de las variantes registradas y de los manuales, dejando el orden más común tanto de los cantos como de los rezos.

ritual termina con otras oraciones para, finalmente, depositar los restos de la cruz en la tumba del finado tras una procesión. Después, los alabanceros pueden entonar cantos extra en la casa frente al altar donde se hizo la Levantada de Cruz.



Foto 4. Procesión de Levantada de Cruz hacia iglesia y panteón, encabeza Alfonso C. Lorenzo Núñez† San Juan Teitipac, Tlacolula, 17 de enero de 2018.

Los novenarios para santos son igualmente diversos, después del Rosario normal comienzan una serie de oraciones que son dedicadas especialmente a la imagen y al día de la novena. En éstas se hace un *Santo Dios* cantado, un acto de contrición y la oración de cada día, junto a ciertos números de Ave María. Se hacen otras oraciones donde se puede pedir por las Benditas Ánimas, la comunidad, o ciertos aspectos especiales para terminar con una salutación y otras oraciones finales, cerrando con alguna alabanza. Si la hay, puede que se trate de algún canto específico de la imagen. Todos los Rosarios pueden terminar con alabanzas extra, si la situación así lo amerita, éstas son consideradas como lujos o adornos para la pompa y va a depender de la devoción e interés particular de los rezadores si se hacen y cuántas.

Al igual que sucede con el funcionamiento de los cantos en las fiestas de los santos y las del ciclo pasional, al interior del Rosario pasa algo similar con estos dos repertorios. Si se trata de novenarios de santos van a aparecer cantos alegres y, por tanto, tendencialmente nuevos, mientras que con los de difuntos, por tratarse de un ritual mortuorio, pueden utilizarse cantos pasionales. Sin embargo, en ambos casos se puede dar una combinación entre lo doloroso y lo alegre por el día de la semana. Como se dijo, cada día corresponde con la clasificación canónica que los divide en dolorosos, gozosos y gloriosos. De tal forma, las novenas van a permitir la variación entre ambos repertorios, es decir, entre el pasional y el alegre (gozoso y glorioso). Sin embargo, al estar enmarcados en un ritual u ocasión mayor, los rituales de difuntos van a tender a priorizar cantos dolorosos, mientras que la de los santos alegres –con las excepciones ya dichas–.

Según el registro etnográfico, estos son los cantos antiguos que más se usan en los difuntos:

Cantos antiguos para difuntos	
<i>A las Ánimas</i>	<i>Madre llena Dolor</i>
<i>A Santa Cruz</i>	<i>Madre mía Cielo</i>
<i>Adiós, Reina</i>	<i>Oración del Huerto</i>
<i>Adoración a la Santa Cruz</i>	<i>Perdón, oh, Dios mío</i>
<i>Alabado</i>	<i>Pues, Concebida</i>
<i>Alabado Angelito</i>	<i>Pues, padeciste</i>
<i>Alabanza a las Horas</i>	<i>Recordatorio</i>
<i>Ayudemos, Almas</i>	<i>Reina Cielo</i>
<i>Buenos días, Paloma Blanca</i>	<i>Salgan, salgan</i>
<i>De tu Sangre</i>	<i>Salve Dolorosa</i>
<i>Despedimiento</i>	<i>San Jerónimo</i>
<i>Despedimiento de Angelito</i>	<i>Santa Cruz</i>
<i>Jesús Amoroso</i>	<i>Santo Dios, hasta la Muerte</i>
<i>Juquila</i>	<i>Santo (extendido)</i>
<i>Levántate, Alma Cristiana</i>	<i>Venid, Pecadores</i>

Cuadro 18. Cantos antiguos más usados para difuntos.

Según el registro etnográfico, estos son los cantos nuevos que más se emplean en los difuntos:

Cantos antiguos para difuntos	
<i>Al Cielo</i>	<i>Cruz Misión</i>
<i>Alma espera</i>	<i>Divina Pastora</i>
<i>Alma, no olvides jamás</i>	<i>Juntos Hermanos</i>
<i>Altísimo Señor</i>	<i>Pequé, pequé</i>
<i>Amante Jesús</i>	<i>Santo, santo</i>
<i>Blanca Paloma Cielo</i>	<i>Tiembla Tierra</i>
<i>Buen Jesús</i>	<i>Venid Cristianos</i>
<i>Caminaré</i>	<i>Viva Cruz Sacrosanta</i>
<i>Campanita Oro</i>	<i>Viva Jesús</i>
<i>Cruz Adoremos</i>	

Cuadro 19. Cantos nuevos más usados para difuntos.

La única oración cantada que presenta una conmutabilidad es *Santo*, en el cual puede aparecer cualquiera de las piezas que conforman el complejo que a continuación se estudia. Es decir, puede cantarse *Santo* extendido o corto, *Santo, Santo* y/o *Santo Dios, hasta la Muerte* cumpliendo una función ritual conclusiva, pues se trata de la ritualización de la Resurrección y la Trinidad. Esta oración, así como *Trisagio*, se utiliza en Domingo de Resurrección pues todas están reactualizando dicho momento mítico. Como se puede ver, existe un balance entre los cantos nuevos y antiguos en el ritual de difuntos, pues justamente es el *performance* más disputado entre los rezanderos de todo el Valle.

ANÁLISIS DE *SANTO DIOS*

El análisis que a continuación se presenta es pensado como una comprobación de la relación entre variantes melódicas de una misma pieza, pero también como prueba de los vínculos que pueden aparecer entre oraciones cantadas (*Santo* corto y *Santo* extendido). En el repertorio de alabanzas no se pudo identificar claramente este último fenómeno, es decir, este género parece no presentar vínculos de préstamo, intercambio y sustitución de material musical entre diferentes piezas, aunque sí lo hace entre variantes (sin embargo, esto queda abierto a un examen más profundo). Este ejercicio está realizado a partir del Software de

Automatización del Análisis Paradigmático Musical (SAAPM)⁹⁹, el cual permite la comparación de elementos musicales para generar modelos de estructuras compartidas, en este particular caso se realizó la comparación únicamente de la secuencia de alturas.

El SAAPM se basa enteramente en los postulados teórico metodológicos de la semiología de la música, particularmente en los del análisis paradigmático, mismos que fueron inaugurados por Nicolas Ruwet, desarrollados, entre otros, por Simha Arom, aunque especialmente por los concretados en la ahora Facultad de Música de la UNAM (Reyes 2011, 2015, Alegre 2005)¹⁰⁰. Por ahora, me limitaré a delinear algunos elementos básicos de dicho análisis, los cuales son la segmentación, agrupación y la generación de paradigmas:

A grandes rasgos, podemos definir a la segmentación como el proceso de dividir una frase o secuencia musical en unidades discretas que se denominarán segmentos. Una vez segmentada la pieza, se procede a la agrupación de los segmentos por algún criterio de similitud. De cada grupo de segmentos se puede definir un paradigma que contiene un conjunto de elementos constantes y variantes. Estos últimos serán los elementos susceptibles de ser sustituidos unos por otros en un mismo contexto (conmutación), conformando clases de equivalencia. (J. Hernández 2014, 46)

Un *paradigma* está constituido por el conjunto de unidades que tienen entre ellas una relación virtual de sustituibilidad: pertenecen a un mismo paradigma todas las unidades susceptibles de sustituirse unas por otras en un mismo contexto. Los términos de un paradigma deben –por definición– comportar un elemento que les sea común y uno o diversos elementos variantes, y presentar al mismo tiempo rasgos parecidos y rasgos diferentes. (Arom 2001 [1991], 209)

Hay que apuntar que en este trabajo no es posible abarcar un análisis acabado de todos los cantos, de tal forma que, por estos límites, se decidió comenzar por este punto, sentado las primeras bases para futuras investigaciones. Igualmente, es necesario recordar que, a diferencia de los nuevos, los cantos antiguos presentan variantes melódicas de comunidad en comunidad, esto permite sugerir la existencia de un sistema de transformaciones musicales. De tal suerte, el caso que se eligió responde a este primer criterio, con todo, el más importante es que dentro de todo el *corpus* es el caso más complejo en cuanto a la relación entre piezas se refiere. Es decir, la unidad que se da en todo el complejo *Santo* es la única reconocida hasta este momento, pues en las alabanzas no se logró ubicar un fenómeno tan claro. El hecho de que las versiones extendida y corta de *Santo* se encuentren relacionadas

⁹⁹ Para ver a detalle el funcionamiento de este software remitirse a José Miguel Hernández Jaramillo (2014) *Automatización computacional del análisis paradigmático musical. Su aplicación en la música del flamenco*.

¹⁰⁰ Para consultar un estado del arte más acabado sobre análisis paradigmático se puede recurrir a las obras citadas, así como a Ramón Pelinski (2000) *Invitación a la Etnomusicología. Quince fragmentos y un tango*.

estructuralmente, en el nivel de la melodía, es algo que no se ha podido precisar en otras piezas. Más específicamente, que ambas puedan ser propuestas como derivación la una de la otra¹⁰¹ de forma tan notoria es algo, hasta ahora, improbable de mostrar en otros casos. Sin embargo, por los indicios expuestos en los apartados anteriores, se estima que este fenómeno puede aparecer más en el repertorio de oraciones cantadas que en el de alabanzas.

El conjunto de veintidós cantos que se relacionan tanto en sus estructuras musicales como en sus usos rituales conforman lo que llamo el complejo *Santo Dios*. En el nivel de las estructuras musicales presenta una complejidad de sustitución, transformación e intercambio tanto en la forma musical como en la melodía. Por tal motivo, tuve que dividir el análisis en cuatro grupos de cantos, conformado un conjunto de variantes “literales”, cada uno de ellos llamados pieza. Asimismo, en el nivel del uso o simbolismo ritual son todas ellas equivalentes, tema que se abordó anteriormente.

Corpus de análisis
<i>Santo</i> (versión corta) [SAN00] ¹⁰²
<i>Santo</i> (extendido) [SANEX00]
<i>Santo Dios, hasta la Muerte</i> [SDHM00]
<i>Santo, santo</i> [SS00]

Cuadro 20. Corpus de análisis de complejo *Santo*.

SANTO VERSIÓN CORTA

La pieza *Santo Dios* (versión corta) está integrada por ocho variantes de diferentes pueblos:

Variantes de <i>Santo Dios</i> (versión corta)	
Ayoquezco de Aldama [SAN01]	Cuilapam de Guerrero [SAN02]
Macuilxóchitl [SAN03]	Santa Catarina Minas [SAN04]
Nazareno (Xoxocotlán) [SAN05]	Santa Catarina Quiané [SAN06]
Santiago Apóstol (Ocotlán) [SAN07]	Zimatlán de Álvarez [SAN08]

Cuadro 21. Variantes de *Santo Dios* (versión corta) con código de análisis.

Como se mostró anteriormente, el texto poético corresponde siempre con un enunciado melódico, el cual es tomado, para el análisis paradigmático, como un primer criterio de segmentación de las alturas. Las dos versiones de *Santo Dios* comparten el siguiente texto hasta *de todo mal*, sin embargo, en la corta se agregan cuatro o cinco versos al final. Los tres

¹⁰¹ Se parte de la idea de que la versión corta es una simplificación de la extendida, aunque no hay pruebas históricas para asegurarlo, quedando este punto a debate.

¹⁰² Este es el código que asigné a la pieza y a cada una de sus variantes a las cuales les agregué un numeral consecutivo al final (v.g. SAN01, SAN02, SAN03...).

primeros agregados equivalen siempre con los tres enunciados melódicos iniciales, mientras que los dos finales, o uno, (dependiendo de la variante, con sus respectivas variaciones poéticas) equivalen siempre con la de *líbranos, señor, de todo mal*¹⁰³:

Santo Dios
 Santo fuerte
 Santo inmortal
 líbranos, señor, de todo mal
 Virgen pura
 Virgen santa
 Virgen y madre de Dios
 humildes ponemos nuestra esperanza en vos
 de subir a la gloria para alabar a Dios

Al haber una correspondencia entre el texto y la melodía, todas las variantes fueron segmentadas con base en este principio de la teoría local, sin embargo, para fines analíticos tuve que subdividir este primer criterio. Hay que destacar que este proceso de segmentación dio la pauta al criterio de agrupación, por tal motivo existe una correspondencia, casi idéntica, de los segmentos con el agrupamiento, presentando algunas salvedades. Ambos niveles tienen dos criterios, el primero por frases musicales que se relacionan con la estructura poética, representado por las letras (A, B y C). El segundo por células musicales que tienen perfiles melódicos y posiciones en la frase equivalentes, representado por los números consecutivos (1, 2, 3 y 4). De tal forma que todas las variantes de *Santo* corto las segmenté y agrupé en cinco tipos, con la siguiente nomenclatura: A1, B1, C1, C3 y C4 (ver figura 15).

¹⁰³ Las letras mayúsculas dentro de los cuadrados en la partitura representan lo descrito de forma gráfica, asimismo indican el orden de los enunciados (ver figura 15).

Santo Dios

Rezadores
Ayoquezco de Aldama
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F# (F)
Transpuesto: 5dim ↑

The musical score for "Santo Dios" is presented in five systems, each with a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The lyrics are written below the staves. The score is segmented into measures and phrases using red boxes and labels.

System 1: Labeled with **A** and **E** in boxes. The melody starts on E4. The lyrics are "San - to Dios" and "Vir - gen pu - ra". A red box labeled **A1** covers the first measure.

System 2: Labeled with **B** and **F** in boxes. The melody starts on F4. The lyrics are "San - to fuer - te" and "Vir - gen San - ta". A red box labeled **A1** covers the first measure.

System 3: Labeled with **C** in a box. The melody starts on C4. The lyrics are "San - tos in - mor - tal" and "Virgin y ma - dre de Dios". A red box labeled **B1** covers the first measure.

System 4: Labeled with **D** in a box. The melody starts on D4. The lyrics are "Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal". Red boxes labeled **C1**, **C3**, and **C4** cover the first, third, and fourth measures respectively.

System 5: Labeled with **G** in a box. The melody starts on G4. The lyrics are "no - so - tros ve - ni - mos pa - ra a-do-rar a Dios". Red boxes labeled **C1**, **C3**, and **C4** cover the first, third, and fourth measures respectively.

Figura 15. Ejemplo de segmentación en *Santo Dios* de Ayoquezco de Aldama [SAN01]

Así, las líneas *Santo Dios* / *Santo fuerte* / *Virgen pura* y *Virgen Santa*, por su altísima similitud, corresponden con el grupo A1; la línea *Santo inmortal* y *Virgen y madre de Dios* corresponden con B1; sin embargo, *líbranos señor de todo mal* / *humildes ponemos nuestra esperanza en vos* / *de subir a la gloria para alabar a Dios* las tuve que sub-segmentar y sub-agrupar en tres C1, C3 y C4¹⁰⁴ (ver cuadro 22). Se omite C2 ya que sirve para hacer el análisis comparativo con la pieza *Santo* extendido, en la cual se puede sub-dividir en tres o cuatro sub-frases melódicas la línea equivalente¹⁰⁵. Utilicé esta nomenclatura, pues en la versión extendida existe un segmento en esa posición que, a mi juicio, no existe en *Santo* versión corta.

	1	2	3	4
A	Santo Dios	X	X	X
	Santo fuerte	X	X	X
B	Santo			
	inmortal	X	X	X
C	líbranos	X	señor	todo mal
			de	

Cuadro 22. Segmentación y agrupación de *Santo* versión corta.

¹⁰⁴ Cada variante tiene ciertas particularidades de segmentación que dependieron de elementos de elisión melódica o de la subdivisión silábica, sin embargo, el criterio descrito se conserva en todas de forma general.

¹⁰⁵ Ver criterios en sección *Santo (extendido)*.

Segmentos y paradigma de A1 – Santo (versión corta)

A1 [] ✓ 52.45%

SAN03, SAN01 [3]

SAN07, SAN01 [3]

SAN06, SAN08 [3]

SAN05 [2]

SAN04 [1]

SAN04 [1]

SAN08 [1]

SAN02 [1]

SAN02 [1]

Figura 16. Segmentos de A1 en *Santo* versión corta.

I 63% 25%

II 13% 19%

III 13% 19%

IV 6% 19%

V 6% 6%

VI 6%

VII 6%

C1 C2

Figura 17. Paradigma A1 de *Santo* versión corta.

De un total de dieciséis segmentos analizados, el SAAPM encontró nueve secuencias de alturas idénticas las cuales se agrupan por número de ocurrencias, éstas se encuentran representadas entre corchetes { }.

El paradigma A1, que corresponde con los enunciados melódicos de la línea *Santo Dios* y *Santo fuerte*, tiene un Índice de Cohesión por Segmento [ICS]¹⁰⁶ de 52.45% de un total de dieciséis comparados, lo que significa que comparten un grado de similitud de la mitad, lo mismo que de diferencia. La representación gráfica del paradigma son las diferentes clases de equivalencia donde:

Las notas o secuencias de notas que están dentro de llaves constituyen puntos de sustitución y están numeradas por números romanos. Estas son las distintas formas con las que se puede interpretar dicha sección del motivo. Las secuencias de notas que están fuera de las llaves son las notas constantes, que aparecen en todos los segmentos. Los paradigmas no se leen de forma lineal, justo lo que muestra es la posibilidad de variantes, combinaciones y sustituciones que puede contener. (Reyes 2015, 39)

La estructura mínima, o notas compartidas, crea un dibujo ascendente de cuarta justa (C-F) el cual puede pasar por un D, E, D^b ó E^b ¹⁰⁷ en la primera clase paradigmática (5 variantes) y desciende para finalizar en un E o E^b con algunos adornos en la segunda clase paradigmática (7 variantes). En el 75%¹⁰⁸ de los segmentos existe este último descenso creando un dibujo tipo gancho en “v” invertida. Cabe destacar que en las versiones de Cuilapam de Guerrero (SAN02) y de Santa Catarina Minas (SAN04) existen las únicas alteraciones –E^b y D^b y E^b, respectivamente– lo que hace pensar en un especie de modo eclesiástico. Esto es importante pues, como se mencionó en secciones anteriores, este fenómeno puede aparecer en el canto antiguo de todo el Valle.

¹⁰⁶ El Índice de Cohesión de Segmentos [ICS] «es un valor porcentual, que representa el grado de similitud que existe entre los distintos segmentos que componen el grupo analizado. Un valor de 100% significa que todos los segmentos analizados son idénticos. Por tanto, un valor alto de este índice corresponde con segmentos que presentan poca variación entre ellos, mientras que un valor bajo indica que los segmentos son muy diferentes entre sí.» (J. Hernández 2014, 114).

¹⁰⁷ El SAAPM funciona con un alfabeto que permite escribir solamente de una manera las alteraciones (sostenidos o bemoles), es decir no permite escritura enarmónica, por tal motivo D^b es representado como C[#], E^b como D[#], etc.

¹⁰⁸ Este número lo calculé sumando todos los porcentajes donde aparecía dicho descenso en la segunda clase paradigmática (II, III, IV, V, VI, y VII)

Segmentos y paradigma de B1 – Santo (versión corta)

B1 [] 77.27%

SAN06, SAN08 [2]

SAN02 [1]

SAN03 [1]

SAN01 [1]

SAN04 [1]

SAN07 [1]

SAN05 [1]

Figura 18. Segmentos de B1 en *Santo* versión corta.

I

II

III

IV

50%

63%

75%

25%

13%

13%

13%

13%

13%

13%

C1 C2 C3

Figura 19. Paradigma B1 de *Santo* versión corta.

El paradigma B1 tiene ICS de 77.27% de un total de ocho segmentos comparados, corresponde al enunciado melódico del texto *Santo inmortal*, esto significa un alto grado de

similitud. Todos los segmentos presentan cuatro notas compartidas que ascienden por grados conjuntos hasta un A para, después, descender al G inmediato. Asimismo, todas las variantes comparten que la sílaba *-tal*, de la palabra *inmortal*, canta dicho A. Existen dos clases paradigmáticas con cuatro posibilidades de variación y una más de tres. Cabe destacar que tanto en la versión Ayoquezco de Aldama (SAN01) como en la de Santa Catarina Minas (SAN04) existe un melisma que va del A hacia el G final, el cual se relaciona de forma muy evidente con el segmento equivalente de *Santo* extendido, como se verá más adelante.

Segmentos y paradigma C1 – Santo (versión corta)

C1	70.00%	SAN08, SAN07, SAN06, SAN03, SAN02, SAN04, SAN01	[12]	
		SAN05, SAN04, SAN03	[3]	
		SAN05, SAN02	[2]	
		SAN01	[1]	
		SAN05	[1]	

Figura 20. Segmentos de C1 en *Santo* versión corta.

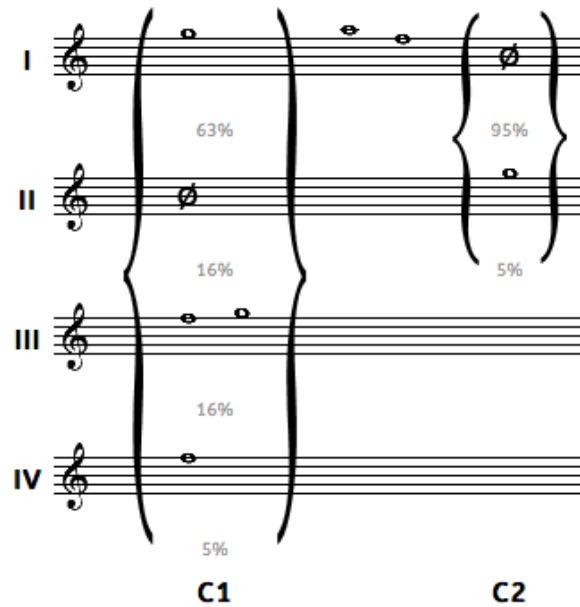


Figura 21. Paradigma C1 de *Santo* versión corta.

El paradigma C1 tiene un ICS de 70.00% de un total de diecinueve segmentos comparados, lo que indica un alto grado de similitud. Corresponde con el enunciado melódico del texto *líbranos*. Todos los segmentos comparten el descenso A-F, sin embargo, quince ocasiones (79%) de diecinueve posibles lo precede un G y el 95% termina en F.

Segmentos y paradigma de C3 – Santo (versión corta)

The image displays a musical score for the 'Santo (versión corta)' piece. It features a list of segments on the left, each followed by its musical notation and a count in brackets. The segments are: C3 (with a 50.00% zoom indicator), SAN07, SAN05, SAN04, SAN03, SAN01 (count [8]); SAN08, SAN06, SAN02 (count [3]); SAN03 (count [1]); SAN01 (count [1]); SAN02 (count [1]); SAN06 (count [1]); SAN05 (count [1]); SAN07 (count [1]); SAN02 (count [1]); and SAN08 (count [1]). The musical notation is written on a five-line staff with a treble clef, using quarter notes and rests.

Segment	Count
C3	50.00%
SAN07, SAN05, SAN04, SAN03, SAN01	[8]
SAN08, SAN06, SAN02	[3]
SAN03	[1]
SAN01	[1]
SAN02	[1]
SAN06	[1]
SAN05	[1]
SAN07	[1]
SAN02	[1]
SAN08	[1]

Figura 22. Segmentos de C3 en *Santo* versión corta.

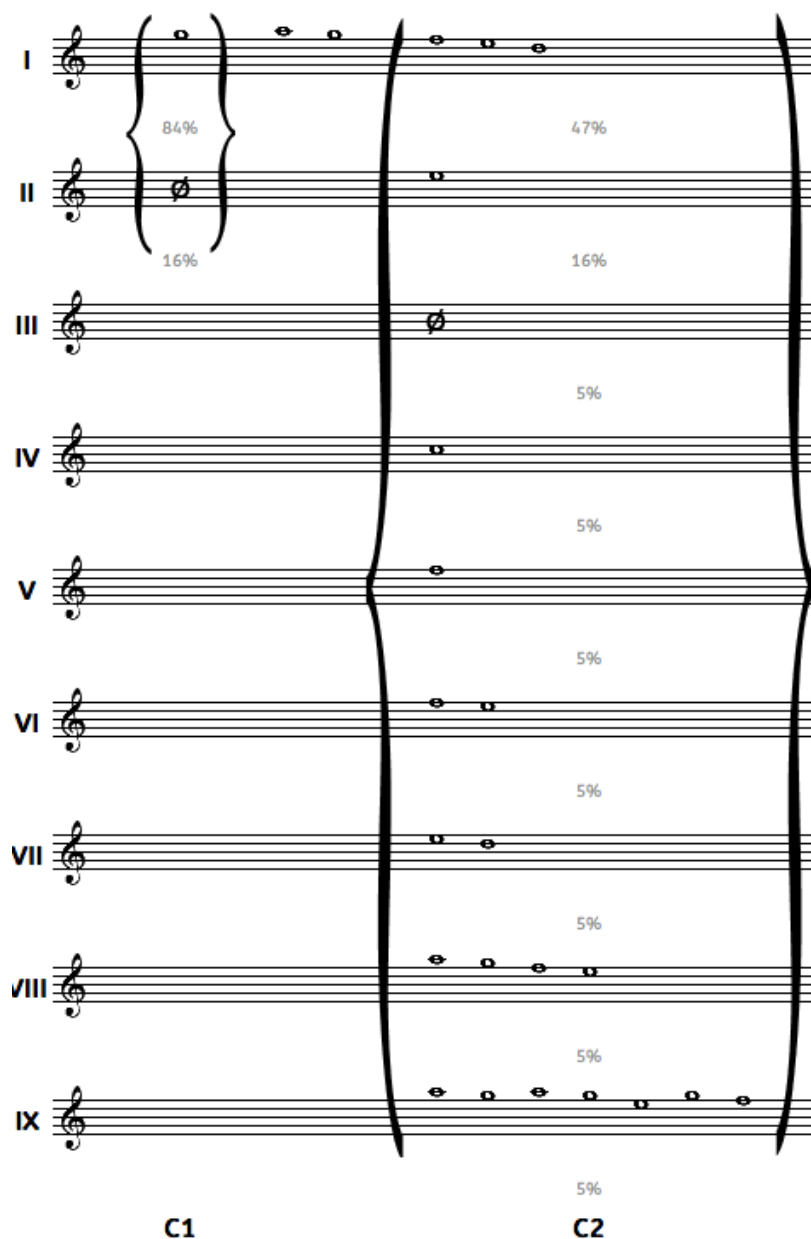


Figura 23. Paradigma C3 de *Santo* versión corta.

El paradigma C3 tiene un ICS de 50.00% de un total de diecinueve segmentos comparados, y corresponde al enunciado melódico del texto *señor de*. Todos los segmentos comparten el descenso A-G, sin embargo, dieciséis ocasiones (84%) de diecinueve los precede un G y los antecede F-E-D (47%). Es importante destacar que en la única clase paradigmática existente todas las variantes descienden –Cuilapam (SAN02) de forma adornada–, lo que hace que el total del grupo tenga un perfil descendente con un gancho ascendente muy pequeño al inicio.

Esto es destacable ya que se relaciona, como se muestra más adelante, con el mismo perfil de C3 de *Santo* extendido.

Segmentos y paradigma de C4 – Santo (versión corta)

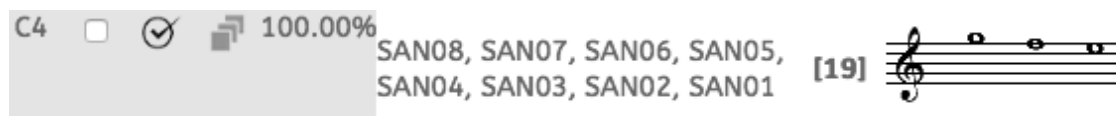


Figura 24. Segmentos y paradigma de C4 en *Santo* versión corta.

El paradigma C4 se corresponde con un solo segmento, el cual se repite de forma idéntica en diecinueve ocasiones. De este modo, se puede considerar como un paradigma que tiene un ICS del 100%, el cual siempre coincide con el enunciado melódico del texto *todo mal*. Todas las variantes comparten el descenso G-F-E, lo cual es destacable pues se relaciona con un perfil similar de *Santo* extendido, como se muestra más adelante.

* * *

El análisis paradigmático de *Santo Dios* (versión corta) en el SAAPM muestra un Índice de Cohesión General [ICG] de la pieza de 69.60 %, lo que significa que existe casi dos terceras partes de estructura compartida y un 30.40% de diferencia entre ocho variantes analizadas. Esto es importante pues habla de la eficacia de la transmisión del conocimiento en culturas predominantemente orales y, también, de las relaciones intercomunitarias que se establecen en una región.

El análisis de *Santo Dios* (versión corta) permite crear un dibujo, muy general, de los paradigmas, basándome en las notas compartidas o recurrencias dominantes. La pieza en su conjunto puede representarse con el siguiente dibujo modelo (figura 25). Esta herramienta permitirá hacer, más adelante, un análisis comparativo de los perfiles melódicos entre las dos versiones de *Santo*, intentando mostrar su filiación estructural.

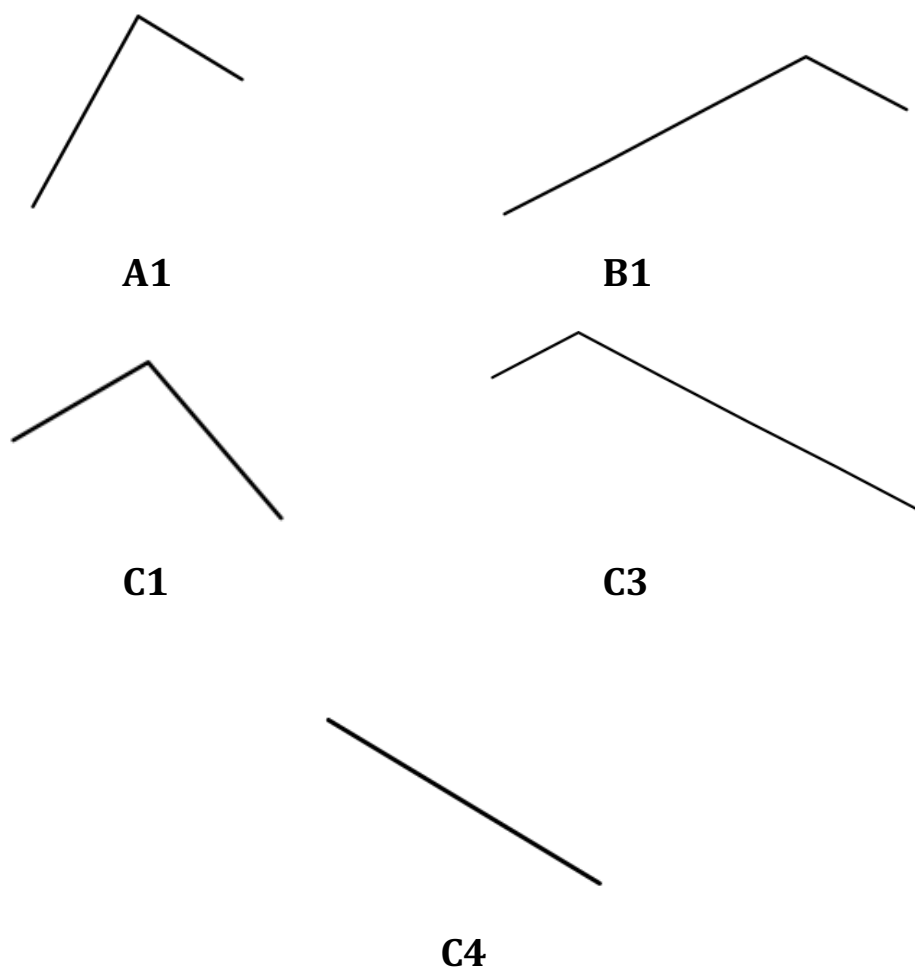


Figura 25. Dibujo modelo de *Santo* versión corta.

SANTO EXTENDIDO

La pieza *Santo Dios*, versión extendida, está integrada por seis variantes de diferentes pueblos:

Variantes de Santo Dios extendido	
San Andrés Huayápam [SANEX01],	Macuilxóchitl [SANEX02],
San Lucas Quiavini [SANEX03],	Teotitlán del Valle [SANEX04],
Santa Ana Tlapacoyan [SANEX05]	Santa Cruz Xoxocotlán [SANEX06]

Cuadro 23. Cuadro 24. Variantes de Santo Dios extendido con código de análisis.

Siguiendo los mismos criterios utilizados anteriormente, todas las variantes las segmenté y agrupé en siete conjuntos, exceptuando la de Huayápam (SAN01) y Tlapacoyan (SAN05) pues no presentan C2 (igual que *Santo* versión corta), quedando: A1, A2, B1, C1, C2, C3 y C4 (ver figura 26).

Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal
[Santo extendido]

Alabanceros
San Mateo Macuilxóchitl
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial G
Transpuesto: 4J ↑

The musical score is written on a single staff with a treble clef. It consists of four systems of music, each labeled with a letter in a box (A, B, C, D) and containing two sub-segments labeled with red text (A1, A2, B1, C1, C2, C3, C4). The lyrics are written below the staff, aligned with the notes. The lyrics are: San to Dios, San to fuer te, San to in - mor tal, Lí bra nos, Se ñor, de to do mal.

Figura 26. Ejemplo de segmentación en *Santo* extendido de Macuilxóchitl [SANEX02]

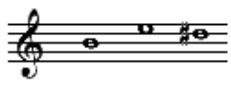
	1	2	3	4
A	Santo [santo]	Dios	X	X
	Santo [santo]	fuerte	X	X
B	(Santo [santo]) ¹⁰⁹ inmortal [-es]	X	X	X
C	líbranos	{ líbranos nos, nos con ver a Dios }	{ señor Dios }	de todo [de] mal

Cuadro 25. Segmentación y agrupación de *Santo* extendido.

Todas las palabras *Santo*, [santo] corresponden con el paradigma musical A1; los textos *Dios* y *fuerte* con A2, y; a su vez, *inmortal [-es]* con B1. En las dos excepciones referidas (SAN01 y SAN05) C1 corresponde con *líbranos*, mientras que en las restantes variantes, además de que se cumple lo anterior, C2 presenta tres posibilidades textuales: *líbranos* o *nos, nos* o *con ver a Dios*. Al paradigma C3 le corresponde el texto *señor* [señor o *Dios*] y, finalmente, a C4 el *de todo [de] mal* (ver cuadro 25). Por fines explicativos y de análisis en el SAAPM, dividí A1, C1 y C4 en sus respectivos A1', C1' y C4'. Esta determinación tiene que ver con la comparación que se realizará con *Santo* versión corta y, también, con que hay ciertas diferencias o variaciones dentro de dichos paradigmas.

Segmentos y paradigma de A1 – *Santo* (extendido)

A1
60.71%

SANEX03 [2]


SANEX06 [2]


Figura 27. Segmentos de A1 en *Santo* extendido.

¹⁰⁹ El texto *Santo* [santo] en esta posición solamente corresponde con el orden poético, no con el paradigma musical donde se anota, por el contrario, como se explicó hace parte del anterior A1. Sin embargo, se transcribe de esta manera pues la tabla es una representación paradigmática del texto.

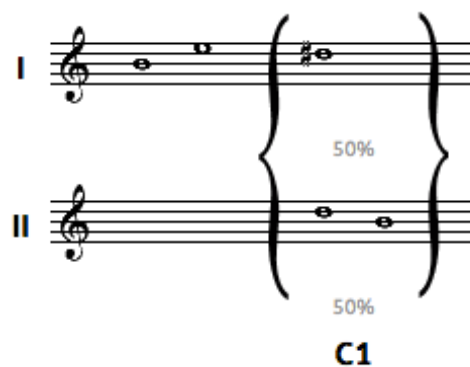


Figura 28. Paradigma A1 de *Santo* extendido.

El primer grupo del paradigma A1 mantiene un ICS de 60.71% de cuatro segmentos comparados, los cuales comparten un salto de cuarta justa ascendente (B-E) que desciende por grado conjunto a un D o D#. Se crea un perfil melódico de "v" invertido o gancho, mismo que se encuentra en el sub-paradigma siguiente. Este perfil melódico puede proponerse como un derivado de su equivalente en la versión corta, con algunas salvedades analizadas en la siguiente sección. En dicha versión es una constante con muy alto porcentaje, mientras que en la extendida se limita a cuatro segmentos de trece posibles, lo que indica que tal vez esta última la tomó de aquélla.

Segmentos y paradigma de A1' – Santo (extendido)

A1' ☐ ☒ ☐ 50.00%

SANEX04 [2]

SANEX02 [2]

SANEX01 [2]

SANEX05 [2]

SANEX06 [1]

Figura 29. Segmentos de A1' en *Santo* extendido.

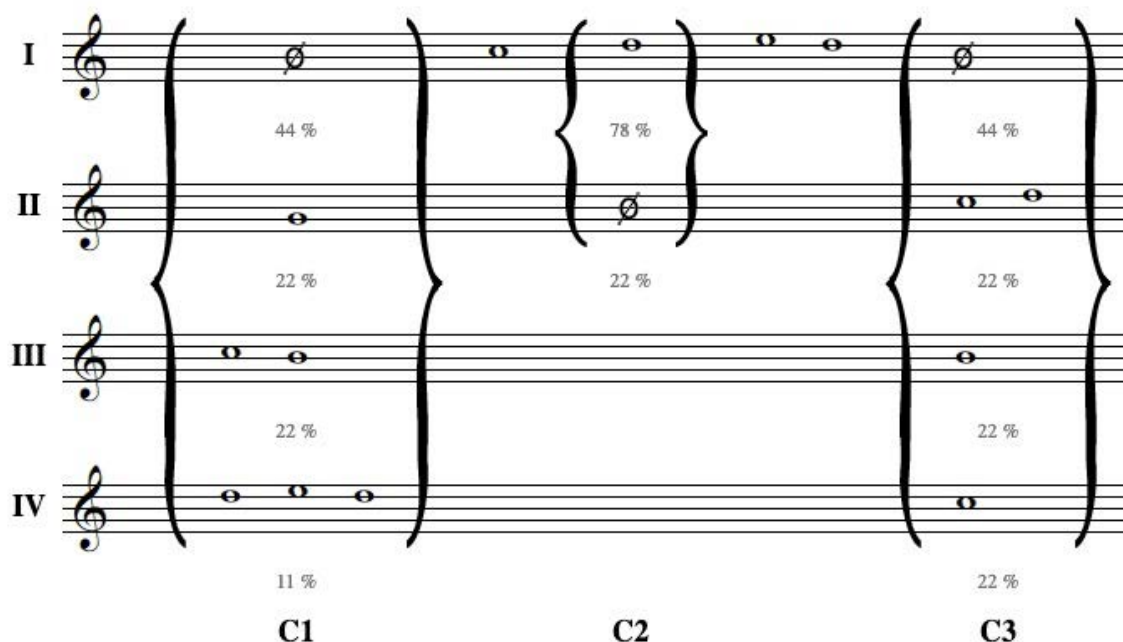
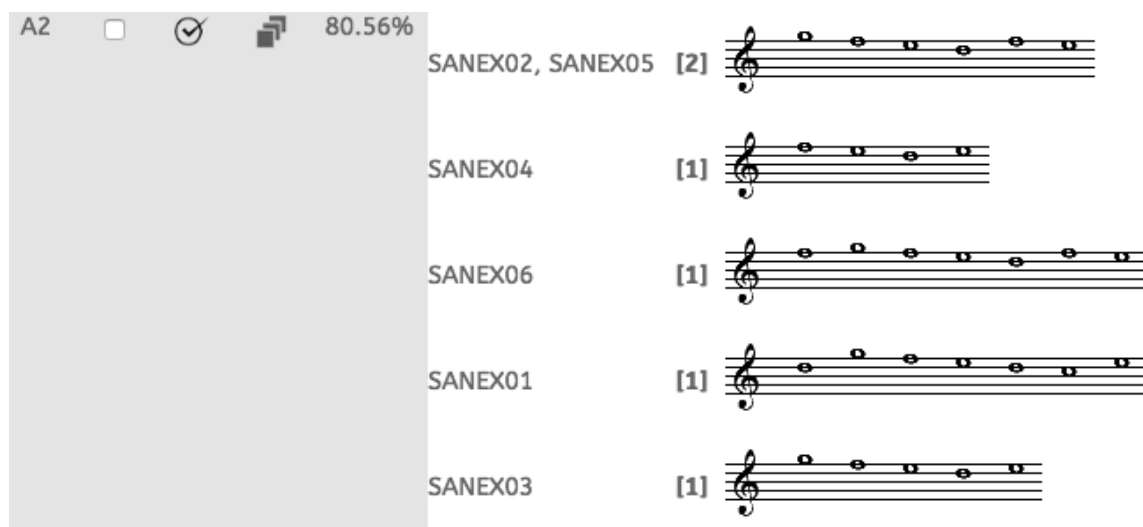
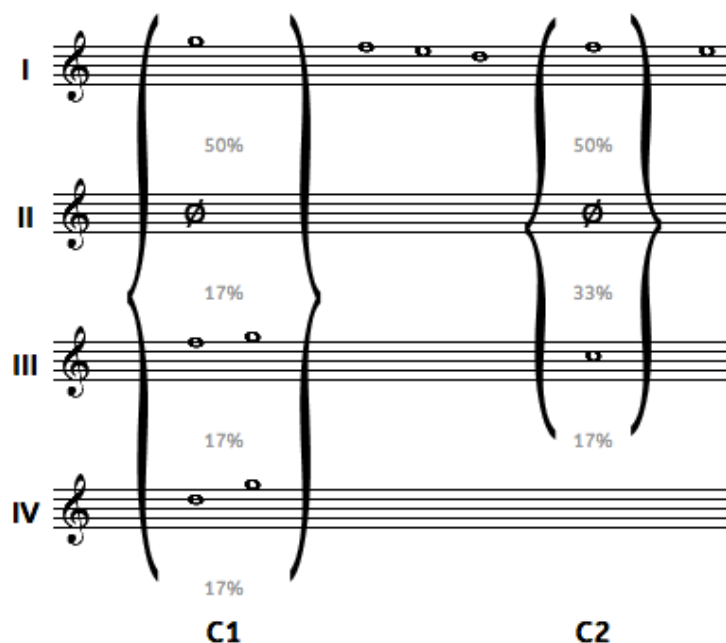


Figura 30. Paradigma A1' de Santo extendido.

Por su parte el paradigma A1' presenta un ICS de 52.98% de nueve segmentos comparados. La estructura compartida es un C-E-D, lo cual crea un perfil de tipo "v" invertida o gancho, lo interesante de ésta es que conserva la inercia ascendente para después bajar por un grado conjunto. De igual modo, existen tres clases paradigmáticas que prueban el carácter expansivo, respecto del sub-paradigma anterior, de este conjunto de variantes al hacer adornos de la melodía –varios de ellos melismáticos– pero que conservan el perfil melódico referido, así como el descenso por grado conjunto E-D.

Segmentos y paradigma de A2- Santo (extendido)**Figura 31. Segmentos de A2 en Santo extendido.****Figura 32. Paradigma A2 de Santo extendido.**

El grupo A2 presenta un ICS 80.56% mostrando una recurrencia muy consistente. El perfil melódico que dibujan los elementos constantes F-E-D con su final en E, en forma de “v”, a la cual se le debe añadir el G que la precede (50%) y un F antes del final (50%), es otro ejemplo del carácter expandido de este grupo en relación con la versión corta de *Santo*, como se mostrará más adelante.

Segmentos y paradigma de B1- Santo (extendido)

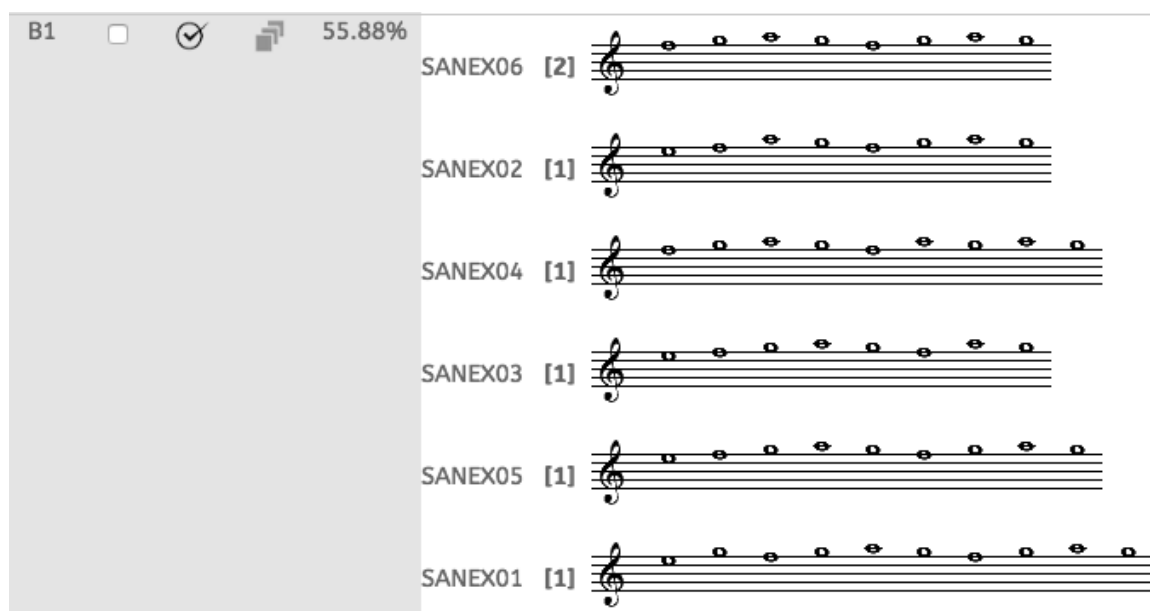


Figura 33. Segmentos de B1 en *Santo* extendido.

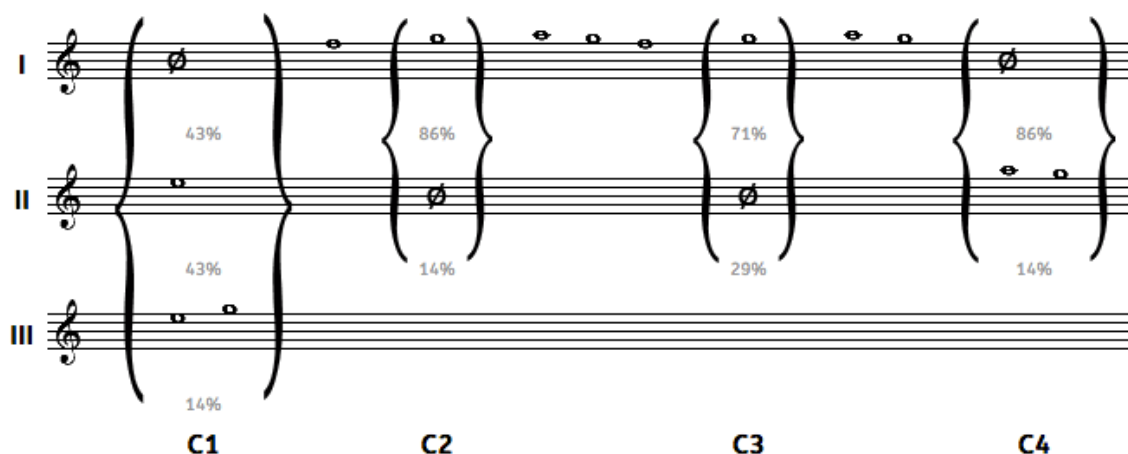


Figura 34. Paradigma B1 de *Santo* extendido.

El grupo B1 muestra un ICS de 55.88% indicando variación. Sin embargo, la estructura compartida puede ser completada por el E inicial (67%) y por las notas G dominantes de las segunda (86%) y tercera clases de equivalencia (71%), dando por resultando (E)-F-(G)-A-G-F-(G)-A-G. Es decir, el perfil melódico mayoritario que se crea es en forma de zigzag o ascendente–descendente–ascendente–descendente, siempre terminando en G. La primera parte de éste (F-G-A) es idéntico a la estructura mínima inicial del grupo B1 de *Santo* corto,

mientras que los melismas (A-G-F-G-A-G) son una elaboración del pequeño descenso final de la misma (G-A). Esto permite sugerir que los segmentos B1 de ambas piezas están emparentados, como se verá en el siguiente rubro.

Segmentos y paradigma de C1- Santo (extendido)

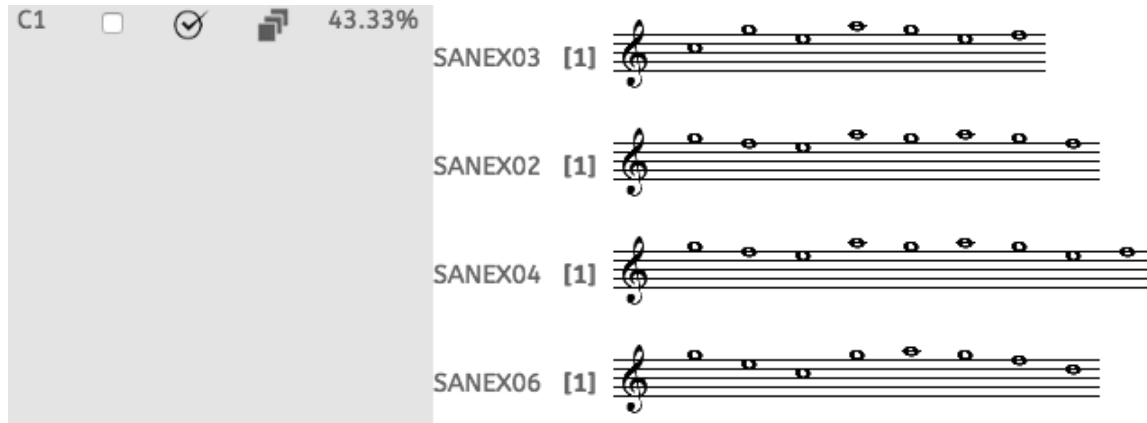


Figura 35. Segmentos de C1 en *Santo* extendido.

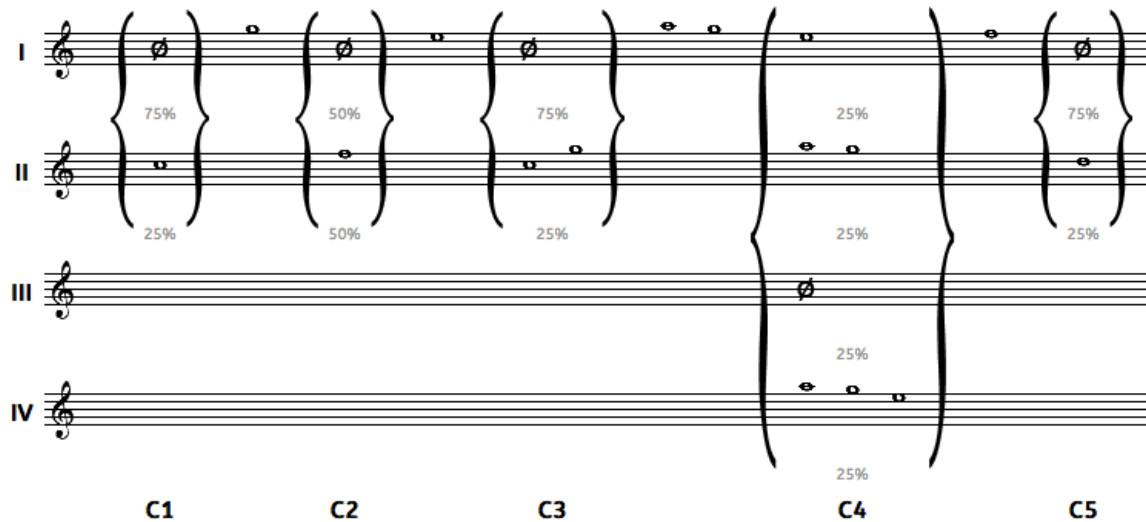


Figura 36. Paradigma C1 de *Santo* extendido.

El primer sub-paradigma C1 mantiene un ICS de 44.33%, la estructura mínima de elementos constantes está conformada por la secuencia G-E-A-G-F y presenta un considerable número de clases paradigmáticas, lo que muestra mucha variación. No obstante, conserva las notas recurrentes del grupo C1 de *Santo* corto (G-A-F), aunque adornadas, lo cual permite proponer su vinculación. A pesar de la variación, es posible dibujar un perfil melódico descendente-ascendente-descendente de todo el grupo.

Segmentos y paradigma de C1' – Santo (extendido)

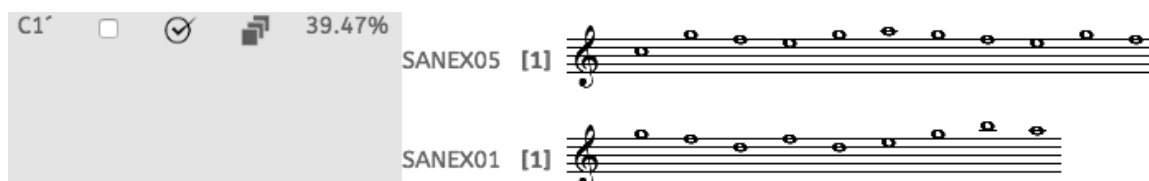


Figura 37. Segmentos de C1' en *Santo* extendido.

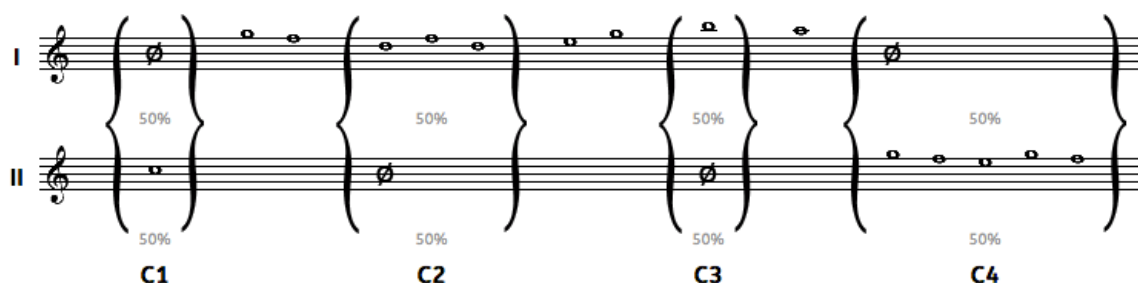


Figura 38. Paradigma C1' de *Santo* extendido.

El grupo C1' mantiene un ICS de 39.47% siendo el más bajo de todo el análisis. La estructura de elementos constantes está conformada por la secuencia G-F-E-G-A, la cual sólo conserva dos de las tres notas recurrentes del grupo C1 de *Santo* corto (G-A-F). Sin embargo, y a pesar de ser el caso más atípico, en dos secciones considerablemente largas es posible dibujar un perfil melódico descendente-ascendente-descendente como el del grupo anterior, desde el G inicial al E y, hacia el final, del A al F.

Segmentos y paradigma de C2 – Santo (extendido)

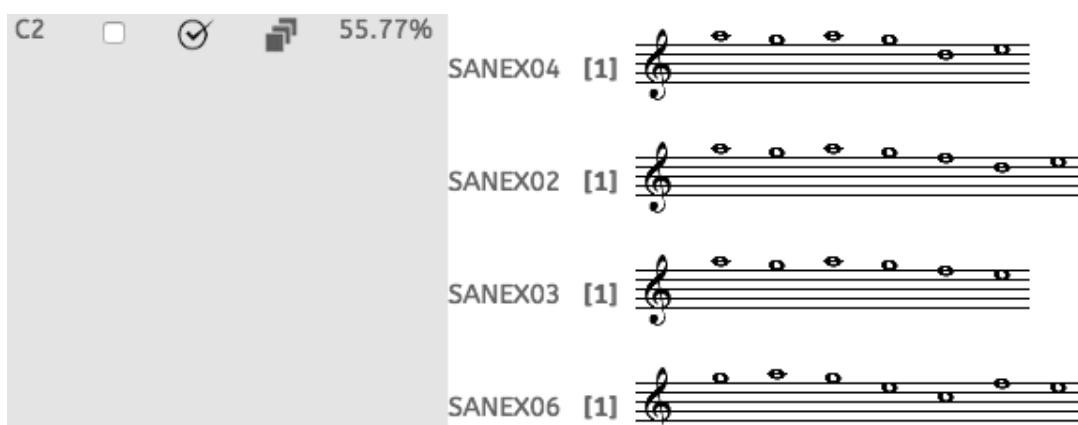


Figura 39. Segmentos de C2 en *Santo* extendido.



Figura 40. Paradigma C2 de *Santo* extendido.

El grupo C2 solamente aparece en cuatro variantes de la versión extendida de *Santo* con un ICS de 55.77%. Presenta un perfil melódico en forma de “w” (A)-G-A-G-(F-D)-E, tomando en cuenta las notas compartidas más el A dominante del inicio (75%) y el F-D de la segunda clase de equivalencia. Este paradigma está muy vinculado con C4, aunque según la teoría local son enunciados diferentes, sin embargo, es posible hacer una comparación más a detalle lo cual revela su parentesco (ver siguiente sección).

Segmentos y paradigma de C3 – Santo (extendido)

C3 ☐ ☒ 56.82%

SANEX05 [1]

SANEX03 [1]

SANEX02 [1]

SANEX01 [1]

SANEX04 [1]

SANEX04 [1]

SANEX06 [1]

Figura 41. Segmentos de C3 en *Santo* extendido.

I

II

III

IV

V

C1 C2 C3

43% 43% 57%

29% 14% 43%

14% 14%

14% 14%

14%

Figura 42. Paradigma C3 de *Santo* extendido.

El grupo C3 mantiene un ICS de 56.82%, la estructura mínima, incluyendo el A-G dominante de la primera clase de equivalencia, muestra un perfil descendente por grados conjuntos (A-G)-F-E-D-C. A partir de este eje todas las variantes son elaboraciones, principalmente melismáticas, en forma extendida. Cuatro de ellas suben hasta un A el cual siempre va a terminar en un E largo, mientras que las tres restantes llegan sólo hasta G como nota más alta.

Segmentos y paradigma de C4 – Santo (extendido)

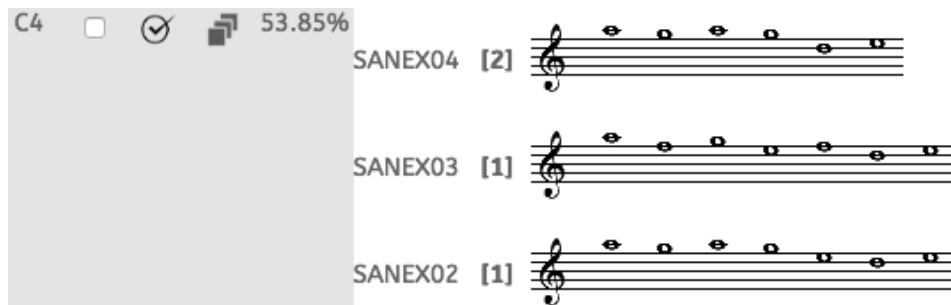


Figura 43. Segmentos de C4 en *Santo* extendido.

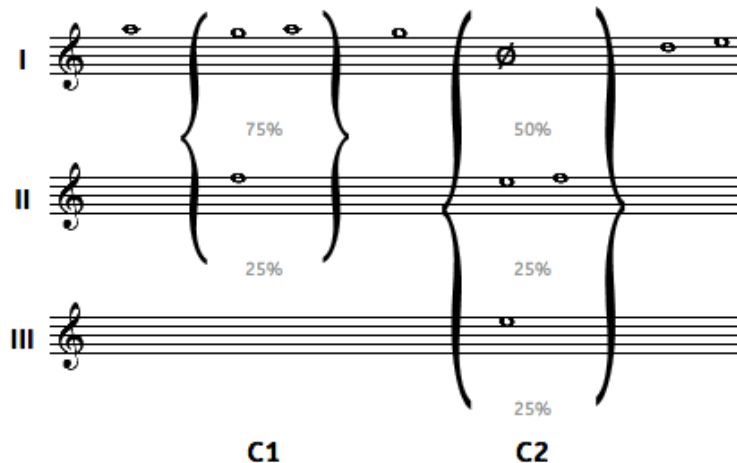


Figura 44. Paradigma C4 de *Santo* extendido.

El paradigma C4 tiene un 53.85% de ICS de cuatro variantes analizadas. Juntando las notas compartidas con las mayoritarias de la primera clase de equivalencias (G-A), se crea un perfil particular de tipo “w” A-(G-A)-G-D-E con un descenso más pronunciado en la segunda vez, lo cual lo vincula con C2, como había mencionado. Del mismo modo, está emparentado con el grupo equivalente de *Santo* corto pues comparten el G-E y el perfil descendente, aunque en este grupo existe una elaboración mucho mayor respecto de dicha equivalencia. Cabe

destacar que los tres segmentos terminan en la nota de reposo E y son el final de *Santo* extendido.

Segmentos y paradigma de C4' – Santo (extendido)

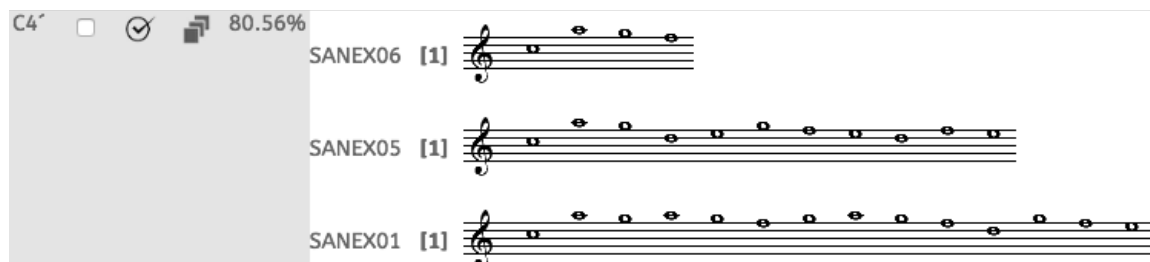


Figura 45. Segmentos de C4' en *Santo* extendido.

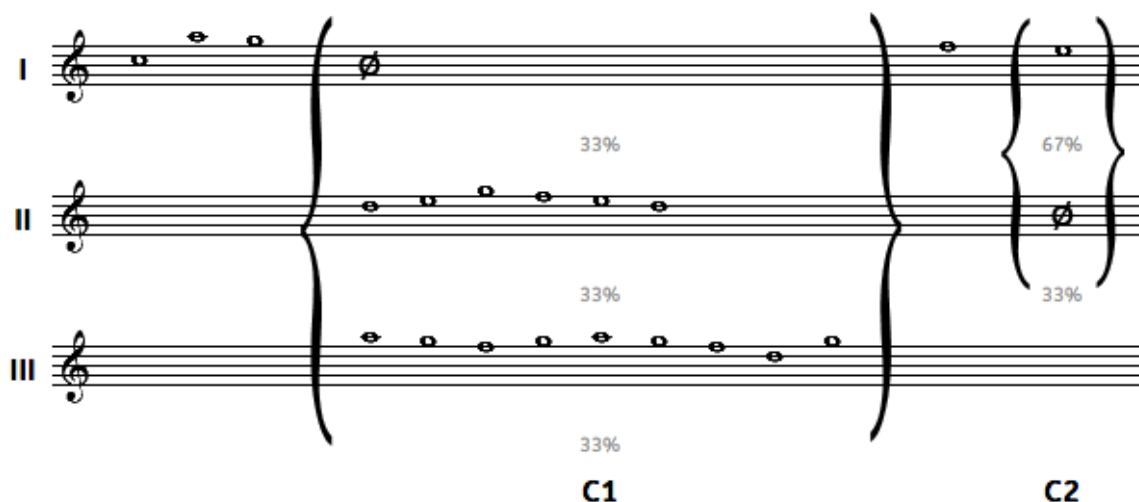


Figura 46. Paradigma C4' de *Santo* extendido.

El último grupo, C4' tiene un ICS de 80.56%, el más alto de toda la pieza. Su estructura mínima, incluyendo el dominante E final (67%), es C-A-G-F-(E) vinculándola de forma evidente con el G-F-E de C4 de *Santo* corto. Es, de igual forma, un grupo emparentado con el anterior C4 pero más elaborado o adornado. Tiene un perfil en forma de “w” C-A-G-([E o F]-G-F-D)-F-(E), si se toma en cuenta que las dos variantes de la primera clase hacen un gancho, pero mucho más adornado, aunque presenta la particularidad de un C inicial. Este puede ser explicado por una elisión de dicha nota con los segmentos C3 precedentes.

* * *

El análisis paradigmático de *Santo Dios* (extendido) en el SAAPM muestra un Índice de cohesión general [ICG] de la pieza de 57.95 %, de manera muy similar que el análisis anterior,

muestra un porcentaje mayor de la mitad de estructura compartida. Es decir, en ambas piezas de *Santo* se muestra la eficacia de la transmisión del conocimiento y el intercambio musical regional, como se mencionó anteriormente.

Hasta aquí, el análisis paradigmático de *Santo* extendido permite dibujar, a *grosso modo*, los patrones de segmentos mayoritarios de cada grupo basándome en las notas compartidas y recurrencias dominantes. La pieza en su conjunto puede representarse con el siguiente dibujo modelo (figura 45) para, a continuación, hacer un análisis comparativo.

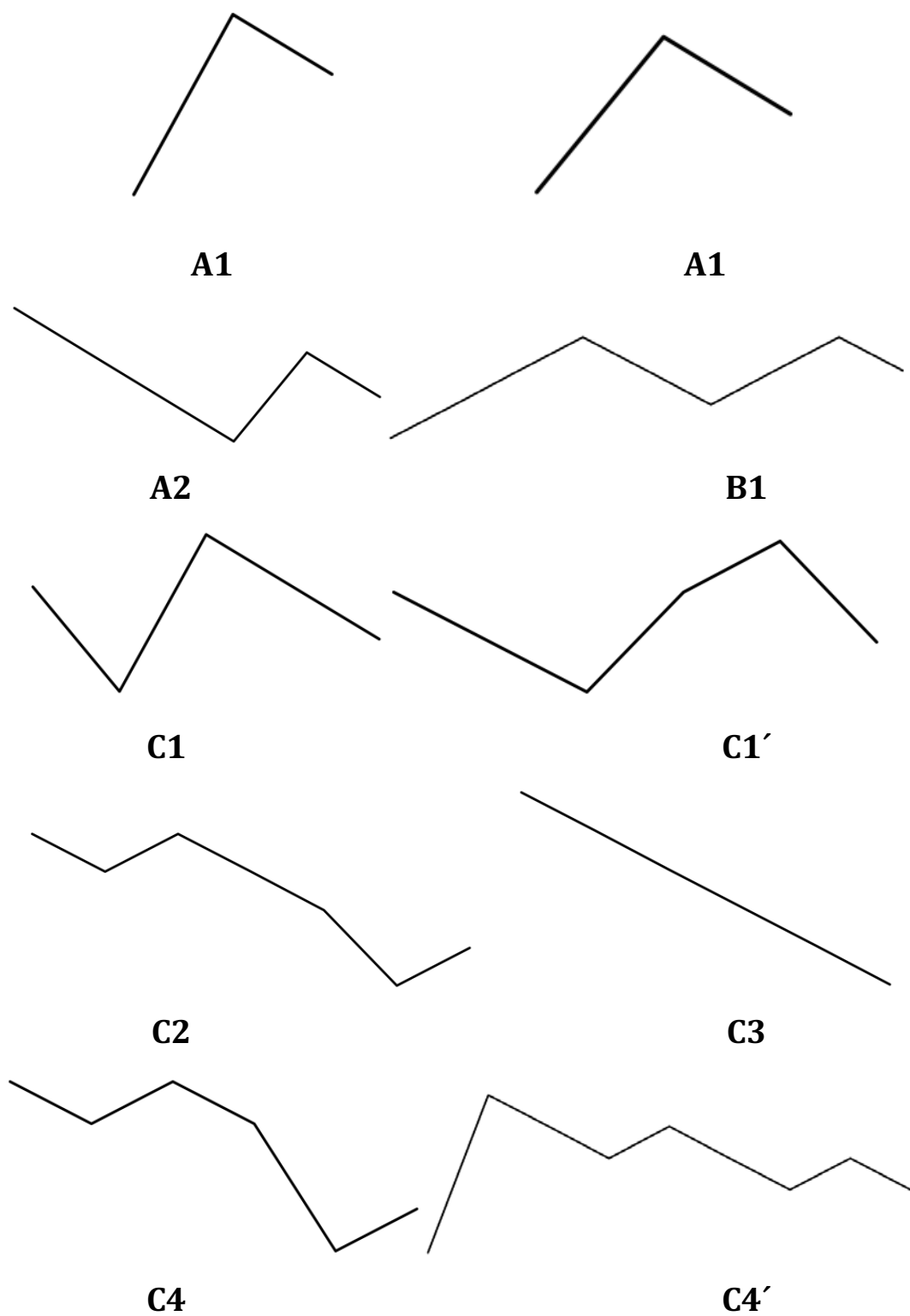


Figura 47. Dibujo modelo de *Santo* extendido.

ANÁLISIS COMPARATIVO DE SANTO

Para mostrar las correspondencias entre *Santo* corto y el extendido, a continuación se hará una comparación entre los dibujos modelo de cada pieza. Este ejercicio intenta mostrar que los perfiles melódicos de cada grupo paradigmático de ambas piezas, elaborados con base en las notas compartidas y en las mayoritariamente recurrentes, se encuentran vinculados. Es decir, A1 de *Santo* corto equivale a su respectivo A1 de la versión extendida, B1 corto con B1 extendido, y así sucesivamente. De tal forma, lo que se propone es que los paradigmas de *Santo* extendido son una elaboración adornada de la versión corta y/o, en su defecto, que esta última es una simplificación de aquélla.

Paradigmas A

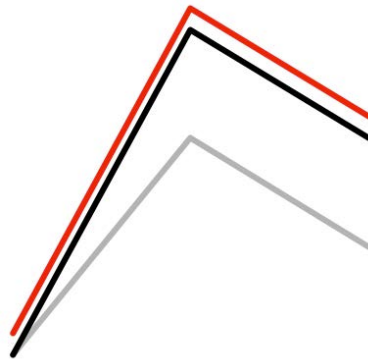


Figura 48. Perfiles melódicos *Santo* A1: corto (rojo); extendido (negro), A1' (gris).

Como se muestra en las figuras, el perfil melódico de los tres grupos A1 hace una clarísima forma de gancho en "v" invertida, la versión corta (rojo) y el paradigma A1 de la extendida (negro) coinciden en la extensión de 4ª justa ascendente y en su descenso por grado conjunto. Sin embargo, hay que decir que en la corta un 94% de las ocasiones le precede siempre una nota para llegar a dicha extensión, siendo una característica casi exclusiva de esta pieza. Hay que recordar que todos los paradigmas A1 corresponden siempre con el texto poético *Santo*, tal vez este perfil descendente tenga que ver con la acentuación grave de la palabra. A su vez, el paradigma A1' (gris) muestra el mismo perfil en gancho aunque su extensión constante es la de 3ª mayor, lo que hace pensar en una especie de reducción por los siguientes indicios. De las extendidas, el intervalo de 4ª justa lo presentan ocho segmentos en cuatro comunidades de seis registradas, la variante de Huayápam (SANEX01) hace dos notas de paso para llegar

a él, en Xoxocotlán (SANEX06), Quiaviní (SANEX03) y Tlapacoyan se presenta de forma directa, aunque en esta última aparece transpuesto (G-C) para, después, hacer la 3ª mayor por grados conjuntos. Es decir, en doce obras de un total de catorce analizadas paradigmáticamente se presenta este recurso musical en el complejo *Santo*.

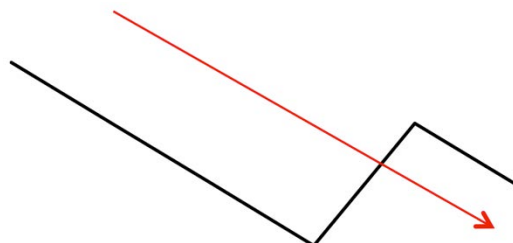


Figura 49. Perfil melódico *Santo* extendido A2 (negro) con direccionalidad.

Respecto del grupo A2, se puede proponer que éste es una extensión o elaboración del descenso anunciado en A1['], el cual es exclusivo de *Santo* extendido. Es decir, dicho grupo es una añadidura o desarrollo que parte de la inercia de la versión corta. En todas las variantes extendidas se cantan las palabras *Dios* y *fuerte* de forma melismática expandiendo, de forma adornada, el motivo F-E^(b) del grupo A1 corto, el cual ya presenta muy breves ornamentos (SAN01...03, 04, 06, 07 y 08). Por lo demostrado hasta aquí, es posible proponer que todos los segmentos A {1['] y 2} de ambas versiones se vinculan de manera filogenética. Asimismo, que el intervalo de 4ª justa ascendente es una característica fundamental de los paradigmas A, lo mismo que el descenso en el final, ya sea poco adornado o extendido melismáticamente, conformando una unidad.

Paradigmas B

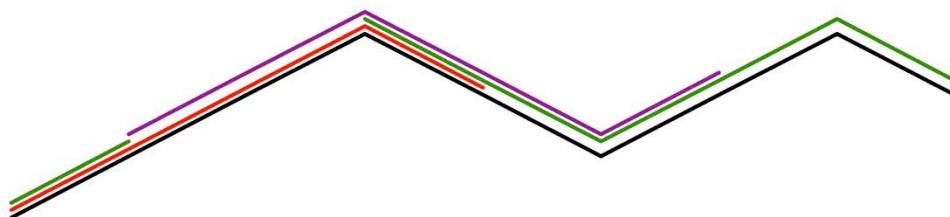


Figura 50. Perfiles melódicos *Santo* B1: extendido (negro); corto (rojo), Ayoquezco [SAN01] (verde), Minas [SAN04] (violeta).

Como se había mostrado, el perfil melódico del grupo B1 extendido se encuentra dispuesto en forma de zigzag, trazado con base en las siguientes notas: (E)-F-(G)-A-G-F-(G)-A-G. Por su

lado, la estructura mínima compartida del paradigma equivalente en la versión corta corresponde con las notas E-F-G-A-G, es decir, este grupo se encuentra contenido dentro del anterior, como muestra la figura 48 (rojo y negro). Tanto la variante corta de Ayoquezco como la de Minas tienen un melisma que, puede pensarse, es un préstamo de la versión extendida, o viceversa, pues las dos comparten muchas notas con ésta –ver dibujo (verde y violeta)–; SAN01: E-F-A-G-F-G-A-G, y; SAN04: F-G-A-G-F-G. Del mismo modo que pasa en A, se observa que el grupo de *Santo* extendido es una elaboración del pequeño descenso A-G, porque hay una sección ornamentada la cual termina en el mismo punto (G) que la corta.

Paradigmas C

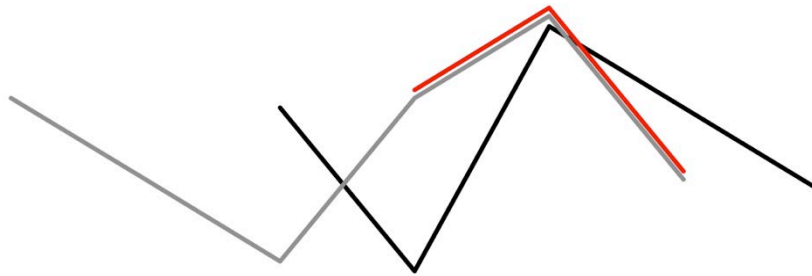


Figura 51. Perfiles melódicos *Santo* C1: corto (rojo); extendido (negro), C1' (gris).

En el caso del perfil de C1 se puede decir que la versión corta está contenida dentro de los dos sub-paradigmas de la extendida (G-E-A-G-F; G-F-E-G-A-F), ya que las tres comparten las notas G-A-F. Además, todas coinciden con el inicio en G, con que el punto más alto de la melodía es un A, donde se crea el gancho en forma de "v" invertida, y con el final en F. Como se observa, los dos sub-grupos de la versión extendida tienen elaboraciones que anteceden y preceden a dicho gancho. De este modo, puedo sugerir que C1 extendido es una elaboración de su equivalente en la versión corta y, por otro lado, que C1' es una mutación excepcional de la primera, pues ocurre solamente dos ocasiones, aunque en diferentes comunidades (Tlapacoyan y Huayápam).

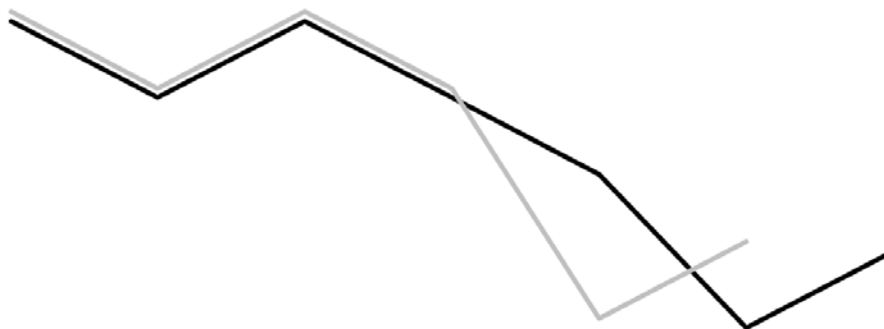


Figura 52. Perfil melódico *Santo* extendido C2 (negro) y C4 (gris).

Al igual que grupos anteriores, se puede proponer que el paradigma C2 es una sección elaborada o extendida del descenso iniciado por todos los C1 que le preceden. Además, es una clase paradigmática que no existe en la versión corta, mostrando el carácter agregativo de la extendida. Es decir, este grupo puede ser propuesto como un desarrollo melismático que parte de la inercia descendente de la versión corta (A-F). Asimismo, dicho carácter agregativo está reforzado poéticamente, en tanto presenta una repetición de *líbranos*, del paradigma anterior, y/o dos posibilidades más: *nos*, *nos* o *con ver a Dios*. Por otro lado, C2 [(A)-G-A-G-(F-D)-E] se encuentra vinculado con C4 [A-(G-A)-G-D-E] (ver figura 52) pues conservan muchas notas en común, en realidad, uno se encuentra contenido en el otro. Sin embargo, la teoría local reconoce que son dos diferentes líneas melódicas pues, como se ha dicho, el texto poético es muy importante para los *alabanceros*.

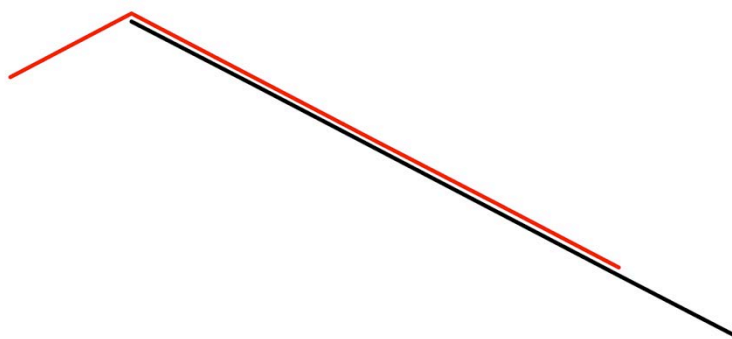


Figura 53. Perfil melódico *Santo* C3: corto (rojo); extendido (negro).

En el caso de los grupos C3 el perfil que los emparenta es el descenso de un punto máximo (A o G) que alcanzan ambos grupos [(A-G)-F-E-D-C; G-A-G-F-E-D]. El paradigma extendido traza un perfil descendente similar a C1 corto, sin embargo, se diferencia de éste porque omite el

gancho ascendente del inicio (sólo lo presenta SANEX05). En todas las versiones extendidas se crea un ascenso, por salto o por grados conjuntos, mientras que en la corta éste se encuentra simplificado con un ascenso por grado conjunto (G-A) para que ambas, después, desciendan.

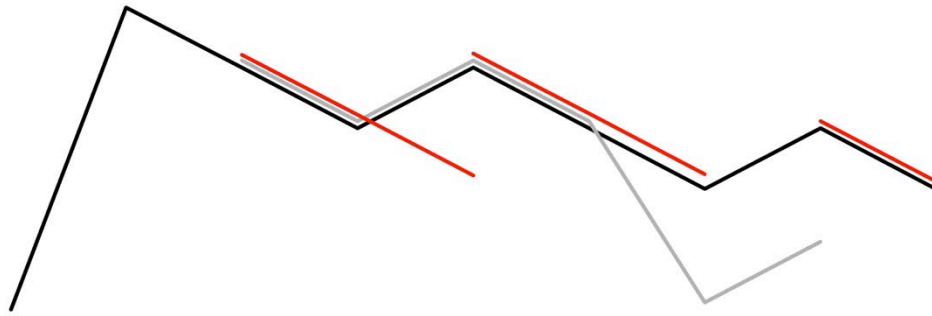


Figura 54. Perfil melódico *Santo* C4: corto (rojo); extendido (negro), C4' (gris)

Finalmente, ambas piezas terminan con el paradigma C4 el cual es, *grosso modo*, un descenso, en grados conjuntos para la versión corta y adornado para la extendida. El caso de C4' es el de mayor elaboración musical [C-A-G-([E o F]-G-F-D)-F-(E)], pues comienza con un ascenso para ir bajando escalonadamente y terminar con un gancho invertido en "v". Por su lado, C4 crea un perfil que coincide en varias notas con el anterior [A-(G-A)-G-D-E] aunque se distingue por terminar con un gancho normal. Se dibujó en color rojo el paradigma G-F-E de la versión corta en varios puntos donde, podría suponerse, se ubica este grupo. Asimismo, hay que decir que, sumando todas las variantes de C4['] de ambos *Santo* (26), todas las piezas terminan en un E largo –excepcionalmente SANEX06 termina en F (3.8%)–.

* * *

Se ha demostrado hasta aquí que el complejo *Santo Dios* tiene dos tipos melódicos emparentados entre sí en sus características musicales –también lo están en sus funciones ceremoniales asociadas–, cada uno de los cuales es empleado para los rituales de los santos o para difuntos, dependiendo de la comunidad. Las catorce variantes analizadas del complejo *Santo Dios* –ocho cortas y seis extendidas– de trece pueblos distintos (Macuilxóchitl tiene ambas piezas) muestran una estructura compartida y, del mismo modo, rasgos particulares. Ambas piezas se relacionan filogenéticamente siendo, la una de la otra, una transformación que se entiende a partir del préstamo, sustitución, conmutación y reelaboración de material musical. Este primer análisis, junto con el nivel ritual, sienta las bases para considerar la

existencia de un sistema musical de transformaciones en la región del Valle de Oaxaca en la práctica de los alabanceros. Sin embargo, éste se tiene que ir definiendo con más análisis pues quedan pendientes muchas incógnitas respecto de las alabanzas y las demás oraciones cantadas, de tal manera se abre una veta de estudio para el canto religioso. Hasta ahora son las dos únicas piezas que encuentro relacionadas de forma directa emparentándose de algún modo, aunque estimo este fenómeno puede darse entre oraciones cantadas. Esta transformación puede ser explicada de diversas maneras, tanto como una derivación compositiva como una simplificación o elaboración e, inclusive, como una creación simultánea. Hay elementos que dan indicios para pensar que ambas piezas se desarrollaron e influenciaron, por ejemplo, el *Santo* (corto) de Ayoquezco de Aldama contiene un melisma en el segmento B1 que es idéntico, o que comparte un porcentaje muy alto, con el grupo equivalente de la versión extendida y que es atípico (único) en la versión corta. Lo anterior haría pensar que la versión extendida es anterior a la corta, sin embargo las tres notas finales del segmento C1 de Huayápam son un rasgo atípico de su grupo. Estas se parecen mucho a tres notas (E-G-F) de la versión corta de Cuilapam de una variante del segmento C1 en la cual cantan la misma palabra *líbranos*. Este hecho contradiría la idea de la longevidad de la versión extendida, quedará pendiente para otras investigaciones indagar sobre la historicidad de estas piezas, por ahora estas pruebas quedan como indicios que abren líneas para la reflexión.

EL NÚCLEO DEL CANTO ANTIGUO

Hasta aquí, se ha podido mostrar que existe un conjunto de piezas que conforman lo que llamo el núcleo del canto antiguo, mismas que comparten ciertos elementos musicales que las distinguen de otras. Dichos elementos son el uso de modalidad, *tempo* lírico o libre, canto melismático, forma musical respecto del texto, uso del romance y otras formas del Siglo de Oro. Además, cada pieza presenta una diversidad de variantes que se da por la elaboración, préstamo e intercambio de material, conformando un sistema tanto en el plano musical, como en el ritual. Dichas variantes aparecen en un promedio de seis comunidades diferentes, distribuidas por todo el Valle, pero concentrándose en el de Tlacolula. También, comparten otro elemento por su función ritual ya que son cantos exclusivamente pasionales, por tanto,

solamente son empleadas en Cuaresma, Semana Santa, el ritual de difuntos y, escasamente, en el santoral. A esto habría que agregarle un uso heterofónico que se da por cuartas u octavas paralelas, terceras paralelas, sextas, terceras y octavas paralelas, homofonía o como clústeres con batimientos. Todos estos elementos se cumplen solamente en un número determinado de comunidades: en el Valle de Tlacolula en San Lucas Quiaviní, San Juan Teitipac, Teotitlán del Valle, Macuixóchitl, Tlaxiactac y Huayápam; en el Valle Grande en Santa Cruz Xoxocotlán, Nazareno y Santa Ana Tlapacoyan (ver figura 2). Sin embargo, existe otro conjunto que, según los alabanceros, son cantos viejos, los cuales no cumplen con todas las características descritas. Quizá esto tenga que ver con que sean variantes más actuales que las del primer grupo, aunque no hagan parte de los cantos que reconocen como nuevos, esto queda pendiente por resolver.

Hasta ahora, los análisis muestran un fenómeno que evidencia cómo en sociedades corporadas la transmisión del conocimiento musical de régimen oral funciona mediante elementos compartidos (continuidad) que adquieren características locales (transformación) pero que, tanto al interior de las comunidades como en su interacción, permiten la identificación de una pieza por sus rasgos musicales. A mi modo de ver, este conocimiento compartido posibilita el intercambio musical, pues los alabanceros al escuchar una variante de la misma pieza de otro rezador y/o comunidad reconocen parecidos y, frecuentemente, enfatizan la distinción. Esto indica un alto nivel de censura preventiva, haciendo que las variantes locales se transformen muy lentamente en el tiempo pero que, del mismo modo, exista un diálogo intercomunitario propiciando la transformación. A la luz de los análisis hechos, se puede sostener que no existen variantes originales sincrónicamente, de este modo se piensan como auténticas creaciones colectivas donde el préstamo musical es un elemento básico de su forma de vida. Desde el título se presenta una variedad de prestamos culturales, lo mismo que en las estructuras, sus usos y simbolismos rituales, sugiriendo un alto grado de diversidad e intercambio musical¹¹⁰.

¹¹⁰ Los textos poéticos también operan como creación colectiva –al igual que las estructuras musicales y el ritual– en donde se van superponiendo y transformando los versos de los cantos, como lo muestra Carlos Navarrete (2006) en el análisis de un gran número de ejemplos de poesía popular –dentro de ellas alabados y alabanzas– en torno al Cristo de Esquipulas.

Por su lado, los cantos de nuevos no muestran transformaciones musicales de tipo sistémicas, una hipótesis sobre el porqué de esto es que son mucho más estandarizados y porque provienen de una forma de socialización del conocimiento musical mucho más homogénea. Se había dicho que éstos son introducidos desde la iglesia por sacerdotes y movimientos eclesiales católicos modernos, probablemente a partir del *Concilio Vaticano II*. Además, comparten características de la tonalidad y la medición musical moderna y porque, infiero, han sido difundidos por medio de la grabación (una forma de escritura), estudiantinas (con partituras) e inclusive con arreglos para banda. Me llegaron a comentar que los rezanderos introducen, ellos mismos, cantos de compositores de géneros religiosos modernos como Leo Dan y Kiko Argüello, entre otros.

Casi todos los cantos religiosos son arreglados para banda, ya que en los momentos rituales importantes, dependiendo del pueblo, los alabanceros alternan estrofas y estribillos con esta dotación instrumental. Los arreglos son un indicador de la diferencia del régimen de vida de cantos antiguos y nuevos, pues sucede, en reiteradas ocasiones, que las bandas de otros pueblos no conozcan los tonos locales de las alabanzas y oraciones cantadas, mientras que los tonos de iglesia siempre son tocados sin problema alguno. He presenciado casos en fiestas donde los alabanceros cantan un tono diferente del que toca la banda que los acompaña, pues estas últimas no conocen las variantes antiguas, regularmente.

Una característica más que he identificado es que el tono de alguna pieza puede ser variante, o idéntico, de otra tanto en el repertorio de un alabancero como entre varios de distintos pueblos. Este es el caso de la alabanza *Oh, Lucas, Padre Bueno* de San Lucas Quiavini que es casi idéntico a *Adiós, Reina del Cielo* de muchas comunidades –esta última no varía nunca–. O en Tlalixtac que me aseguraron utilizan el mismo tono para el canto *Venid, venid a todos* y otra, que desafortunadamente no pude registrar el nombre. En Santa Ana Tlapacoyan me contaron los rezadores Luis Amaya y Pablo Cruz que han adaptado letras de cantos «que no conocen el tono» con melodías de alabanzas de su mismo repertorio. De esta forma, puede existir la posibilidad de que aparezcan melodías tipo, que operan como una especie de comodín para textos que, por su construcción silábica, son sustituibles y/o conmutables.

*

*

*

Este capítulo permite proponer que la división que hacen los alabanceros entre los cantos antiguos y los nuevos se encuentra contenida, de cierto modo, en algunas características musicales. Lo más relevante para esta investigación es que fue posible determinar que existe un conjunto de cantos que conforman el núcleo antiguo, el cual corresponde con las categorías etnográficas. Dicho núcleo se concentra fuertemente en el Valle de Tlacolula, el cual presenta una reproducción política del canto diferenciada de los otros dos valles. Esto significa que ciertos elementos del ceremonial y sus simbolismos, directamente vinculados con lo económico y social, co-existen fuertemente en esta zona.

Lo particular de este núcleo es que opera como un sistema musical de transformaciones que, todo parece indicar, es el producto del intercambio cultural de la totalidad festiva. Fenómenos como la derivación compositiva, simplificación, elaboración o creación simultánea son algunas características, hasta ahora posibles de sugerir, del régimen de vida de los cantos antiguos. Es decir, las relaciones filogenéticas que se dan al interior del núcleo son la muestra de una vida paralela, de orden sonoro-musical, a la del ceremonial. Más aún, pueden ser propuestas como una homología de la reproducción política en la cual se encuentran insertas, en tanto dejan entrever un comportamiento equivalente al movimiento de la politicidad (*v.g.* La disputa que se da por el ritual de difuntos entre rezadores se encuentra perfectamente plasmada en el balance entre cantos nuevos y antiguos que se emplean en él). Del mismo modo, el repertorio en su conjunto permite distinguir ciertos estratos histórico-temporales que se materializan, al menos, en tres niveles: el canto nuevo y las dos divisiones sugeridas dentro del canto antiguo (una cercana a tradiciones musicales más antiguas, como el canto llano y la polifonía; la otra vinculada al sistema armónico tonal). Este hecho, junto con el sistema de variantes, habla de una censura preventiva del canto que propicia tanto la conservación, como la transformación de las piezas. Pero ante todo exhibe la creación colectiva que se dio, necesariamente, mediante el régimen de la oralidad, es decir, revela las estrategias de transmisión del canto en un área cultural que, tal vez, la trasciende.

Así, la reproducción política del canto puede ser entendida como una continuidad que se da tanto en la esfera ceremonial, como en la musical, la económica, y la sociocultural – todos estos aspectos son tratados en los demás capítulos de este trabajo–. Es decir, entre el canto y los demás elementos enunciados existe una identidad, pues son parte del mismo

continuum cultural, son en realidad el mismo proceso, aunque gozan de cierta independencia los unos de los otros. En los siguientes capítulos se tratarán ciertos aspectos de la organización del ceremonial, políticos y cosmológicos mesoamericano-coloniales para intentar establecer cómo existe una sublimación en la práctica de los alabanceros, la cual es clave para la reproducción política del canto.

CAPÍTULO III.

REZANDEROS: ORGANIZACIÓN FESTIVA Y LEGITIMACIÓN RITUAL

COMO SE propuso, la reproducción política del canto de los alabanceros se da de forma general aunque diferenciada dentro de la vida ceremonial de los pueblos del Valle de Oaxaca, esta particularidad es uno de los elementos que otorga legitimidad a todo el conjunto de la fiesta. Dicha reproducción se encuentra contenida, de forma estetizada, dentro del repertorio en el cual existe una división entre el canto antiguo y el nuevo, misma diferenciación que hacen los actores sobre su práctica.

Sin embargo, para entender cómo opera la politicidad en el canto hay que ver más de cerca los elementos que conforman la fiesta por dentro, como son el ciclo ritual anual, la organización y gasto ceremonial, el ritual de difuntos y todos los simbolismos superpuestos que acompañan a la actividad estética como totalidad social. El año festivo del Valle se estructura a partir del santoral local de origen católico colonial, al cual se le ha superpuesto la significación del ciclo agrícola de la planta sagrada mesoamericana: el maíz. En este capítulo se caracterizaran solamente los primeros elementos, pues para entender la superposición mesoamericana hay que tomar otras vías metodológicas que la muestran de mejor manera.

CICLO ANUAL EN EL VALLE DE OAXACA

El ciclo festivo de los pueblos del Valle de Oaxaca, enmarcado en la religión popular, es el producto de la adaptación local del calendario católico de origen colonial, el cual es simbolizado por la base agrícola de sus comunidades campesinas. Según el catolicismo canónico, se conforma por dos ciclos simultáneos y combinados o superpuestos a lo largo del año: el ciclo temporal que se estructura por la ritualización de la vida de Cristo, ordenado por los tiempos de Adviento, Navidad, Epifanía, Septuagésima, Cuaresma, Semana Santa, Pascua y Pentecostés; y el ciclo santoral que conmemora la hagiografía de los santos y vírgenes, es decir su nacimiento, martirio, milagros y/o canonización. Algunas fechas son movibles, calculándose a partir de la Semana Santa o las hebdómadas de los meses, mientras que otras se realizan en un día específico del año.

A pesar de que cada pueblo tiene un ceremonial específico, o **santoral local**, en la mayoría de las comunidades etnografiadas del Valle se realizan las **posadas de Navidad, el Carnaval, los Viacrucis de Cuaresma, la Semana Santa, Fieles Difuntos** y la celebración

del **Santo patrón**, todas ellas conformando el conjunto de fiestas compartidas. De tal forma que el ciclo anual de fiestas religiosas¹¹¹ puede ser modelizado en un nivel general de la siguiente manera.

Compartidas: Navidad – Carnaval – Cuaresma – Semana Santa – Fieles Difuntos
 ←-----Santo patrón-----→

Variables: Santoral local

Figura 55. Ciclo festivo anual compartido

A partir de las devociones que se han podido ubicar en la etnografía y bibliografía consultada he desarrollado una propuesta de **ciclo festivo anual del Valle de Oaxaca** conformado por alrededor de una centena de fiestas:

ENERO	ABRIL
6. Epifanía, Santos Reyes, San Baltazar	5. San Vicente Ferrer
15. Virgen de los Pobres, Dulce Nombre de Jesús, Cristo de Esquipulas	20. Santa Inés de Montepulciano
17. San Antonio Abad	25. San Marcos Evangelista
20. San Sebastián mártir	29. San Pedro mártir de Verona
21. Santa Inés	30. Santa Catalina de Siena
23. San Raymundo de Peña	
25. San Pablo Apóstol (conversión)	
3º Domingo. Nuestra Señora de Belén (o 6 enero)	
FEBRERO	MAYO
2. Virgen de la Candelaria	1. San Felipe Apóstol ¹¹²
	3. Santa Cruz
	10. San Antonino de Florencia
	13. Virgen de Fátima
	14. San Matías Apóstol
	15. San Isidro Labrador, Virgen de Ocotlán
	22. Señor de Tepeaca
	26. San Felipe Neri
	3º Domingo. Señor de la Sacristía
MARZO	
19. San José	

¹¹¹ En algunos pueblos a este ciclo también se han incorporado las celebraciones nacionales, siendo organizadas y costeadas por un grupo designado para esto, muy frecuentemente vinculado al municipio, mostrando el carácter adaptativo de los sistema de cargos y su ceremonial.

¹¹² Esta fecha corresponde al santoral del rito romano anterior al *Concilio Vaticano II* (*Vetus ordo*) ya que en el actual (*Novus ordo*) se celebra San Felipe Apóstol el día 3 de mayo.

JUNIO

- 13. San Antonio de Padua
- 24. San Juan Bautista
- 29. San Pedro y San Pablo

JULIO

- 3. San Marcial obispo
- 15. Divino Redentor o Jesús Nazareno
- 16. Virgen del Carmen
- 22. Santa María Magdalena
- 25. Santiago Apóstol
- 26. San Joaquín y Santa Ana
- 31. San Ignacio de Loyola
- 1º **Miércoles.** Preciosa Sangre de Cristo

AGOSTO

- 2. Nuestra Señora de los Ángeles
- 6. Transfiguración del Señor, Santo Entierro
- 8. Santo Domingo de Guzmán
- 10. San Lorenzo mártir
- 13. Tránsito de María
- 15. Virgen de la Asunción
- 17. San Jacinto Apóstol de Polonia
- 20. San Bernardo
- 24. San Bartolomé Apóstol
- 28. San Agustín
- 30. Santa Rosa de Lima
- 31. San Ramón Nonato

SEPTIEMBRE

- 8. Virgen de la Natividad
- 10. San Nicolás Tolentino
- 14. Exaltación de la Cruz

- 15. Nuestra Señora del Rayo

- 21. San Mateo Apóstol

- 24. Nuestra Señora de la Merced, Santa María de las Nieves

- 27. San Cosme y San Damián

- 29. San Gabriel, San Miguel y San Rafael Arcángeles

- 30. San Jerónimo

OCTUBRE

- 1. Santa Teresita del Niño Jesús

- 4. San Francisco de Asís

- 7. Virgen del Rosario (y/o todo octubre)

- 9. San Dionisio

- 18. San Lucas Evangelista

- 23. Señor del Rayo

- 28. San Simón Apóstol y San Judas Tadeo

- 31. Fieles difuntos

- 2º **Domingo.** Señor de Tlacolula o Cristo de la Capilla

- Último Domingo.** Cristo Rey¹¹³

NOVIEMBRE

- 1 y 2. Fieles difuntos

- 11. San Martín Caballero

- 16. Santa Gertrudis

- 22. Santa Cecilia

- 25. Santa Catalina de Alejandría

- 27. Medalla Milagrosa

- 30. San Andrés Apóstol

DICIEMBRE

- 3. San Francisco Javier

¹¹³ Corresponde a *Vetus ordo*, en *Novus ordo* se celebra el último domingo (noviembre) del año

litúrgico del rito romano con el nombre de Solemnidad de Jesucristo, Rey del Universo.

8. Virgen de Juquila
12. Virgen de Guadalupe
13. Santa Lucía mártir
18. Virgen de la Soledad
21. Santo Tomás Apóstol¹¹⁴
24. Navidad
27. San Juan Apóstol

MOVIBLES

CARNAVAL

Una semana antes de Miércoles de Ceniza.
Señor de la Agonía, Cristo de Huayápam
Martes de Carnaval. Señor de la Sacristía

CUARESMA

1º Viernes. Jesús Nazareno
1º, 2º o 4º Viernes. Señor de las Misericordias
4º Viernes. Día de la Samaritana, Santo Entierro de Cristo, Señor de la Columna

5º Viernes. Señor de las Peñas, Viernes de Lázaro
6º Viernes. Señor de la Columna, Virgen de los Dolores

SEMANA SANTA

Lunes Santo. Señor del Rescate
Martes Santo. Señor de las Tres Caídas
Viernes Santo. Santo Entierro de Cristo

PASCUA Y PENTECOSTÉS

Domingo Santo. Pascua de Resurrección
40 días después de Pascua. Ascensión del Señor (jueves o domingo), Pentecostés (domingo)
1º domingo después de Pentecostés. Santísima Trinidad
2º jueves o domingo después de Pentecostés. Corpus Christi

El santoral del Valle se materializa en cada pueblo de manera distinta pues cada uno tiene su ceremonial específico, lo que propicia, en algunas ocasiones, aparentes incongruencias en las fechas respecto de otras comunidades y del santoral canónico. Existe un conjunto de devociones muy populares que se repite en una gran mayoría de pueblos: **Dulce Nombre de Jesús, Virgen de la Candelaria, Jesús Nazareno, Santo Entierro de Cristo, Virgen de los Dolores, Corpus Christi (Santísimo Sacramento), Santa Cruz, Virgen del Rosario, Todos los Santos, Virgen de Juquila, Virgen de Guadalupe y Virgen de la Soledad.** Este conjunto conforma el grupo de fiestas más recurrente –casi unidad mínima– del santoral local aunque, por supuesto, existen otras importantes que revelan el carácter popular del sistema ritual en tanto nuevas aparecen, tomando fuerza en momentos históricos específicos, mientras otras caen en desuso por diversos factores. Como por ejemplo el culto a la Virgen de Fátima que es

¹¹⁴ Corresponde al *Vetus ordo*, en el *Novus ordo* se celebra Santo Tomás Apóstol el 3 de julio.

posterior a 1917 año en que, según el discurso religioso, se le apareció a los tres niños pastores en Portugal. Igualmente sucede con Santa Teresita de Jesús carmelita descalza canonizada por Pío X en 1925. O como advierte Efraín Cortés Ruiz relatando el nacimiento de la mayordomía de San Bartolomé en Cuilapam durante los años sesenta del siglo XX:

[...] ha sucedido algo similar en el culto de la imagen de San Bartolomé, que fue iniciado hace 10 años cuando un grupo reducido de familias adquirió una estampa de la imagen e iniciaron su culto de forma cooperativa. Después la hermandad fue ampliándose con la adscripción de nuevos socios, al grado de que actualmente la hermandad cuenta con 13 miembros, representantes de otras tantas familias. Esta hermandad, junto con los encargados de la imagen, el mayordomo y sus tequitlatos, se ponen de acuerdo para realizar las festividades y ritos anuales que en la actualidad se han intensificado; tanto que en abril de 1974 se adquirió una nueva imagen tallada en madera con valor de \$1 500 y se realizó una festividad con motivo de la bendición en la que participó cierto número de padrinos. Asimismo, se celebró una festividad mayor en los días 24, 25 y 26 de agosto [...] (Cortés 1976, 78-79)

En la Colonia existió un conjunto de fiestas que por obligación eclesial tenían que observar los indios, en el del *Primer Concilio Provincial* (1555) se estableció que «porque nuestro santísimo papa Paulo III, considerando la miseria y pobreza de los indios de esta tierra, dispensó en algunas fiestas que no fuesen obligados a las guardar y les señaló las que los obligan. Por tanto, se ponen aquí para que los curas y los religiosos que tienen cargo de los doctrinar y administrar los santos sacramentos, las declaren el domingo antes que caigan, y los días que son, asimismo, obligados a ayudar; y las que se han de guardar son las siguientes» (M. d. Martínez 2004, 24): Circuncisión del Señor, Epifanía del Señor, Purificación de Nuestra Señora, Anunciación de Nuestra Señora, Santos apóstoles Pedro y Pablo, Asunción de Nuestra Señora, Natividad de Nuestra Señora, Natividad de nuestro señor Jesucristo, Pascua de Resurrección, Ascensión de Nuestro Señor Jesucristo, Pascua del Espíritu Santo (Pentecostés), Corpus Christi, los 52 domingos del año y la fiesta patronal. Este conjunto se ratificó con leves variaciones en los subsecuentes *Tercer y Cuarto Concilios Provinciales* de 1585 y 1771, respectivamente, aunque, en la praxis, cada pueblo y región celebró a su manera perfilando lo que configuraría los santorales locales.

Al comparar algunas cuentas de las cajas de comunidad de 1704 con las de las últimas décadas del siglo XVIII se percibe que el número de fiestas no aumentaba; generalmente las cajas comunales de pueblos con considerables ingresos financiaban diez fiestas. Las más frecuentes eran: las tres Pascuas (Navidad, Resurrección y Espíritu Santo), la Purificación, Corpus Christi, Jueves Santo (Cuaresma), San Francisco, la Santa Cruz, San Pedro, San Juan Bautista, Todos Santos, la Visitación

y el santo patrón del pueblo. Desde el siglo XVI se erogaban las más altas cantidades de dinero comunal para tres fiestas: el santo titular, Corpus Christi y Jueves Santo. (Tanck 2010 [1999], 290)

Sin embargo, estas disposiciones eclesiales marcaron una inclinación a ciertas devociones que en efecto observaron los pueblos indios en las diferentes provincias de la Nueva España. Estas siguen teniendo vigencia en la actualidad ya que al comparar el santoral local del Valle se evidencia que sus principales fiestas corresponden con ese núcleo, que por órdenes clericales tuvieron que celebrar los pueblos en Oaxaca. Este hecho se combinó con las más importantes de la orden dominica que, en todo el obispado, fue la que tuvo licencia de fundar parroquias y doctrinas durante la Colonia (Taylor 1998 [1972], 201). La orden de los predicadores fue la dominante hasta antes de la secularización de los regulares en el siglo XVIII (Gerhard 1986 [1972], 22) quienes establecieron un grupo pequeño en Antequera muy tempranamente en 1528, para 1535 se conformó el obispado de Oaxaca y se fundaron las primeras doctrinas dominicas desde 1550¹¹⁵.

Para entender el discurso mítico del cual proviene este calendario propongo dividir las fiestas en cuatro grupos: *bíblicas* o *míticas*, de *mártires*, *santos* y *vírgenes de la antigüedad*, las *modernas* y las *locales*. Tanto las bíblicas como las de la antigüedad se funden como auténticas mitologías europeas en donde la realidad y el mito se confunden siendo las más lejanas al contexto oaxaqueño en cuanto a espacio y tiempo se refieren. Este conjunto llegó al Nuevo Mundo ya reelaborado desde Europa sufriendo en América una segunda reelaboración en contextos mesoamericanos. Por su parte las modernas y locales hacen parte de una historia más reciente y cercana, tanto colonial como actual, en donde los personajes pueden ser históricos aunque siempre con atributos milagrosos agregados por la cultura popular y el catolicismo canónico. Especialmente las locales provienen de los discursos que relatan las apariciones y milagros de las imágenes en América y Oaxaca.

Las fiestas bíblicas o míticas son aquellas vinculadas a los hechos relatados en los evangelios canónicos o que refieren directamente al nacimiento, vida, muerte y resurrección de Cristo. Éstas son la Epifanía, Santos Reyes, San Baltazar, Dulce Nombre de Jesús, Nuestra Señora de Belén, Virgen de la Candelaria, San José, San Juan Bautista, Divino Redentor, Virgen

¹¹⁵ Las principales parroquias fueron: Etla, Cuilapam, Villa de Oaxaca (1550); Huitzo, Ocotlán (1562); Zaachila, Santa Ana Zegache, Santa Cruz Mixtepec, Santa Catarina Minas, Santa Marta Chichicapan, San Miguel Tlalixtac, San Jerónimo Tlacoahuaya, San Juan Teitipac, Teotitlán del Valle y Tlacolula (finales siglo XVI).

del Carmen, San Joaquín y Santa Ana, Transfiguración, Tránsito de María, Virgen de la Asunción, Virgen de la Natividad, Exaltación de la Cruz, San Gabriel, San Miguel y San Rafael, Resurrección, Ascensión del Señor, Pentecostés o Espíritu Santo, Santísima Trinidad, Corpus Christi o Santísimo Sacramento. Enmarcadas en la Cuaresma y Semana Santa se encuentran las de Pasión que rememoran una parte específica de dicho tiempo litúrgico teniendo mucha relevancia los diferentes cristos como el Señor Santuario o Cristo de Huayápam, Señor del Rescate, Señor de las Tres Caídas, Señor de la Humildad, Señor de las Peñas, Señor de la Sacristía, Señor de la Columna y el Santo Entierro así como también el Día de la Samaritana y la Virgen de Dolores. A éstas hay que agregar las de los doce apóstoles San Pedro, San Andrés, Santiago Apóstol, San Juan, San Felipe, San Bartolomé, San Mateo, Santo Tomás, San Judas Tadeo, San Simón y San Matías e igualmente a San Pablo Apóstol, San Marcos y San Lucas evangelistas.

Las devociones de los mártires, santos y vírgenes de la antigüedad son un conjunto que se formó a lo largo de la época antigua y medieval europea llegando como canon festivo al Nuevo Mundo. En este se encuentran los mártires: San Lorenzo, patrón de Roma, condenado a morir quemado en una parrilla en el s. III; San Sebastián martirizado por una lluvia de flechas en la misma ciudad y época; San Cosme y San Damián gemelos torturados, quemados vivos y decapitados en Cilicia, actual Turquía, en el mismo siglo; Santa Cecilia patrona de los músicos muerta en Sicilia en el mismo tiempo; San Dionisio decapitado en Francia en el mismo siglo; Santa Inés muerta en Roma durante el s. IV; Santa Catalina de Alejandría decapitada en el mismo siglo; Santa Lucía martirizada con cortes en la garganta y sacándole los ojos en Siracusa. Asimismo en este conjunto se encuentran los santos de la antigüedad: San Antonio Abad o el eremita que predicó en Egipto; San Jerónimo traductor de la Biblia al latín, conocida como la *vulgata*; San Marcial obispo de Limoges en Francia, s. III un culto muy popular desde el siglo X en Europa; San Martín obispo de Tours, Francia, s. IV; San Agustín de Hipona, el padre y doctor de la iglesia nacido en el s. V. E inclusive Nuestra Señora de las Nieves, una antigua advocación mariana del s. IV extendida en Latinoamérica, Italia, España y Portugal.

Las fiestas modernas son aquellas que su experiencia se encuentra en las fundaciones e historia de las órdenes monásticas con sus beatos, santos y vírgenes tanto en América como

en Europa. Algunas celebraciones revelan su carácter colonial vinculado a la orden de predicadores pues un buen número de santos dominicos como San Jacinto de Polonia, San Pedro mártir de Verona, San Vicente Ferrer, Santa Inés de Montepulciano, Santa Rosa de Lima, San Raymundo de Peña, San Antonino de Florencia, Santa Catalina de Siena y, su fundador, Santo Domingo de Guzmán siguen siendo parte importante del santoral local del Valle. El culto tan fuerte que existe a la Virgen del Rosario¹¹⁶ es producto de la misma época ya que la misma orden propició su devoción en el entendido que el mito relata cómo su fundador recibió el Rosario de manos de la Virgen atribuyéndosele la creación de este rezo. De la misma época virreinal son San Ignacio de Loyola fundador de la Compañía de Jesús quien fue un santo rápidamente venerado en el siglo XVII por su importancia durante el movimiento de la Contrarreforma así como San Francisco Javier y San Luis Gonzaga ambos de la misma orden. También es el caso de San Ramón Nonato un mercedario del siglo XIII cuyo culto fue aprobado en 1657 por Alejandro VII. O San Francisco Asís fundador de la orden de los franciscanos incorporado al santoral de la época y muy difundido en la Nueva España al igual que San Antonio de Padua perteneciente a la misma orden. Igualmente San Isidro Labrador santo madrileño del siglo XI vinculado a los milagros agrícolas muy importante en América. También se encuentra San Felipe Neri fundador de la Congregación del Oratorio en 1575 y San Nicolás Tolentino sacerdote, místico católico italiano y el primer santo de la orden de San Agustín en el s. XIV. La Virgen de la Merced es una advocación mariana aparecida el 1 agosto de 1218 a tres barceloneses: San Pedro Nolasco, fundador de la orden de la Merced, el Rey Jaime I de Aragón y San Raymundo de Peñafort –fraile dominico que también hace parte del santoral del Valle–.

Finalmente los cultos locales se conforman por las celebraciones de la Virgen Ocotlán (Puebla), Virgen de Guadalupe (México), Señor de Tepeaca (Puebla) y el guatemalteco Cristo de Esquipulas. Así como por las de Nuestra Señora del Rayo, Virgen Juquila, Señor del Rayo, Señor de Tlacolula, Cristo de Huayápam y el Señor de las Peñas, todos éstos cultos oaxaqueños. Por su importancia, patrona de Oaxaca, ubico a la Virgen de la Soledad en este

¹¹⁶ Parece ser que la cofradía del Santísimo Rosario fue fundada tempranamente en las doctrinas dominicas en 1538 siendo la principal devoción de dicha orden, tanto el padre Burgoa (1674) como otras fuentes dan testimonio de su existencia en el Valle de Oaxaca en el siglo XVII (Starr 1993, 495).

conjunto de cultos locales pues inclusive existen relatos mitológicos de su aparición, montada en un burro, a indios zapotecas en la verde Antequera. Muchas de las imágenes tienen correlatos que fundidos con la historia de los pueblos y algunos mitos mesoamericanos dan lugar a verdaderas mitologías regionales que hacen del santoral canónico una resignificación particular y significativa para las comunidades oaxaqueñas.

Este santoral local tiene una importancia nodal en todo el Valle pues opera como un ordenador temporal de diversos aspectos de la vida social (agricultura, economía, sistema de creencias). Así, se evidencia la centralidad del sistema de fiestas en la cultura pues a pesar de los cambios contemporáneos ésta sigue sobredeterminando mucha de la socialidad campesina de la región. Por ejemplo, en un pasado muy cercano la concepción del tiempo se encontraba regulada por el calendario ceremonial, era el indicador del ciclo agrícola, dividido por las temporadas de secas y lluvias, mostrando la articulación entre la actividad económica y la dimensión cultural. Como describe Parsons (1936, 11) hace cien años atrás la referencia temporal todavía estaba subordinada al santoral en Mitla ya que si «preguntas en qué mes sucedió algo, por ejemplo una gran granizada que alguien esté describiendo, en lugar de decir en mayo responderá *“ya mero la mayordomía Corazón de María”*»¹¹⁷. Esta forma de concebir y ordenar el tiempo me fue reiterada en Cuilapam y otras comunidades del Valle haciendo referencia a que, los ‘señores antiguos’, sus padres y abuelos, organizaban la práctica agrícola respecto de las fiestas de tal forma que sabían cuándo sembrar, dar seguimiento de crecimiento (trabajo de cavada) y cosechar a través de las diferentes fechas rituales. Designaban a cada cultivo el nombre del santo al que se vinculaba temporalmente la siembra o cosecha o sabían en qué momento intervenirla por dicho santoral. Lo mismo se puede decir de la concepción cíclica del tiempo que sigue teniendo vigencia pues el referente temporal de las comunidades campesinas, *grosso modo*, sigue siendo tanto la actividad agrícola como el calendario local de fiestas.

Otro ejemplo de su importancia es la de las plazas –el sistema de mercados que estudia Diskin– en ellas se suministran de todos los recursos para las celebraciones del año. Estas mismas están interconectadas con una serie de pequeñas economías itinerantes que van de

¹¹⁷Traducción propia del texto original en inglés.

pueblo en pueblo a través del ciclo de fiestas. Durante la semana promedio que dura una mayordomía grande, generalmente la del santo patrón, se pueden colocar pequeñas plazas o puestos ambulantes que van derramando la riqueza por todo el Valle. Lo mismo sucede con las estables que se ponen un día de la semana en específico en cada capital de distrito, sin embargo, dependiendo de la época del año pueden ser más copiosas o más pequeñas. El claro ejemplo de la activación de la economía son las plazas de Día de Muertos, se trata del momento cumbre (época de fin de la cosecha) donde todos los grupos domésticos celebran en abundancia a los ancestros. Lo mismo se puede decir de la época de Semana Santa en la cual se consumen otro tipo de alimentos y productos para la celebración del ciclo pasional, que corresponde a la temporada de mayor sequía en casi todo México. Estos elementos del catolicismo pueden ayudar a comprender mayormente la práctica del alabancero y el canto en tanto uno de los dos núcleos civilizadores del Valle de Oaxaca: la hispanidad colonial y la mesoamericana.

ORGANIZACIÓN Y GASTO FESTIVO

Todo el conjunto del ceremonial anual del Valle se organiza por una serie de estructuras o instituciones corporadas que tienen como nombre genérico el de mayordomías. Sin embargo, detrás del sinónimo de mayordomía, la fiesta, se encuentran las diferentes formas organizativas, que esconden sedimentaciones históricas tanto compartidas o regionales, como diferenciadas o de cada comunidad. La siguiente caracterización pretende ser un modelo sencillo para entender la diversidad organizativa y su 'gasto'.

La unidad mínima de la organización del ceremonial en la región cultural del Valle de Oaxaca es la mancuerna **grupo social – responsable**, donde éste es reconocido por aquél como el encargado de que la fiesta suceda, siempre lo más apegado a la 'costumbre', responsabilizándose del cuidado de la imagen durante un año para que el grupo se beneficie del derrame de dones. En realidad, la categoría de costumbre esconde el gasto oneroso que implica el costeo del ceremonial y la economía simbólica de reciprocidad donde está inserto. Dicha organización puede adquirir diferentes tipos de formas, desde la 'mayordomía' donde uno o varios mayordomos hacen el gasto, incluyendo siempre el trabajo del grupo doméstico; la 'hermandad' con su junta directiva, comandada por un presidente y el apoyo del grupo de

socios; o la ‘cofradía’ que reproduce estructuras coloniales de administración de los recursos –como el usufructo de tierras propiedad de una imagen– con su ‘gobierno propio’: alcalde, fiscal, secretario y vocales; o los ‘comités de festejos’ que operan mediante la recolección de dinero y en especie en los pueblos; o las ‘autoridades cívico-políticas’ quienes hacen lo mismo e inclusive utilizan recursos de las instituciones estatales ¹¹⁸ ; y, agregó, hasta las transnacionales, producto de la cooperación y/o solvento de las comunidades migrantes.

Estos tipos ideales se encuentran mezclados creando complejas realidades en donde lo importante es la reproducción de la mismidad al interior del desfase que se presenta entre la estructura (costumbre) y la contingencia (transformación). Es decir, en ellos el santoral local es cultivado pero, sobre todo, organizado y controlado por un sector poblacional (grupo social), amplio o no, el cual lo utiliza para crear un cierto tipo de legitimación (partidista o corporado). Me refiero a que el potencial del sistema de creencias condensa un sinnúmero de valores, ideas, historias, formas culturales y hasta contradicciones legitimantes de la institucionalización de la política, esto abre la discusión a cómo se utiliza dicha legitimación, aunque esto no es tema de esta disertación.

Por ejemplo, un caso donde la fiesta se organiza por cofradía reproduciendo ciertos elementos coloniales es la del Dulce Nombre de Jesús en San Andrés Zautla, Valle de Etla. La segunda quincena de agosto se hace el nombramiento del grupo que va a renovar al anterior, el cual tiene que gastar en enero. La autoridad municipal convoca a una reunión de todo el pueblo para hacer una invitación a integrarse, preguntando si alguien está dispuesto a «recibir la alcaldía de la cofradía». Los cuatro cargos principales de su ‘gobierno propio’ son el de alcalde, fiscal, secretario y vocales, esta estructura es una ritualización de las formas de gobierno coloniales¹¹⁹. La autoridad tiene la responsabilidad de convocarlos, organizarlos y elegirlos, anunciando a la población con tres cuetes cuando se determina a los tres principales cargos, mientras que se truena sólo uno para los demás vocales. La cofradía del Dulce Nombre tiene la obligación total de costear una comida donde se ofrece caldo de guajolote, sin embargo a falta de voluntarios en 2017 la autoridad municipal utilizó recursos

¹¹⁸ Este tipo de variantes organizacionales en el Valle son reconocidas igualmente en la década de los noventa por Jean Starr (1993, 14-15) quien asegura que hay casos donde el pueblo es quien costea la fiesta patronal, mientras que para las muy onerosas es el cabildo el que gasta.

¹¹⁹ Este tema es un punto central de esta tesis, el cual es abordado en el capítulo IV.

para dicha fiesta, fungiendo el presidente como alcalde, el secretario como fiscal, el tesorero como secretario, entre otros vocales.

Ellos ya, es curioso porque mezclan lo civil con lo religioso, aquí cuando se nombra ese grupo de personas la autoridad es que los nombra, los invita pues [...] Así se le llama, porque se confunde con el alcalde que da un servicio público, civil. [...] Aquí la diferencia de una hermandad a esta cofradía, es que son dos grupos, aquí se llama el alcalde nuevo y el alcalde viejo, el que concluye un año de su promesa que le hizo a la imagen. [...] [Los miembros de la cofradía] que sí asuman esa responsabilidad de llevar acabo el gasto en su casa, es fuerte. [...] El alcalde es como el presidente, el fiscal es el tesorero y el secretario es el que lleva la anotación de todo, los nombres de todo lo que haga [...] y los vocales son los últimos del grupo. Son los vocales que se encargan, que si hay una reunión, de ellos decirle a esas dos personas que citen. Y aquí lo que más que nada lleva el peso es el que lleva el encabezamiento que lleva el nombre de alcalde, porque lo hace en su casa esa fiesta. [...] La festividad se hace con el caldo del guajolote se llama. Pero se le da de comer, antes, antes, mucho antes, puros niños eran los que asistían a que se les diera de comer, ni una mujer, ni un adulto, nada. Ahora hoy en día ya entra la familia completa si quiere. [...] Dependiendo del número de integrantes dan tortilla, tantos kilos de guajolote en carne, un pollito y un pollo para la comida del mole y mandan hacer un guajolotito de carrizo, la forma de un guajolote como los que salen en las calendas. (Mendoza Mendoza, Hildeberto, 2018, Julio 4, San Andrés Zautla) [Comunicación personal]

Para la fiesta patronal de San Andrés en noviembre, el ayuntamiento le asigna recursos a un comité de festejos del templo con el cual hacen la celebración comunitaria para todo el pueblo. En ella hay una matanza de guajolotes para hacer el mismo caldo, aunque esta vez toda la población participa pues ellos mismos cooperan para dicha fiesta, al igual que para Semana Santa, Día de Muertos y las decembrinas. Así, hay una colaboración entre las autoridades civiles, las religiosas y el pueblo que recuerda el funcionamiento clásico del sistema de cargos. Esta es una forma de seguir manteniendo la costumbre en una población cada vez más grande y heterogénea, pues un solo grupo de personas no podría solventar las cantidades requeridas.

Hay dos festividades grandes, lo que es la fiesta patronal y lo que es la fiesta del Dulce nombre de Jesús. Pero con la diferencia de que la fiesta del DNJ cooperan ellos para hacer esa fiesta, no coopera el pueblo, y en la fiesta patronal coopera el pueblo para castillos, calenda, convite y todo lo que el festejo del día y la cofradía no. [...] Ellos se encargan de organizar la fiesta, convite, calenda, recorrido del día domingo, para la matanza, pero se bailan esos guajolotitos de carrizo allá en el centro de la población, ese es el símbolo de esa festividad. [...] Hay un comité que nombra la autoridad para esos festejos de todas las actividades religiosas, pues entre de ellos está, ellos organizan lo que es la festividad del patrón. Ellos son los que buscan el chirimitero, el tamoborilero, la música que va a amenizar toda la festividad desde convite, calenda, todo hasta la misa de consumación. Hacen tepache, compran mezcal todo eso pues, esos son los que van encabezando esa festividad, el comité del culto religioso [...] de diez personas. [...] Ellos así, como cualquier otro, presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y dos vocales, tres o cuatro vocales. [...] recibir la cera del patrón, gastar ese año. [...] Así comúnmente se le llama para que reciban las pertenencias y se le de más enfoque a lo que es el mayordomo. [...] pero con el apoyo del pueblo, porque ellos se

encargan de recolectar la cooperación. Ya en una reunión del pueblo el presidente presenta el presupuesto que tiene el comité, que va a gastar, y de ahí sale en acuerdo de la ciudadanía cuánto se va a atarear por ciudadano. Ya ellos se encargan de distribuir los tiempos, ir a recolectar y ya tener el recurso. (Mendoza Mendoza, Hildeberto, 2018, Julio 4, San Andrés Zautla) [Comunicación personal]

En todos los pueblos hay una jerarquía de los santos proporcional al gasto que implica y, por ende, al prestigio social que otorga la realización de su fiesta, propiciando una prelación de al menos dos grupos: grandes y menores. Como regla general, la fiesta más importante y grande de un pueblo es la del santo patrón, sin embargo, puede suceder que alguna otra ocupe el mismo rango e, inclusive, la supere. Tal es el caso del Señor Santuario en Huayápam, realizada durante Carnestolendas/Carnaval, que es más importante que la de su patrón San Andrés. Igualmente, la del Dulce Nombre de Jesús en San Andrés Zautla o la de la Ascensión del Señor y la del Santo Entierro en Santa Cruz Xoxocotlán, por mencionar algunas. Así, las categorías que se emplean para las jerarquías son las de ‘gasto’/‘fiesta’/‘mayordomía’ ‘fuerte’/‘grande’ en oposición a ‘mediana’ o ‘menor’/‘pequeña’/‘chiquita’.

En Santa Catarina Minas, Ocotlán, existían tres jerarquías en el pasado cercano¹²⁰ distribuyéndose en cinco mayordomías grandes, donde se elegían cuatro mayordomos por fiesta (Rosario, San Francisco de Asís, Guadalupe y Santa Catarina –26 sep. (Milagro) y 25 nov.–), otras cuatro grandes con un sólo mayordomo (Juquila, Santo Niño –Nacimiento, Paradas y Niño del Palenque–) y alrededor de catorce mayordomías chiquitas (San Sebastián, San José, San Francisco Javier, San Luis Gonzaga, Dulce Nombre, San Isidro, San Pedro mártir, Corpus, San Juan Bautista, Magdalena, Todos santos, Ánimas, Soledad y San Juan).

En San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, existen dos mayordomías grandes (Dulce Nombre de Jesús y San Mateo), dos medianas (San Pedro mártir de Verona y la Santa Cruz)¹²¹ y alrededor de catorce devociones menores (Candelaria, San José, San Antonio, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Divino Redentor o Nazareno, Transfiguración o Santo

¹²⁰ A raíz del cambio en el sistema de cargos político religiosos, cuando se dejó de articular en el ceremonial estas dos esferas, se inició un proceso de transformación en las obligaciones respecto de los santos, así la organización del ceremonial y su costeo se ha modificado aunque la jerarquía de las imágenes se sigue manteniendo.

¹²¹ Respectivamente una es costeadada por el 2º juez común de vara de la agencia municipal y la otra por los mayordomos 1º y 2º de la Autoridad menor, estos últimos son cargos de iniciación de los alabanceros (ver secciones *Macuilxóchitl y la Autoridad menor*, *La Santa Cruz en el Danush* y *El ritual del cerro sagrado*).

Entierro, Asunción de María, Rosario, Fieles Difuntos, Juquila, Guadalupe, Posadas y Navidad)¹²².

O San Juan Teitipac, Tlacolula, donde se clasifican en ‘mayordomos grandes’, (San Juan, Soledad, Cristo Rey, Rosario, Santísimo, Del Carmen), ‘mayordomos chiquitos’ (Trinidad, Cueva Santa, San Pedro mártir de Verona, San Isidro, San Nicolás) y otras fiestas de más baja categoría que implican menor gasto.

Cada fiesta que hay acá en el pueblo, por ejemplo, la fiesta de San Juan, del Carmen, San Pedro, aquí hay muchas imágenes y a todas le hacen fiesta. Y cada mayordomo, o sea que como aquí la costumbre dice que hay mayordomo grande y hay chiquito. Los grandes son siete nomás, son por ejemplo mayordomo de San Juan, mayordomo de la Soledad, mayordomo de Cristo Rey, mayordomo del Rosario, mayordomo del Santísimo y ya entonces son los grandes que decimos, los primeros. [...] Sí hay mayordomo y también pasa por grande, sí del Carmen. [...] Ya entonces ellos hacen fiesta grande y se expone el Santísimo, anteriormente cuando se exponía el Santísimo, la semana de Corpus, toda la semana se expone el Santísimo, y toda la semana hay misa. Lo que sí el domingo, primer domingo, digamos es fiesta grande, hacen grande la fiesta, misa cantado. Ya entrando lunes, martes, todo entre semana pura misa rezada pero el Santísimo siempre está expuesto, los rezadores están ahí toda la semana, tan rezando ahí. Ya empiezan el jueves, primer jueves, lo hacen grande, el domingo otro grande, la octava otro grande, ya terminó, ahí termina, pero toda la semana está expuesto el Santísimo y toda la semana están los rezadores ahí rezando. Pero ahora ya no lo hacen así, ahorita ya se quitó eso, ahora ya nomás lo hacen el primer domingo. Lo de el jueves ya ni lo hacen, nomás el domingo, ya la octava lo pasan como quiera ya no como antes, ya cambió. [...] Por ejemplo de la Trinidad, lo pasan por chiquito, de la Cueva Santa, de San Pedro Mártir, junio que le decimos porque uno se gasta el 29 de abril y otro se gasta el 29 de junio, son dos San Pedro. Luego San Isidro, San Nicolás, hay muchos santitos, son los chiquitos [...] todos están en la iglesia, por eso los mayordomos todos tienen su altar en la iglesia [...] pero cada altar tiene su mayordomo, tiene su dueño. (Lorenzo Núñez, Alfonso Crescenciano †, 2018, Julio 10, San Juan Teitipac, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

Igualmente, en Teotitlán del Valle, Tlacolula, existen cuatro fiestas grandes (Preciosa Sangre de Cristo, Natividad, Rosario y Guadalupe) de las cuales tres son costeadas con la cooperación del pueblo, lo mismo que Semana Santa. Hay un conjunto de alrededor de trece fiestas menores las cuales se solventan por mayordomía, aunque funcionan de forma voluntaria (Epifanía, Esquipulas, Candelaria, San Pedro, Santísima Trinidad, San Isidro San Juan Bautista, Corpus, Juquila, Soledad, Posadas, Navidad, Candelaria) aunque cuando no hay

¹²² Según recuerdan los pobladores de Macuilxóchtli en el pasado reciente las fiestas de San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, Divino Redentor, Transfiguración y Guadalupe eran mayordomías medianas, inclusive esta última, hoy en día, puede ser pedida por alguna persona que desee realizarla. Al presentarse un declive de mayordomos éstas pasaron a ser costeadas por el ‘comité eclesiástico’ el cual, mínimamente, paga una misa en cada una de ellas a través de la recolección de dinero en la comunidad como hacen con las devociones menores restantes –el presidente y vicepresidente del comité costean las de Noche Buena, Navidad y su octava–. Probablemente en un pasado más remoto todas las fiestas tenían un mayordomo y, tal vez, una cofradía (para esto hay que hacer una revisión histórica que queda pendiente).

voluntarios para hacer el gasto puede que el comité del templo realice una, mientras que para las demás devociones sólo se les hace una misa con repique de campanas. La fiesta de Guadalupe es un especie de comodín, en tanto es una festividad mayor pero se costea a partir de mayordomía individual en la cual, como todas las grandes, se baila la Danza de la Pluma. Existe un subconjunto (4o Viernes de Samaritana, Fiesta de los Viejos, Posadas, Navidad, Año Nuevo en Pedimento) que se realiza con la participación de todos, es decir o con recursos del municipio, del comité del templo o como fiesta comunitaria que, por antonomasia, es la de Día de Muertos.

De las fiestas grandes y Semana Santa coopera el pueblo, de las fiestas menores, el comité del templo o alguna familia que hace promesa como el 12 de diciembre, Guadalupe. Son festividades que vienen de mucho atrás, nuestra parroquia nos asignó a Natividad, el pueblo se conoce en la parroquia como Santa María Teotitlán del Valle. Fiestas que celebramos es Esquipulas, 4o Viernes de Samaritana, Semana santa, Fiesta de los viejos, San Isidro, San Juan Bautista, Corpus, Muertos, Juquila, Soledad, Guadalupe, Posadas, Navidad, Año nuevo en pedimento. [...] Sí son celebraciones que están presentes cada año con algunas variantes se agregan fiestas de santos. [...] no todos los años es voluntario, anteriormente se cuenta que era obligatorio y que arruinó a muchas familias, esto cambió. En el templo si recuerdan algún santo hacen repique de campanas, por ejemplo San Nicolás. (Martínez, Rosa, 2017, Abril 4 y Junio 4, Teotitlán del Valle, Tlaxiaco, Oaxaca) [Comunicación personal]

Según Carmen Cordero (2009 [1982], 72), para la década de los setenta en Tlaxiaco de Cabrera existía un orden jerárquico de los santos mucho más detallado que lo que sucede en la actualidad. Por lo que deja ver, había una jerarquía muy clara que comenzaba con el patrón San Miguel Arcángel, la fiesta mayor, seguido en orden por San José, Virgen Soledad, Santísimo Sacramento, el Crucificado, Virgen de la Natividad, Santo Entierro, San Antonio, Virgen de Juquila, San Gabriel, San Pedro, Santa Rosa, San Nicolás, San Diego y el Dulce Nombre. Probablemente para entonces todavía estaba vigente o muy activo el sistema de mayordomías articulado con la autoridad civil, habiendo una alternancia escalafonaria y/o mínimamente jerárquica que tenía su cúspide en la de San Miguel. Esta jerarquía aún se puede observar, aunque ni la alternancia ni la obligatoriedad existe ya en esta comunidad tradicionalista pegada a la capital, en la cual la agricultura de autoconsumo sigue siendo una opción para las familias que conservan tierras, aunque cada vez más dedicadas al sector secundario y terciario. Hay que recordar que en ella un grupo de alabanceros muy mayores, la Hermandad, reproduce una de las prácticas más copiosas en cuanto a variantes antiguas se refiere, lo mismo que su rezo y gestualidad ritual.

En todos los pueblos, la importancia de cada imagen se refleja en el número de integrantes (hermanos, cofrades, socios, miembros) que conforma su hermandad o cofradía, aunque no todas tienen una institución pía. En dado caso, los santos poseen bienes y propiedades que le pertenecen, a usanza de una corporación colonial, con las cuales se realiza el ceremonial (cajas, ropas, cera, objetos litúrgicos, adornos, libros o actas administrativas etc.) e, inclusive, pueden llegar a conservar tierras o ganado para su usufructo. Esto seguía operando en la cofradía de la Natividad en Teotitlán en los años setenta:

Otro cargo religioso lo ejercen los vocales de la cofradía de la Santa Patrona que se ocupan del cultivo de las tierras de la Santa Patrona. Ellos coordinan los trabajos comunitarios en el predio de ocho hectáreas y administran el dinero obtenido de la venta de la cosecha. Este dinero se utiliza para el mantenimiento del templo y para las festividades de esa imagen religiosa. (Francisco 1982, 199)

Un elemento distintivo del santo es el ‘estandarte’ que condensa de forma plástica a la comunidad y riqueza que se esconde detrás de ella. Por esta razón, la venta de objetos religiosos sigue siendo muy abundante en la ciudad de Oaxaca donde se puede encontrar desde santos, hasta novenas y alabanzas para el culto. Por ejemplo, en Zautla, Etla, las últimas décadas se conformaron nuevas devociones por los mismos fieles subiendo de seis a diez¹²³, aunque éstas nuevas se diferencian por ser generalmente organizadas y/o controladas por particulares.

No, no, no, así nomás se le denomina porque ahí no hay cera, es uno solo que alumbra. No es igual como cuando es una hermandad que mandan, antes mandaban a hacer cera, las velas, con la cera virgen que le dicen. Había un señor que las labraba pues, que las hacía aquí en el pueblo. Y ahora ya no, porque ahora ya las compran en Oaxaca unas cajitas y ya, había maquetas, había ceras y por eso le dicen en una hermandad que va a recibir la cera pues. Esa es la única de la mayordomía, de la fiesta patronal, de las hermandades y de la cofradía. [...] Igual la festividad del niño Dios hay madrinan, es parecido a lo que es el mayordomo del patrón. Ella es la que se encarga de cada día, 24 en su casa se hace el nacimiento, el día 6, el día 30 ahí en su casa, todo ahí en su casa todas las fiestas grandes. Hasta el 2 de febrero que es la candelaria ya termina su encomienda. [...] [Yo rezo] en la fiesta patronal, novena nomás, hasta la rendida de culto (Mendoza Mendoza, Hildeberto, 2018, Julio 4, San Andrés Zautla) [Comunicación personal]

Este modelo muestra que la organización y gasto del ceremonial es de lo más variada ya que el prestigio que esconde puede ser muy codiciado, llegando a ser usado como políticas

¹²³ Al igual que San Juan Bautista Guelache la devoción de San Judas Tadeo en Zautla es una muy reciente que está vinculada a la popularidad de este santo las últimas décadas.

partidistas¹²⁴ y/o buscado y deseado por la misma comunidad; o escasamente codiciado, por tratarse de fiestas menores y/o estar inserto en comunidades poco tradicionalistas; o inclusive no deseado, como en pueblos con población protestante grande (u otras denominaciones religiosas) y/o con expectativas de vida distintas a las campesinas tradicionales, potenciando un cambio y ruptura fuerte.

Los encargados de la iglesia [en San Antonio de la Cal] explican que se puede ser mayordomo por tres motivos: 1) *un sacrificio*, 2) *una manda o promesa o 3) por gusto*. Se considera un sacrificio cuando no hay quien reemplace al mayordomo saliente: Entonces se obliga a uno de los presentes en la asamblea —a la que asisten muy pocos— a que acepte el encargo. Aunque se somete a votación, en realidad se le pide a alguno de los asistentes que no haya participado en cargos de esta naturaleza para que acepte voluntariamente, o se le presiona, *pues ya le toca*, y si todos están de acuerdo no hay manera de negarse. Se considera una manda o promesa cuando se espera recibir una gracia divina o bien, es una manera de manifestar un agradecimiento a la divinidad por haber recibido algún beneficio. Por gusto se entiende aquella situación en la que una persona cuenta con recursos y por voluntad propia está dispuesto a financiar la fiesta. Cuando alguien se compromete con uno de estos cargos espera que los habitantes de la cabecera aprueben el cometido y él, con ello, ganar prestigio. En los tres casos, los encargados de las fiestas de los santos invierten recursos cuantiosos dentro de sus posibilidades; aunque el desembolso depende de la celebración, las mayordomías de mayor importancia requieren de inversiones más cuantiosas. (J. Hernández 2010, 124)

Así, el prestigio se encuentra íntimamente vinculado al tipo de localidad, su historia y conformación actual mostrando el terreno en disputa que es ceremonial. Sin embargo, para entender mejor esta negociación que es la estetización de la vida social es útil ver más de cerca la práctica del alabancero en el ciclo anual festivo y el ritual de difuntos, entendido como un conjunto de variantes en el Valle. La comparación puede mostrar cómo varios rituales equivalentes comparten gestos, simbolismos y cantos que son igual de diversos que la realidades sociales que los contienen.

REZANDEROS EN EL CICLO RITUAL ANUAL¹²⁵

Casi todas las celebraciones del santoral en el Valle presentan una estructura similar con algunos elementos susceptibles de ser propuestos como contantes, éstos provienen de la

¹²⁴ Esto llega a suceder en localidades regidas por partidos políticos en donde la ambigüedad que se genera entre las formas de organización político-religiosas del pasado y las representativas contemporáneas posibilita que las devociones populares más importantes sean usufructuadas por los partidos para su beneficio, enmascarando el proceso de folklorización, mediante el estandarte de la “preservación de la tradición” creando con esto un efecto de continuidad ininterrumpida e incorrupta con dicho pasado.

¹²⁵ Esta descripción es producto de varias entrevistas en todo el Valle y, sobre todo, de la etnografía en veintiún fiestas: Fieles Difuntos (Tlaxiá, Cuilapam, Zimatlán, Teotitlán y Quiavini), Virgen de la Natividad (Teotitlán), San Miguel Arcángel (Cuilapam y Tlaxiá), San Lucas (Quiavini), San Judas Tadeo (San Juan Bautista Guelache),

fastuosidad del culto católico colonial, aunque hay superposiciones históricas que también las conforman. Entre más alta sea la jerarquía del santo más elementos incluye su celebración, creándose en ocasiones verdaderas romerías donde confluye una altísima cantidad de personas. Inclusive, las nuevas devociones adquieren las características básicas, pues se integran a un sistema que emula una estructura muy arraigada en los pueblos oaxaqueños, ésta es una prueba más de la importancia de la fiesta en tanto naturalización de formas culturales. La siguiente caracterización es aplicable, más bien, a fiestas grandes, lo que no implica que devociones pequeñas puedan presentar estos elementos.

El punto de inicio de casi todas las fiestas en la actualidad es el ‘convite’ o ‘calenda’, el cual se realiza diez días antes de la fecha del santo, en este acto se hace un recorrido por toda la población con alguna banda del pueblo o la región para anunciar el periodo festivo. Ésta es acompañada por cuetes, la comitiva de la mayordomía –a veces las autoridades municipales– y gente en general, quienes cargan todo tipo de adornos festivos como ‘marmotas’¹²⁶, globos, varas de carrizos con listones de colores, canastos, etc. A veces, se hace un ‘concierto’ en el campanario donde la banda ofrece un recital por la mañana, también conocido como ‘alba’¹²⁷, y a medido día los organizadores dan tejate y/o alimentos a los músicos y autoridades civiles, como es el caso de Teotitlán del Valle. Corresponde al momento de la articulación de lo cívico con lo ceremonial marcando el inicio de la fiesta, es una reiteración de lo político en el momento de lo sagrado. Este día es el que da la pauta para el comienzo de la ‘novena’ o ‘novenario’, en el cual los alabanceros/rezanderos cumplen su principal función como especialistas rituales.

El novenario es un ejercicio devocional de carácter popular donde lo principal es el rezo del Rosario, con una oración especial diaria y otras para la imagen celebrada. Cada día de los nueve que dura dicho ejercicio se recita la oración específica que recuerda parte de los milagros, hechos, relatos y demás atributos del santo o virgen del que se trate. Los novenarios

Santa Catalina de Alejandría (Quiané y Minas), San Andrés Apóstol (Zautla), Virgen de Juquila (Tlaxiactac y Zimatlán), Virgen de Guadalupe (Cuilapam), Cristo de Esquipulas (Teotitlán), Señor Santuario (San Andrés Huayápam), Virgen de la Candelaria (Macuilxóchitl), Santa Cruz (Macuilxóchitl) y Virgen del Rosario (Tlacolula).

¹²⁶ Este es un globo de manta que tiene una estructura de carrizo con un mástil desde donde se carga, en lo alto se anota el nombre del santo, festividad, barrio, mayordomo y/o año.

¹²⁷ Durante el alba se puede tocar un teponaztle, el conjunto de chirimía (flauta y tambor) y se queman cohetes en la bóveda de la iglesia o atrio.

son utilizados en el mundo católico en general, lo mismo que el rezo del Rosario, este último contiene una división clave que ordena tanto las oraciones como los cantos que lo acompañan pues reactualiza los diferentes momentos de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo y la coronación de la Virgen María. Cada uno de esos momentos está agrupado en subgrupos de cinco misterios (rezos) clasificados por días: lunes y jueves, gozoso; martes y viernes, dolorosos, y; miércoles, sábados y domingos, gloriosos. El modo de rezar el Rosario es el de intercalar entre cada oración del misterio un Padre Nuestro, diez Ave María y un Gloria al Padre, entre otras plegarias como la Salve, la Letanía, el Santo, el Acto de Contrición, etc. El Rosario mismo es un modo de simbolización lingüístico que emula, a través del recurso poético, los dos tiempos canónicos del calendario litúrgico: el ciclo temporal ¹²⁸ y el santoral¹²⁹.

Durante el novenario los fieles se organizan por día en distintos grupos para ‘rendir culto’ en el templo o capilla acompañando a los alabanceros en su tarea, la heterogeneidad de dichos grupos depende de la sociedad en la que esté inserto el ceremonial (barrios, oficios, profesiones, gremios, comerciantes, hermandades, comités, etc.). Éstos aportan ofrendas (flores, copal, velas, dinero, fruta, pan, mezcal, etc.) para la imagen, lo cual va creando una atmósfera estética que abarca todos los sentidos. Cada día termina con una misa frecuentemente solventada por el grupo y se realiza una convivencia al final con comida y/o agua. El último día de la novena se realiza una misa de vísperas y, después de la media noche, unos maitines, ambos cultos divinos de origen colonial que hacen parte del oficio de las horas. Puede suceder que entre las vísperas y los maitines salga una calenda, que recorre todo el pueblo con la marmota como elemento central, acompañada de los ‘monos’ o ‘gigantes de calenda’, ‘ruedas catarinas’ y las famosas ‘chinas oaxaqueñas’, con sus canastas de flores sobre la cabeza. La calenda es acompañada por banda repartiéndose, a veces toda la noche, mezcal, cerveza, tepache, cigarros, dulces, agua, comida, entre otros alimentos.

El día de la fiesta se comienza con *Las Mañanitas* –banda o mariachi– para el santo, generalmente en la madrugada, el cual se coloca en el altar principal, siendo visitado todo el

¹²⁸ Ritualización de la vida de Cristo ordenado en: Adviento, Navidad, Epifanía, Septuagésima, Cuaresma, Semana Santa, Pascua y Pentecostés.

¹²⁹ Hagiografía de los santos y vírgenes es decir su nacimiento, martirio, milagros y/o canonización.

día por los fieles quienes se acercan, hacen una reverencia y rezan frente a la imagen, besándola para retirarse. Ese mismo día se celebra una misa y por la tarde se hace otra procesión con la imagen por todo el pueblo para llevarla a casa del mayordomo, quien hace una comida para sus invitados y/o pueblo en general. Finalmente, después de la comida la imagen es regresada en procesión a su nicho o capilla dentro de la iglesia. Durante todo ese mismo día puede haber otro tipo de actividades como danzas, quema de castillos y toritos, feria, jaripeo y a veces un baile en algún escenario. A los ocho días se realiza una misa, procesión y/o Rosario para concluir, a esta ocasión se le conoce como 'octava', algunas de ellas se celebran con la misma fastuosidad que el día del santo.



**Foto 5. Quema de toritos y castillos en campo de fútbol, durante fiesta patronal.
Santa Catarina Minas, Ocotlán, 25 de noviembre de 2017.**

LOS ALABANCEROS Y LOS NOVENARIOS DEL SANTORAL

En la mayoría de las celebraciones del santoral del Valle se realizan las novenas, aunque no en todas participan los alabanceros pues han sido sustituidos por grupos eclesiales modernos y/o por gente que sabe rezar, sin necesariamente cantar. Su participación en la actualidad se concentra generalmente en las fiestas más importantes o, en ocasiones, solamente realizan el último día de la novena que corresponde al día del santo, dirigiendo la procesión por el pueblo. Esta última, por lo general, es encabezada por alabanceros donde frecuentemente hay cantos específicos para las diferentes imágenes y donde puede haber una banda alternando el repertorio con ellos.



**Foto 6. Hermandad de Huayápam comenzando novena del Señor Santuario.
San Andrés Huayápam, 1 de febrero de 2018.**

Las novenas pueden comenzar o terminar desde el interior del templo, capilla o en casa del mayordomo posterior a la misa o antes de ésta, aunque también puede que no haya celebración litúrgica. El rezador principal se hinca frente a la imagen, toma su librito e inicia diciendo "*Ave María purísima*" a lo que su grupo y pueblo contestan "*sin pecado concebida*",

esta es la frase con la que se comienza siempre. Continúa rezando el Rosario del día, junto a todas las demás oraciones, y entre los misterios pueden ir intercalando diferentes tipos de oraciones cantadas o alabanzas. Dependiendo de la importancia de la imagen, en cada pueblo los rezos y cantos pueden ser especiales, pues son exprofeso para el santo o virgen, o genéricos, haciéndose un Rosario normal sin particularidades.

En las variantes más elaboradas, que corresponden generalmente con las del santo patrón o mayordomías grandes, es cuando se da en la totalidad de la fiesta el esplendor del culto. Lo mismo sucede en los cantos y rezos pues hay casos como el del Cristo de Huayápam, el de San Lucas en Quiavini, la de Santa Catalina de Alejandría en Minas, la Virgen del Rosario en Tlacolula, Natividad en Teotitlán o la Candelaria en Macuilxóchitl donde el Rosario se realiza en procesión, por todo o parte del pueblo. En estos casos puede que el rezo quede truncado en algún misterio, la *Letanía* o algún otro punto para comenzar el desplazamiento con alabanzas u oraciones cantadas –alternando con banda– y concluirlo en el punto de llegada. Igual, puede suceder que se realice todo el rezo en el templo y se desplace la imagen después del Rosario, cada pueblo y cada celebración en particular tiene sus reglas y tradiciones que se observan estrictamente. Para las procesiones la figura del alabancero/rezador es muy importante pues es el único capacitado en poder ‘levantar’ y ‘bajar’ las imágenes, esto significa que sin sus técnicas rituales no pueden ser desplazadas. El traslado de imágenes tiene que ir acompañado de rezos y cantos que ellos mismos realizan o, en su defecto, por música. Durante la Semana Santa de 2017 en Teotitlán del Valle presencié cómo la Virgen de la Soledad no pudo ser levantada, retrasando el ritual media hora pues no había alabanceros disponibles.

Las novenas pueden ser acompañadas por los mayordomos, la autoridad civil, el comité del templo y el pueblo, aunque hay algunas que la realizan casi exclusivamente los rezadores solos. Esto igualmente va a depender de la importancia y organización particular, por ejemplo en San Lucas Quiavini durante toda la novena patronal tiene que participar completo el sistema de cargos religiosos de la comunidad. Estas pueden llegar a durar hasta cuatro horas pues van entonando los *Misterios del Rosario*, alternando con banda, en largos desplazamientos y haciendo paradas en cada esquina del pueblo. En cada una de ellas se baja al santo, el cual es colocado en un petate rociado con pétalos de flores, al cual la población se

acerca a besar y dar limosna para, después, continuar su trayecto hasta casa del mayordomo o algún personaje importante de la fiesta. Ahí, se ofrece una comida y los rezanderos entonan la alabanza *Oh, Lucas, Padre Bueno* hincados frente a la imagen, que es colocada en el altar de la casa. Después de rezar la Letanía salen de nuevo en procesión hacia el templo entonando varias alabanzas, igualmente van parado en cada esquina donde la gente va regalando comida, agua y otros insumos como cigarros. Finalmente, en el templo los alabanceros concluyen el rezo y se retiran besando el altar de cada imagen alrededor de toda la iglesia.

A lo largo de los nueve días que duran las novenas pueden haber variaciones, pues algunas ocasiones cantan, en otras sólo rezan o a veces pueden ser muy extensos o más cortos, dependiendo de quién la haga, es decir, cada rezador le imprime su forma particular y variante a la ocasión. Al igual que en Quiaviní, cuando se trata de ocasiones especiales puede suceder que parte del rezo se cante, es decir, se emplea el repertorio de oraciones cantadas. Lo más frecuente es que los *Misterios* se entonen, como sucede en las fiestas patronales de Minas (Santa Catalina de Alejandría), Teotitlán del Valle (Virgen de la Natividad) o en Macuixóchitl (Candelaria) y los Rosarios de Aurora (Xoxocotlán o Tlalixtac), por mencionar algunas. Pero también existen versiones del *Padre Nuestro*, *Ave María*, *Salve* y *Letanía*, esta última es muy usual que sea cantada, la cual alterna con banda. La *Letanía* puede conformar un género por sí solo, ya que en una misma comunidad existen a veces hasta cuatro o cinco tonos diferentes dependiendo de la imagen y/o día de la semana. Esto último puede suceder con otras alabanzas u oraciones cantadas, por ejemplo en Macuixóchitl existen dos tonos para los *Misterios*, uno lo cantan los rezanderos para la Candelaria y el Dulce Nombre, mientras que el otro lo entona la Autoridad menor durante Jueves Santo. En Xoxocotlán hay dos tonos del *Alabado*, uno de iglesia y otro para difunto, lo mismo que la alabanza *Ayudemos*, *Almas* en Tlalixtac, a uno para la Virgen de la Soledad y otro para el ritual mortuario.

Todas las novenas terminan con obsequios en especie –dones devueltos– para los alabanceros quienes reciben comida, mezcal o cigarros, los cuales consumen ahí mismo o los llevan a casa. Cuando se trata del día de la fiesta patronal son invitados como miembros distintivos de la mesa del mayordomo y comparten con todo el sistema de cargos o autoridades religiosas. Posterior a esto, continúan las actividades de la celebración, como las

diferentes danzas, la quema de castillos y toritos, feria o jaripeo, para concluir con un baile de alguna banda nortea, la cual toca en un escenario que se monta en espacios abiertos.

A diferencia del músico que hace parte de las jerarquías religiosas, en las comunidades del Valle la práctica del alabancero es considerada solamente una actividad que otorga prestigio social. Sucede muy frecuentemente que quien es rezandero sea 'huehuete'¹³⁰, este último es aquel que tiene el don del habla ritual para hacer los compromisos de las mayordomías, bodas y bautizos, entre otros. Sin embargo, en todas las comunidades es necesario un rezador, pues sin él es prácticamente imposible llevar a cabo los rituales de los santos y muertos. Como se había dicho, en el conjunto de rituales que dirige el alabancero se crean parte de las relaciones que permiten la reproducción de los sistemas normativos locales pero también de elementos culturales. Por ejemplo, el compadrazgo que se recrea en las Levantadas de Cruz que él dirige está vinculado al creado anteriormente en los rituales de bautismo, primera comunión, confirmación y boda. Idealmente se busca que los padrinos o madrinas de dichos rituales sean quienes 'levanten la cruz' de los difuntos en muchas variantes. Estas relaciones, que se van creando a lo largo del ciclo de vida, se articulan mediante el sistema de Guelaguetza tanto en el nivel económico, como en el simbólico, con el de las mayordomías. Se trata de un sistema de intercambio de riqueza en especie, que permite la ayuda corporada de muchos grupos domésticos para las fiestas, los cuales deben de ser retribuidos cuando lo necesiten. Muchos mayordomos se endeudan de diversas maneras para llevar a cabo su ceremonias, dentro de ellas la Guelaguetza es una opción, e inclusive lo llegan a hacer con préstamos bancarios. De tal forma que existe una articulación entre los rituales de paso y el ciclo ritual anual, permitiendo que la fiesta se reproduzca, al mismo tiempo que ella permite que la sociedad lo haga. En este punto es donde el alabancero cobra importancia central, pues él es uno de los principales actores que permite dicha articulación. Igualmente, hay que subrayar que en muchos casos el estar casado –lo que implica estar bautizado y confirmado– es uno de los elementos indispensables para ocupar puestos civiles y religiosos.

¹³⁰ Para un estudio sobre la fiesta de carnaval, el huehuete, la banda y las relaciones de trabajo y reciprocidad en Teotitlán del Valle ver Ricardo González Luis (2018).



**Foto 7. Rezanderos cantando dentro del templo, durante novena de San Lucas.
San Lucas Quiavini, Tlacolula, 16 de octubre de 2017.**

Además de las fiestas patronales, los alabanceros participan en dos tiempos festivos importantísimos para todo del Valle y muchos pueblos indígenas: Semana Santa y Fieles Difuntos. Durante todo el ciclo pasional los alabanceros son uno de los principales actores, pues dirigen los Rosarios y Viacrucis, entre otros actos, entonando cantos y alabanzas dolorosas o pasionales. Dicha importancia podría explicar el por qué en ellas es en donde aparecen con mayor prominencia los cantos antiguos. De igual modo, la fiesta de Fieles Difuntos es significativa para los rezanderos en la región, aunque hay que apuntar que en el Valle de Etla he reportado una ausencia de participación en dicha celebración. Tal vez esto esté relacionado con la importancia que tienen las comparsas de muertos o Muerteadas¹³¹ en dicho Valle, donde prácticamente el canto antiguo desapareció –con muy pequeñas

¹³¹ La Muerteada tiene sus orígenes en la época posrevolucionaria que en San Agustín operó como una estrategia de unificación poblacional para mantener las tierras comunales ver *La fiesta de las "Muerteadas". Economía, política y reproducción sociocultural en San Agustín Etla, Oaxaca* (Vargas 2019).

excepciones-. Es decir, los alabanceros aparecen en dos momentos clave del ciclo agrícola: la temporada de mayor sequía y escasez (Semana Santa), frente al final de la cosecha y abundancia (Fieles Difuntos)¹³².

RITUAL DE DIFUNTOS¹³³

En la actualidad, quizá el principal y más importante ritual de los alabanceros en términos sociales sea el de difuntos, no es gratuito que en absolutamente todas las comunidades exista un rezador que, sin importar la variante que realice, tenga la responsabilidad de hacer la velación, novenario y Levantada de Cruz para los finados. Tan esencial es esta costumbre que no distingue –casi– diferencias de clase, género, etnia o bando político, en tanto es tomada como "natural" del catolicismo oaxaqueño. La única amenaza de su vigencia son las nuevas denominaciones religiosas que, en casos, han llegado a fracturarla como a todo el conjunto del ceremonial, aunque en el Valle siguen representando una mínima parte de la sociedad –cada vez más considerable–. Esta centralidad es el motivo principal de que, por un lado, se intenten cultivar las variantes antiguas, acompañadas de un discurso que apela a la costumbre, y que, por el otro, sufra una constante actualización pues es un espacio codiciado cultural y económicamente. Así, para entender más la reproducción política del canto hay que caracterizar y observar su funcionamiento dentro del ritual de difuntos.

PREPARACIÓN Y AGONÍA

En muchos pueblos del Valle, cuando una persona se encuentra en agonía acuden al rezandero para que rece los ejercicios para el bien morir¹³⁴, el exorcismo, la letanía de los santos y/o las jaculatorias por su alma, pues se encuentra en una «lucha entre el bien y el

¹³² Ambos tiempos son analizados a lo largo de esta investigación, la sección *Descripciones etnográficas* aborda estos dos tiempos con relatos específicos, los cuales intentan mostrar las equivalencias con otras variantes.

¹³³ Los siguientes relatos son producto de varias entrevistas en todo el Valle, especialmente con Rosa Martínez (Teotitlán del Valle), Víctor Hugo Pacheco y Bernardo García (Macuilxóchitl) y Salvador Martínez (Santa Catarina Minas). También de la etnografía en once comunidades diferentes del ritual de difuntos: Cuilapam, Huayápam, San José del Progreso, San Juan Teitipac, Minas, Santa Cruz Amilpas, Santo Domingo Tomaltepec, Teotitlán del Valle, Tlalixtac de Cabrera, Zimatlán y Xoxocotlán.

¹³⁴ Este ejercicio, de probablemente finales del siglo XIX, se encuentra en el Novísimo Lavalle mexicano, o, El alma santificada por la piedad, el más nuevo y completo de los devocionarios mexicanos. Colección de oraciones y prácticas de piedad compuestas o coleccionadas / por el Pbro. Dr. Antonio J. Paredes, cura interino de la parroquia de Santa Cruz y Soledad de México (Paredes).

mal». Existe la costumbre, cada vez más en desuso, de darle baños de agua fría para disponerlo para su partida días antes de la agonía. Se prepara una vela bendita de cera de abeja¹³⁵, agua bendita y/o un crucifijo el cual es colocado entre sus manos mientras se realizan los ejercicios. La persona es recostada en el suelo sobre un petate el cual fue rociado con agua bendita, igualmente la habitación es bañada en las cuatro esquinas así como alrededor de la casa, ventanas y puertas, en algunas variantes puede ser sahumado con copal sustituyendo al agua.

En Santa Catarina Minas, cuando fallece no se permite que la gente entre o salga de la casa pues se dice que la lucha entre el demonio y el ángel se está efectuando ahí dentro. Durante las primeras horas se coloca una cruz de cal, tierra o carrizo en el piso y encima el cuerpo del yaciente con dos ladrillos o una piedra debajo de la cabeza. Se le amarran los pies y manos con una hoja de palma, a veces solamente se atan los dedos pulgares, y como método antiséptico se esparce una mezcla de cal con limón en el pecho o en el ombligo. Antes de que el ataúd llegue a la casa del difunto tiene que ser ataviado con sus ropas más recientes para que después sea amortajado. En el caso de mujeres en Teotitlán del Valle, generalmente a personas mayores, se les viste con el traje tradicional que consiste en una especie de falda llamada 'enredo' la cual se sujeta con un ceñidor rojo, porta una blusa blanca con algunos adornos y se les peina con trenzas y listón. La vestimenta de mujer lleva un medio fondo que es conocido como 'refajo' que es una tela gruesa, de igual modo portan dos tipos de blusa, una bordada y encima una «formal», es muy usual que se les coloque el último reboso que portaron. Se dice que se les debe preparar como «vistieron en vida» pues la persona ya no pudo arreglarse para fallecer. En el caso de los hombres se les atavía con sus ropas más nuevas y, generalmente, se les coloca en el cajón su sombrero, en una variante antigua me dijeron que se les ponían guaraches de cartón o ixtle, evitando la piel de animal. Las generaciones contemporáneas son vestidas como lo hicieron en vida, me refiero a la contraposición que se está dando con el traje tradicional, sin embargo, las mujeres que usaron pantalón toda su vida se busca que sea una falda o vestido lo que se les ponga.

¹³⁵ En Santa Catarina Minas se le llama 'vela del alma'.

Una vez que el cuerpo fue vestido, la familia va al templo y trae a la casa agua bendita y una flor, las cuales son colocadas junto al yacente. Los familiares y conocidos cercanos que reciben la noticia, durante las primeras horas, bendicen al difunto con el agua bendita y la flor para, posteriormente, regresar al velorio con sus ofrendas. Anteriormente cuando no había ataúdes las personas eran enrolladas con una sábana y amortajadas con el petate para ser enterradas.

UN DÍA EN LA VIDA DEL ALABANCERO: EL RITUAL DE LAS HORAS¹³⁶

Son las cinco de la mañana y Daniel se prepara para ir a su parcela a cultivar el maíz que sembró varios meses atrás, sube a su carreta tirada por una yunta y se dirige a un punto de encuentro en donde verá a varios amigos, muchos de ellos parte del Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam, pues entre todos se ayudan para hacer una especie de tequio. La tarea es ardua y después de cinco horas de pizca, kilos y kilos de maíz, todos van de regreso hacia casa de Daniel en donde tomarán un mezcal o una cerveza que él les ofreció. Alrededor de la dos de la tarde comen un estofado con arroz y tortillas que Lucía, esposa del ‘encabezado’ del Cuadro de rezadores, hizo para ellos y al terminar se despiden pues mañana tienen que ir de nuevo a pizar y aún tienen cosas por hacer.

Son las seis de la tarde y un habitante de la comunidad toca la puerta en casa de Daniel, lo busca porque necesita un favor muy grande. Su abuelo acaba de fallecer y requiere de los servicios del especialista ritual para que pueda ser enterrado conforme a la costumbre del pueblo. Daniel recibe algunos presentes y asiente, comprometiéndose a velar el cuerpo, rezar los Rosarios durante nueve días y levantar la cruz del abuelo del doliente. Inmediatamente después de que se retira, Daniel tiene la obligación de avisar a su ‘segundero’, Sadot, y a los miembros de su Cuadro de rezadores para que lo acompañen en los compromisos que acaba de hacer: «¡hora es más fácil, güero! con los celulares ya namás les echo una llamada y los cito de la casa del doliente, de una capilla, de donde va a ser el compromiso. Antes, con los señores de antes, teníanos que ir avisar casa por casa, era mucho trabajo, uno ya terminaba el compromiso ya bien tardísimo».

¹³⁶ Esta es una descripción de Cuilapam de Guerrero.

Son las ocho y cuarto de la noche, Daniel y Sadot están en una esquina a la vuelta de la casa en donde se va a velar al difunto esperando a Gil, al “Gordo”, a Fernando y tal vez otros dos o tres acompañantes. «¡El Gordo no llega y ya son las nueve!» se quedó los ‘libros’ en donde vienen los rezos, las letras de las alabanzas y los cantos y el compromiso ya está hecho. Finalmente, a los diez minutos aparece felizmente el “Gordo” y, a regañadientes, Daniel le quita los libros para dirigirse a la casa del doliente. Entran y son recibidos muy cordialmente, Daniel se disculpa por la demora y, sin más, los pasan al cuarto en donde se encuentra tendido el cuerpo en un ataúd para prepararse e iniciar el ritual. El altar se encuentra adornado con los elementos básicos de la tradición, flores blancas, cuatro veladoras y un crucifijo, también hay dos reclinatorios para que los rezadores se puedan hincar frente al difunto. En esta ocasión Gil cumple la función de rezador y comienza:

Ave María purísima, sin pecado concebida.

Por la señal de la santa cruz, líbranos señor Dios nuestro. En nombre del padre, del hijo y del espíritu santo, Amén Jesús.

Señor mío Jesucristo, Dios y hombre verdadero, creador y redentor mío. Por ser vos quien sois y por que estás sobre todas las cosas. A mí me pesa de todo mi corazón de haberte ofendido. Prometo enmendarme y confesarme en su tiempo [...]

Antes de comenzar los cinco misterios dolorosos del santo Rosario, Daniel, seguido de su segundero y coro, comienza a cantar *Madre mía que estás en el Cielo*. Este es un canto de iglesia muy famoso que ha tenido mucho éxito en los rituales del Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam. Seguido del Padre Nuestro y los diez Ave María en rezo de cada uno de los cinco misterios entonan una estrofa de la alabanza *A las Ánimas*. Ésta contrasta muchísimo, en su conformación melódica y heterofonía, con el canto de iglesia pues se trata de un canto antiguo que Daniel aprendió de los ‘señores de antes’ con quienes también se enseñó a rezar. De igual forma, contrasta la oración *Requiem æternam dona eis, Domine* que entonan después del canto antiguo, entre cada misterio del Rosario. Al final de los misterios continúa Gilberto con algunas oraciones, entre ellas la Salve, y después de ésta pide cantar la *Letanía de la Santísima Virgen*. Esta oración lauretana es entonada en latín y comparte rasgos musicales con los cantos antiguos, pues fueron aprendidos por Daniel con los mismos señores. Durante la *Letanía*, Gilberto se hinca frente al altar en donde se encuentra el difunto

y tanto el Cuadro de rezadores como los acompañantes permanecen de pie. Hacia el final, después de una doxología trinitaria, cantan *Santo Dios* para anunciar el término del Rosario, ya que es una despedida hacia el cuerpo y las imágenes. Concluyen con varias oraciones y finalmente dan las 'buenas noches' y se estrechan la mano uno por uno.



**Foto 8. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam en velorio de difunto.
Cuilapam de Guerrero, 22 de septiembre de 2017.**

Son las diez de la noche y, como una ofrenda, al finalizar el rezo entonan varios cantos y alabanzas al difunto. En ese momento el mezcal ha llegado como regalo a los rezadores y lo reparten entre ellos para seguir cantando y «afinando la garganta». Daniel, al ser el encabezado, elige cuáles y cuántas se van a entonar, comienzan con *Al Cielo*, seguida de *Señor San Jerónimo*, *el Despedimiento de Difunto* y las *Coplas*, todos ellos cantos antiguos.

Son las once de la noche, al término de los cantos la persona que fue a visitar a Daniel para pedir el favor invita a los alabanceros a pasar a la mesa para una cena ritual. En ella se «comparte el pan y la sal» así como Jesucristo y sus apóstoles hicieron antes de que fuera sacrificado en su Pasión. Esa noche los rezadores 'recibieron' caldo de res con verduras y

chocolate con pan de yema. Pero también se les regala una botella de mezcal y un cartón de cerveza que tienen que ser terminados para retirarse, este hecho está relacionado con el relato bíblico de la transformación de agua en vino en las bodas de Caná. Después de terminar la botella y la cerveza, les entregaron un par de panes de yema familiares, un pollo vivo y tortillas para llevar pues «el que no come carga». La convivencia continúa como embriaguez emocional y, literal, hasta terminar todo el mezcal y cerveza que costean los involucrados en el ritual.

Es la media noche y el día del alabancero termina cuando el encabezado decide que es hora de retirarse, pasando a despedirse de la familia para ir a descansar ya que todavía quedan los compromisos del novenario y la Levantada de Cruz.



**Foto 9. Hermandad de Huayápam cantando y rezando durante velación de difunto.
San Andrés Huayápam, 3 de febrero de 2018.**

EL ENTIERRO Y LAS OFRENDAS AGRÍCOLAS

Al siguiente día del velorio, idealmente por la mañana, salen al panteón en procesión para depositar el cuerpo en su ‘santa sepultura’. En Teotitlán, justo antes del entierro, minutos

previos a salir el cortejo se prepara una bolsa de manta pequeña con un cordón, un saquito, en el cual se coloca una 'moneda antigua' cortada en cuatro partes, trece pares de tortillas, trece pares de cacao y trece pares de maíz morado. Las tortillas son de un tipo especial, pues tienen que ser pequeñas y elaboradas por una niña que no sea familiar o pariente directo del difunto. Dicho saco, junto con un caballito de mezcal sellado, elaborado de carrizo, es depositado en el baúl para ser enterrados con el cuerpo.

En San Miguel Tilquiapam se hace un itacate de diferentes tipos de productos de maíz, envueltos como si fuera al campo a trabajar, y se echan en la ataúd antes de que salga el cuerpo hacia el panteón. Se hacen tres montones de trece productos, uno de memelas en forma de triángulo, otro de memelitas y uno más de tortillas negras, los cuales se colocan en este orden en la servilleta. Se dice que las azules son para el difunto, las memelitas para el perro que ayuda en el camino y las de triángulo para compartir con los antepasados. Asimismo, se colocan trece cacaos quebrados en una bolsa que es utilizado para las deudas y cacao entero como dinero en el camino, también se coloca una jícara roja con la cual se dice recoge las lágrimas de sus parientes. Igualmente, echan un peine, aceite, jabón, cigarros, un espejo y un rastrillo, en caso de que sea mujer se coloca una aguja y un carrete de hilo. En cada una de las cuatro esquinas de la caja mortuoria se coloca un carrizo con agua bendita.

En la variante de Macuilxóchitl, una hora antes del sepelio, se colocan siete pares de tortillitas hechas por una niña de la familia, siete pares de maíz negro y siete pares de cacao blanco en una servilleta que se ocupa para hacer atole e igualmente una madeja de hilo con aguja para las mujeres¹³⁷. En general, se dice que las monedas o cacao son para pagar un tributo en el más allá, mientras que las tortillas funcionan para alimentar a los perros que, según la tradición oral, son los que ayudan a cruzar el río de agua o sangre y lagunas en el más allá. Una vez en el panteón se deposita el cuerpo y se entierra para terminar con el salmo *De profundis* y otras oraciones, en caso de que haya cantor se entona un *Miserere* y/o el responsorio *Ne recorderis* del oficio de difuntos.

¹³⁷ Existen más variantes de los elementos agrícolas que se utilizan para los difuntos que serán analizados más adelante en esta investigación.



**Foto 10. Rezandero Jared J. Merlín Grijalva haciendo una Levantada de Cruz.
Zimatlán de Álvarez, 16 de diciembre de 2017.**

* * *

Estas descripciones intentan mostrar algunas variantes de lo diverso que es el ritual de difuntos, pero también la tensión que existe entre el canto nuevo y el antiguo en una misma ocasión músico-ritual. Esta ceremonia se divide en tres sub-rituales mortuorios en los cuales los alabanceros cumplen un papel central: velación, novenario y Levantada de Cruz.

El día en que se entierra el cuerpo comienza la novena de difuntos, por lo general en estos la gente acompaña a la familia intermitentemente pues se reservan para la Levantada

de Cruz que siempre es mucho más concurrida. Lo mismo sucede con los cantos y rezos¹³⁸ que son menos elaborados y/o extensos, hay que entender que es una tarea ardua el atender nueve días consecutivos todas las noches, de tal forma que los rezanderos abrevan su práctica en la medida de lo posible. La diversidad de las formas se da en muchos niveles, por ejemplo, en algunas comunidades los alabanceros solamente entonan en la velación y en la Levantada de Cruz mientras que en los novenarios solamente se reza, en otras se hacen ambas a lo largo de los nueve días. Esta variabilidad es posible pues tanto la estructura del rezo como la performática es muy similar en los tres sub-rituales permitiendo la conmutación. Dicha estructura se encuentra en cualquier novena tanto de difunto como de santos, siendo la clave de organización de las oraciones cantadas pues cuando se entonan deben de respetar el orden del rezo¹³⁹ (v.g. *Padre nuestro, Ave María, Misterios, Letanía, Ne Recorderis, Miserere, Despedimiento, Salve, Santo Dios, Requiem*).

Por lo general, cuando se canta durante todo el novenario se trata de una comunidad tradicionalista, aunque otros factores también intervienen. Como por ejemplo, si los rezanderos tienen una particular relación con los dolientes, o si se trata de un persona importante en la comunidad, o simplemente por la costumbre misma del pueblo, como es el caso especial del ‘maestro de capilla’ en Xoxocotlán. Ahí me he observado que cuando muere algún ‘maestro’, es decir alguien que sirvió a la fiesta toda su vida, los Rosarios de velorio y Levantada de Cruz deben de ser cantados. Lo que significa que, al igual que las celebraciones importante, hay una especie de homología con los personajes importantes, pues se les hace un ritual especial o extendido con oraciones cantadas y/o alabanzas completas –con todas sus estrofas durando hasta media hora cada canto–.

Regularmente, el primer día de la novena es el más elaborado, cuando los alabanceros lo deciden pueden hacer el rezo y después de él ofrecer una serie alabanzas extra que, inclusive, pueden llegar a durar toda la noche –sobre todo en la velación–. De forma muy general, la estructura de las plegarias básicamente son iguales entre los tres sub-rituales,

¹³⁸ Un manual muy utilizado por los alabanceros es el *Devoto ejercicio para levantar la Santa Cruz de los difuntos Con aprobación eclesiástica*, esta edición es muy popular en todo Oaxaca la cual no tiene año de publicación, ni autor, ni imprenta, se le conoce como el librito amarillo para los difuntos, yo tengo una versión original (ver figura 13).

¹³⁹ Ver estructuras de rezos alabanzas y oraciones en capítulo II.

aunque hay variantes por la oración diaria y el día de la semana en cuestión –lo que divide a los misterios en gloriosos, gozoso y dolorosos–. Un hecho interesante es que los rezanderos que han heredado la tradición del pueblo tienen una forma particular de recitación de las oraciones. Es decir, existe cierta musicalidad en las palabras que se les imprime en la *performance*, esto igualmente se encuentra diferenciado por comunidad e inclusive por persona. Esto contrasta con los grupos eclesiales modernos y/o grupos de rezadoras que más bien hacen una recitación plana o, si se quiere, un estilo más contemporáneo. Esto viene acompañado de la disputa entre el canto antiguo y el nuevo, pues hay una correspondencia más o menos clara con la forma de recitación del rezo, aunque nunca absoluta.



**Foto 11. Alabancero Salvador Martínez y rezadoras entonando en un velorio.
Santa Catarina Minas, 28 de noviembre de 2017.**

En los tres sub-rituales se ofrece siempre una comida a los alabanceros y asistentes por el trabajo y apoyo emocional, frecuentemente cada comunidad tiene una gastronomía especial, aunque cada vez es más diversa. A lo largo de los nueve días los allegados regalan a la familia doliente todo tipo de productos agropecuarios para el solvento de estas comidas (frijol,

calabaza, maíz, chiles, tortillas, guajolotes, pollos, cerdos, etc.). Aunque esta ayuda no esté considerada como parte del sistema de la Guelaguetza funciona de manera similar, distinguiéndose por la estricta reciprocidad obligatoria, en cambio se espera que, si en algún momento se necesita, la ayuda regresará –economía de reciprocidades–. A lo largo del novenario puede que la banda asista para alternar con los rezanderos, sin embargo lo más usual es que sólo acompañe el velorio y la Levantada de Cruz. Otro indicador de una comunidad tradicionalista es que la banda del mismo pueblo conozca el repertorio de los alabanceros, mientras que en los tipos progresista, frecuentemente, hay una desarticulación entre ambos. La participación de la banda va a depender también del gasto que hagan los dolientes, pues implica bastante derroche el poder mantener un culto ostentoso. Sin embargo, las relaciones sociales más importantes que reproduce el ritual mortuario se dan en la Levantada de Cruz.

EL TAPETE DE LA CRUZ Y EL COMPADRAZGO

Un día u horas antes del ritual mortuario conclusivo, la Levantada de Cruz, el rezandero tiene que elaborar una obra plástica en el piso donde se encuentra la cruz de cal del finado. Se trata del tapete de Levantada en el cual se esculpen imágenes religiosas con arena, aserrín, cal, pintura y diamantina, entre otros materiales. Lo mismo que en el canto, hay posturas contrapuestas sobre este arte popular, ya que, por un lado, se dice que debe plasmarse solamente la imagen de la santa cruz con los elementos de la Pasión de Cristo (v.g. título, corona de espinas, clavos y martillos de crucifixión, las escaleras, el gallo, los lienzo de las gotas, el rostro, la verónica y la sábana santa etc.), mientras que, por el otro, se argumenta debe de ser un santo al cual le tuvo devoción el finado en vida.

El día del ritual se realiza un Rosario y, posteriormente, se comienza el rezo particular de la Levantada, en éste último, el momento cumbre corresponde con el barrido o destrucción del tapete, ya sea por partes, en tiempos, o completo sin diferenciar, por parte de los padrinos y/o madrinas. Cada maestro rezador indica la forma que debe de observarse, siendo este hecho igual de diverso, sin embargo, hay un conjunto de alabanzas que acompañan a este momento muy recurrentemente: *Levántate, Alma Cristiana, Salgan, salgan, Jesús Amoroso y Miserere*. Es interesante notar que la única variante registrada que se sale de esta regla es la

de la Hermandad de Tlalixtac¹⁴⁰ quienes cantan *De tu Sangre* –una alabanza antigua– en este momento nodal. Todos coinciden en la recreación del mítico Monte Calvario –donde crucifican a Cristo– con los materiales del tapete, los cuales pueden ser depositados en tenates, cubetas y/o otros recipientes que van a ser enterrados en la tumba del difunto, junto con una cruz de madera (idealmente) o metal. A pesar de esta unidad simbólica, la recreación plástica de dicho monte es igualmente variada, pues se utilizan los mismos elementos de diferente manera. Lo central de este ritual es la cruz de cal que se dice contiene el cuerpo espiritual del difunto y la que debe de ser depositada en la tumba.



Foto 12. Padrinos levantando la cruz por partes, para realizar el Monte Calvario. Cuilapam de Guerrero, 24 de agosto de 2017.

Sin embargo, en términos sociales, el momento más importante corresponde con una función que los padrinos cumplen, misma que se viene cosechando desde el bautismo, es decir, desde la integración del individuo a la colectividad. Dependiendo de la comunidad, los padrinos de

¹⁴⁰ Uno de los grupos que cultivan una de las tradiciones más elaboradas y con cantos antiguos que registré, se trata de gente adulta y/o de la tercera edad.

Levantada de Cruz deben de ser los mismos que de bautismo, los de confirmación y/o los de boda. De hecho, entre estos momentos del ciclo de la vida se cumplen otras combinaciones que se traducen en responsabilidades simbólicas, ceremoniales y económicas ¹⁴¹. Lo importante a destacar es que dos grupos de parejas –idealmente casados, aunque pueden ser cuatro hombres o cuatro mujeres– crean un lazo de compadrazgo, lo que reitera simbólicamente ciertas reglas de la reproducción de los grupos domésticos. Como se dijo anteriormente, estas reglas se deben de cumplir estrictamente para escalar por las jerarquías religiosas y políticas en aquellas comunidades que observan, todavía, una vida tradicionalista, o al menos así lo era en un pasado muy cercano.



**Foto 13. Rezador Benito Juan Torres † durante Levantada de Cruz.
San José del Progreso, Ocotlán, 10 de marzo de 2018.**

¹⁴¹ En Cuilapam «[...] los padrinos para la ceremonia de bautizo proporcionan el ropón del ahijado y en el caso del casamiento de ese ahijado intervienen en el pedimento de la novia y pagan la misa de la ceremonia religiosa, entre otros deberes, en tanto que el padrino de confirmación tendrá el deber de donar un baúl o un ropero a los novios. Otro tanto ocurre en el caso del fallecimiento del ahijado: los padrinos de bautizo y de confirmación donarán la mortaja y el ataúd respectivamente» (Cortés 1976, 76).

Cabe destacar que la única versión distinta del rezo que vi sucedió en un cabo de año en San Juan Teitipac, una Levantada de Cruz que se realiza al año, donde se rezan las *Siete Palabras* acompañadas de banda. Este rezo es el que emula el discurso mítico que pronunció Cristo cuando estaba clavado en lo alto de la cruz en el Gólgota, es una parte de la liturgia durante Semana Santa. Sin embargo, me comentaron que en caso de no haber banda entonces se practica un Rosario y una Levantada de Cruz "normal". Fuera de esta salvedad los demás elementos se cumplieron de forma general en dicha comunidad.

Al final de la Levantada existe un momento que, en algunos pueblos, se le conoce como la 'explicación del significado' en el cual se explicitan muchas de las exégesis del ritual. Éstas pueden ser diversas aunque se reiteran los simbolismos del catolicismo canónico, relacionando varios elementos del ritual con los discursos míticos de dicha tradición. Sin embargo, uno que difiere se encuentra en el papel del huehuete que, en este particular caso, lo ocupa el mismo rezandero, quien en ese momento tiene el don del habla ritual para hacer significativo al conjunto de la socialidad otros elementos particulares de la región cultural, estos son analizados más adelante.

DISCURSO RELIGIOSO Y DISCURSO MÍTICO

En todas las comunidades del Valle existe una lógica sistémica, un discurso mítico, que es la base para todo el proceso de simbolización estético del ritual. Sin embargo, sólo la mitad de dicho discurso proviene de los preceptos y ordenamientos del catolicismo que son aprendidos en el catecismo, la misa y la devoción popular. En una investigación anterior estudié el mito y el rito dentro del ciclo anual y el ritual de difuntos en Xoxocotlán, comunidad del centro del Valle. En él intento mostrar la articulación entre la mitología cristiano-católica y los rituales corporados, haciendo énfasis en los de un tipo especial de alabanceros: el Apostolado. Voy a intentar resumir a continuación esa propuesta con algunos ejemplos para avanzar en otros descubrimientos, sobre todos los que atañen a la parte mesoamericana de dicho discurso mítico.

El Apostolado es un cargo que performa a los doce apóstoles de Cristo y, al mismo tiempo, al cabildo colonial y el sistema de mayordomías durante Semana Santa, es una sublimación de las formas de politicidad de la comunidad (ver *Los Cargos* (Flores 2016, 108-

119). Este hecho homologa al grupo de alabanceros con el de los doce discípulos míticos, habiendo muchos elementos performáticos de esto (ver *El ciclo del Apóstol; Semana Santa* (Flores 2016, 30-47). En su faceta de alabanceros durante la Levantada de Cruz:

Este momento permite vincular el ciclo anual con el rito de difuntos al mismo tiempo que muestra el funcionamiento o “sentido” de las alabanzas:

- El ritual comienza con la alabanza «Alabado» y siempre con el «tono de difunto». Esta es una alabanza de invocación y reactualiza la *imagen* del Santísimo Sacramento, es decir, el cuerpo de Cristo sacramentado. Esta pieza funciona para iniciar varios rituales públicos (v.g. Altares de dolores, Adoración al Santísimo, Tránsito de María, Rosarios de Aurora, Fieles difuntos). El «tono de difuntos» está vinculado a todos los rituales en donde está presente la muerte en oposición al carácter de vida del «tono de iglesia».
- Se reza un Rosario y dependiendo del día en que se realice la Levantada se lee el misterio correspondiente. Lunes y jueves gozosos, martes y viernes dolorosos y miércoles, sábados y domingos gloriosos.
- Después del Ofrecimiento se debe de «entonar» la alabanza «Salve». Sin embargo durante la época de Cuaresma y hasta el final de la Semana Santa ésta se debe de cambiar por «Ruega por nosotros», una alabanza dolorosa. Ésta reactualiza la *imagen* de la Virgen de los dolores y el sufrimiento de María por la muerte de su hijo durante la Pasión.
- Antes de terminar el primer tiempo de la Levantada se hace una deprecación por las benditas ánimas del purgatorio y se «entona» la «Alabanza a las benditas ánimas». Ésta está relacionada directamente con la fiesta de Fieles difuntos y funciona para interceder, mediante la Virgen y el Rosario, por las ánimas que viven en el limbo y con esto dirigir las a su morada.
- El segundo tiempo comienza con el Acto de Contrición y se «entona» la «Alabanza a la Santa Cruz». Esta pieza es la misma que se canta en Viernes Santo después de la Crucifixión durante la Adoración de la Cruz, y algunas ocasiones el 3 de mayo día de la Santa Cruz. Es una alabanza dolorosa.
- Mientras se barre el tapete, se “levanta la cruz” y se realiza el Monte calvario los Señores cantan «Jesús amoroso». Ésta alabanza es por antonomasia la que reactualiza la *imagen* de la Pasión. Es utilizada en muchos rituales públicos como los Viacrucis de Cuaresma, el Oficio de Tinieblas, el Encuentro de Jesús y María en Viernes Santo, la petición y entrega del Señor de la Humildad todos ellos están emulando parte de los episodios de la Pasión de Cristo, la cual comprende desde el momento en que es aprendido hasta su crucifixión y muerte. Es la alabanza dolorosa por excelencia.
- Finalmente se entona «Santo Dios, hasta la Muerte» y «Adiós reina del cielo» ambas son piezas conclusivas y para despedirse, la segunda es específicamente dedicada a la Virgen. Las dos son utilizadas con la misma función para la Velada de la Virgen, Rosarios de Aurora y Fieles difuntos. (Flores 2016, 101-102)

Otro ejemplo es el del ‘canto penitencia’ que realiza el Apostolado durante toda la noche de Jueves Santo en la Adoración al Santísimo que, por su extensión (8-9 hrs.), «se convierte así

en un verdadero sacrificio que imita el *sacrificio* de Cristo» (Flores 2016, 95-96). O las representaciones plásticas durante los altares de Viernes de Dolores que son reiterados por las alabanzas *Ruega por Nosotros* y *Salve dolorosa*, haciendo que ambos se vinculen con el Pésame de la Virgen de Viernes Santo. En éste se simboliza, a través del rezo, los siete dolores de la Virgen, los cuales son emulados por el dolor de las rodillas de los apóstoles, quienes tienen que pasar hincados hasta tres horas continuas durante el ritual.

El cambio de jaculatorias y de alabanzas («Salve dolorosa» por «Alabanza a la Virgen de la soledad») después de las 12 a.m. está reactualizando la *imagen* de la Virgen de la soledad. Advocación de María que representa su retorno desde el Monte calvario al Santo sepulcro por la vía de la cruz (Vía dolorosa), y su soledad a causa de la muerte de su hijo. Esta *imagen* es la que también reitera la procesión del Retorno de la Virgen en la madrugada de Sábado Santo, justo después del Pésame de la Virgen. De esta forma el Viernes de dolores está relacionado –en el nivel de la ritualidad– a los dos actos, que se suceden uno detrás del otro, de Viernes y Sábado Santos. Es decir, al Pésame de la Virgen y a la procesión del Retorno. De la misma manera los tres momentos rituales son la reiteración de dos hechos míticos específicos: los Siete dolores de la Virgen y la Soledad de María. (Flores 2016, 141)

Entre otros elementos que vinculan al discurso mítico de raigambre católico con la práctica de los alabanceros enumeré los siguientes:

- Nacimiento, vida, pasión, muerte y resurrección Cristo = ciclo anual festivo
- Tentación de Cristo desierto = Cuaresma = ensayos y preparación Apostolado
- Modelos celestes = disposición espacial del templo católico = disposición espacial de las procesiones
- Viacrucis de Cristo = Viacrucis durante seis viernes Cuaresma = Viacrucis Viernes Santo = banda toca piezas penitenciales = alabanza dolorosa «Jesús amoroso»
- Mito de Jesús y la mujer Samaritana en el pozo = Día Samaritana 4º Viernes Cuaresma = Madrinas de aguas = procesión Santo Entierro = banda toca piezas penitenciales
- Pasión y muerte de Cristo = Semana Santa
- Entrada de Cristo a Jerusalén en burro = domingo de Ramos = San Ramos = «Himno sacro para anunciar la santa misión»

Jueves Santo

- Prendimiento de Cristo por Sanedrín = Oficio tinieblas = Inicio de la Pasión = «Jesús amoroso»
- Ungimiento de Jesús con perfume nardos por María Magdalena = ungimiento de Cristo antes de su sepulcro = lavatorio Santo Entierro

- Última cena = Cenáculo = Cena de los Apóstoles = comidas rituales = comida tradicional
- Lavatorio pies apóstoles por Cristo = lavatorio de pies Apóstoles por sacerdote
- Agonía y oración en el huerto Getsemaní y aprensión de Cristo = Adoración del Santísimo Sacramento = «Alabado» y «Alabanza a los corazones sacratísimos de Jesús y María» = Procesión de Divino Preso y cristos = Hora Santa

Viernes Santo

- Vía de la Cruz Cristo (camino al Monte Calvario) = Viacrucis imagen Jesús Nazareno y Virgen María = Encuentro 4^º estación Viacrucis = «Jesús dulce y clemente» y «Ayudemos» = 4^º Dolor de María
- Crucifixión de Cristo = crucifixión imagen Santo Entierro = «Alabanza a la Santa Cruz»
- Siete palabras de Cristo en la Cruz = acto de las Siete Palabras
- Descendimiento Cristo por José Arimatea y Nicodemus = Descendimiento de imagen de Santo Entierro por «varones» = Padrinos Levantada Cruz
- Traslado de Cristo al Santo sepulcro = procesión Santo entierro en Viernes Santo = silencio = muerte = matracas = Pasiones
- Siete dolores de María = Péame de la Virgen = Viernes de Dolores
- Retorno de la Virgen (Vía dolorosa) o Soledad de María = procesión del Retorno = Virgen de la Soledad = «Alabanza a la virgen de la Soledad»
- Santo sepulcro Cristo = Sábado Gloria = procesión Santo Entierro
- Resurrección de Cristo = Domingo resurrección = fuego nuevo = procesión del Resucitado = «Trisagio»
- Aparición Virgen Rosario a Santo Domingo de Guzmán = Rosarios de Aurora = Virgen Rosario = preparación de las ánimas para Fieles Difuntos = intercesión de la Virgen
- Todos los Santos = Fieles Difuntos = Levantada de Cruz (ánimas) (Flores 2016, 143-144)

El estudio que realicé en Xoxocotlán intenta probar que el discurso religioso del catolicismo canónico se reproduce como discurso mítico en el interior de las comunidades indígenas, mezclándose con otros elementos o insumos histórico-sociales que dotan de sentido a la estetización de la vida social. Toda la lógica sistémica que proviene de la matriz cristiana es reinsertada y reelaborada en la matriz india, la cual le agrega, como capas superpuestas, otros significados para devenir en una nueva forma de religiosidad. Ésta debe de ser entendida como la tentativa de los pueblos del Valle de autodefinirse, de proyectar su mismidad, en el

contexto de una historia colonial que no ha parado, sino que por el contrario ha tomado nuevas caras y desarrollado nuevas formas de dominación simbólica y productiva.

Así, toda la lógica que planteé en dicho estudio puede ser extensible, intentando completar la región cultural, a todos los demás casos del Valle en el nivel del vínculo discurso religioso católico – formas estéticas del ritual–. Daré algunos ejemplos para mostrar cómo este primer estudio es extensible en dicho nivel a toda la región, en tanto comparten elementos que lo permiten.

Las descripciones etnográficas de este trabajo ejemplifican cómo en básicamente todas las comunidades del Valle, incluyendo la capital, se realizan los Viacrucis de Cuaresma. En todos ellos se reza y se pone en escena, mediante la procesión, el Viacrucis canónico el cual está constantemente reactualizando partes de la vida, pasión y muerte de Cristo. Si se ve a detalle, este discurso religioso es el que está plasmado en las letras de los cantos, así en estas ocasiones se entona cierto repertorio con sus variantes: las alabanzas de pasión o dolorosas. Todas las siguientes piezas son equivalentes en ese nivel: *Ayudemos, Almas**, *Aplaca, Señor, tu Ira, Cristo, Misión**, *Divino Rostro, Dulce, Jesús Amoroso**, *Jesús de los Trabajos, Llevemos animosos, Luz Inmortal, Pequé, pequé, Perdona a tu Pueblo, Perdona, Jesús mío, Pues, padeciste**, *Reloj de la Pasión, Tiembla la Tierra, Venid, Pecadores**¹⁴².

La pieza «Alabado» tiene una variante melódica, al inicio de la frase A, la cual depende del contexto ritual. Esta es la única alabanza dentro de la Teoría del Apostolado que tiene un distinto «tono» dependiendo del momento performativo. Para el rito de difuntos (Alabado – Levantada de Cruz) se debe cantar el «tono de difuntos» mientras que para los rituales del ciclo festivo (v.g. Semana Santa, Tránsito de María, Rosarios de Aurora) el «tono de iglesia». El único momento ritual del ceremonial anual en donde se utiliza el «tono de difunto» es la fiesta de Todos los santos, esto se explica por la relación con el rito de paso de difuntos (ver secciones 1.3. Rito de difuntos y 5.2. (Re)fundación de la socialidad y (Re)generación de la vida). La diferencia de «tonos» también guarda un vínculo con el contenido emotivo, la agógica y los adornos o «vueltas». (Flores 2016, 90-91)

Si se analiza el texto de *Ayudemos, Almas* o *Alabanza a la Virgen de la Soledad*, la cual reactualiza el momento mítico de la soledad de María en su regreso del Calvario, se puede entender que ésta sea utilizada en el ritual de difuntos para las mujeres en muchas comunidades. Esto es así, pues toda la vida de un individuo es simbolizada y ritualizada a

¹⁴² La lista proviene de las siguientes comunidades, las marcadas con * son las que se repiten con mayor frecuencia: Ayoquezco*, Cuilapam de Guerrero*, Macuilxóchitl*, Nazareno (Xoxo), San Andrés Huayápam*, San Lucas Quiavini*, Santa Ana del Valle, Santa Ana Tlapacoyan*, Santa Catarina Minas, Santiago Apóstol, Teotitlán del Valle*, Tlaxiactac de Cabrera*, Xoxocotlán* y Zimatlán de Álvarez.

imagen y semejanza de la vida de Cristo y de los atributos de su madre la Virgen. Este hecho no es exclusivo de los pueblos indígenas sino, por el contrario, es extensible a todo el catolicismo canónico. La misma alabanza puede ser utilizada en Cuaresma, especialmente el 6º Viernes, y/o durante Semana Santa en Lunes, Miércoles o Viernes, cuando la Virgen de la Soledad o Dolorosa participa en algún acto. Justamente, dichos actos son la reactualización de alguno(s) otros discursos religiosos canónicos. Asimismo, la alabanza *Adiós, Reina del Cielo* se utiliza como despedimiento de la Virgen y del cuerpo espiritual del difunto en la Levantada de Cruz, pero también en el ritual de la Asunción de María el 15 de agosto. En éste se realiza una velación de la Virgen, en medio de las iglesias, donde se hace un Rosario como si se tratara de su muerte, en efecto la es pero de forma mítica.

[...] mientras que la de Nuestra Señora de la Asunción es el 15 del mismo mes. Con respecto a esta última, se puede agregar que en los templos de San José, el Marquesado, la Merced, San Juan de Dios y Xochimilco, una de las actividades principales consiste en colocar durante dos días, en el centro del templo, la imagen de la Virgen, rodeada de flores, frutas y velas, como si se estuviese realizando un velorio. Para el día 15 la imagen se cambia por otra que simboliza la asunción de María a los cielos. (Lizama 2006, 72)

Lo mismo se puede decir de todas las oraciones cantadas ya que, como se había mencionado, estas tienen que ser ubicadas en el lugar del rezo que les corresponda. Es decir, la estructura del rezo, que puede ser consultado en cualquier novena, determina la posición de estos cantos. Tal es el caso de *Santo Dios* que se usa para terminar los Rosarios en todas las comunidades, pero, al mismo tiempo, es o era utilizada para concluir la Semana Santa en Domingo de Resurrección. Un equivalente de dicha oración es el *Trisagio Santo*, canto que, si bien no es una oración, tiene los elementos poéticos que la hacen conmutable. Otro ejemplo son los misterios del Rosario, que pueden ser recitados y cantados o sustituidos solamente por el canto *Misterios* o una combinación de ambas. La *Letanía* es una oración lauretana importantísima que siempre se reza o canta en todos los Rosarios y Viacrucis, esta pieza, así como otras, puede tener distinto tono dependiendo de la ocasión. Por ejemplo, en Cuilapam existen tres tonos distintos de la *Letanía*, los cuales se usan para difunto, mayordomía y para el Señor Santiago Apóstol. En fin, las combinaciones son muchas, lo importante es que todas ellas responden al ordenamiento y lógica que les provee el discurso religioso católico. La compleja celebración de la Semana Santa es una puesta en escena de la totalidad de la cosmología católica, la cual está contenida en la liturgia canónica, pero también reproducida

en muchos elementos de la religión popular y, por tanto, en la práctica de los alabanceros y sus cantos¹⁴³.

Ahora, si se comienza a ver cómo este discurso católico se inserta como discurso mítico en las comunidades, aquél empieza a tambalearse o transformarse. Las novenas de difuntos guardan muchísima similitud con las de los santos y Semana Santa, pues comparten rezos y cantos, sin embargo, sus sentidos y usos pueden ser equivalentes sólo si se entiende dentro del complejo mundo indígena. De hecho, puede decirse que hay una oposición complementaria entre lo católico canónico y su reinterpretación indígena que opera, simbólicamente, como en una especie de paralelismo, tanto por su funcionamiento organizativo, como por el económico. O sea, la interacción entre el ciclo anual y el de difuntos puede ser entendida como la estetización de ciertas experiencias históricas de la reproducción social de las comunidades. Al tratarse de una región inmersa, toda ella, en procesos socioeconómicos y culturales compartidos su ritualización presenta elementos compartidos. Aunque cada concreción particular, que es extensible tanto a la comunidad como a los individuos, hace de su mundo simbólico-ceremonial uno particular igualmente.

Por ejemplo, los alabanceros cumplen la función de guiar a las ánimas por un buen camino a través del purgatorio, aunque éste último contrasta con la tradición católica cuando se le describe por los alabanceros¹⁴⁴. Hay una conceptualización dual del individuo al igual que en el cristianismo, la material y la del espíritu, así el velorio es dedicado al cuerpo presente, mientras que la Levantada de Cruz es para el alma. Sin embargo, si se indaga sobre las concepciones sobre el alma y los difuntos se evidencia de nuevo una diferencia sustancial con la del catolicismo canónico. Lo mismo se pone en evidencia si se analizan los rituales, donde se utilizan alabanzas y rezos católicos, que son dedicados a las cuevas, ríos o cerros.

A todos los difuntos, mujer hombre, se canta *Santísimo sacramento*, segundo va *Dios te salve Madre*. Estas alabanza no se canta a Danush, cerro sagrado, sino otras [...] Y *Dios te salve Dolorosa* se canta a todos los difuntos, pero ya terminando las alabanzas que están indicados, por que las que están indicados de difunto es la tradición, pues. Entonces, viene esta alabanza *Alabemos a Jesús, también a su gran Poder*, viene el tercer alabanza al difunto. (Santiago Martínez, Francisco, 2018, Julio 05, San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

¹⁴³ Para más sobre este tema ver *La Semana Santa en México: con la muerte en la cruz* (Iglesias, Salazar y Martínez 2002).

¹⁴⁴ Ver sección Lyobaa y los rituales mortuorios en capítulo V.

Es decir que existen un cúmulo de prácticas y creencias que apuntan hacia una superposición de elementos y/o experiencias históricas que provienen de la tradición cristiana pero también de la mesoamericana. No nada más eso, sino que hay que agregar que se le superponen también capas de momentos históricos de la reproducción social de las comunidades del Valle, los cuales se encuentran sublimados aún en el ritual, dejando una huella de su paso.

* * *

Como se mostró, los elementos del catolicismo son la base de toda la fiesta en el Valle de Oaxaca, particularmente el ciclo anual festivo, el santoral local y los rituales de difuntos. Dentro del ceremonial de las imágenes –el cual proviene de la experiencia colonial– los alabanceros cumplen un papel nodal en tanto especialistas rituales de una parte central de las fiestas: los novenarios y otros momentos del ciclo de Pasión. En el ritual mortuario (agonía, velación, novenas y Levanta de Cruz) son los únicos capacitados para realizar las correctas formas ceremoniales, mediante sus técnicas musicales y gestuales específicas, de la costumbre en el bien morir. Estos elementos son algunos de los que intentan dar luz para explicar cómo su práctica, cantos, gestualidad y simbolismos logran legitimar la forma concreta de la reproducción social del Valle. Así, la legitimación que le da al ritual como especialista de un saber místico, que alimenta a los santos mediante su don del rezo y canto, retribuye a la comunidad en su reproducción social. Sin embargo, el discurso mítico católico y sus prácticas no satisfacen del todo el análisis de la politicidad del canto, pues, si solamente se atiende ese nivel, podría mal interpretarse como una reproducción unilateral o despolitizada de los actores. De tal forma, otra de las tradiciones significantes de dicho discurso mítico es la mesoamericana u/o indígena colonial, en la cual se encuentra otra clave para entender la corporatividad de los pueblos del Valle y de la reproducción política del canto.

CAPÍTULO IV.

SIMBOLISMOS: SUBLIMACIÓN DE LAS FORMAS DE GOBIERNO

EL CONJUNTO de las prácticas rituales que realiza la Autoridad menor en Macuilxóchitl¹⁴⁵ –un tipo especial de alabanceros–, las cuales se complementan con otras dentro de la comunidad, presentan elementos susceptibles de ser propuestos como variantes de un gran universo sígnico que conforma el discurso mítico del Valle de Oaxaca. Centralmente, son tres grandes experiencias históricas las que, propongo, este cargo está sublimando mediante sus técnicas gestuales y musicales: una vinculada con las formas de gobierno y su historia política, otra con la religiosidad católica y, una más, con el culto de raigambre mesoamericano –ciclo del maíz y petición de lluvias–.

Este capítulo pretende mostrar cómo los veinticuatro cargos que conforman a la Autoridad menor son una ritualización de las formas de gobernanza de los pueblos oaxaqueños, las cuales funcionan como iniciación tanto en las jerarquías político-religiosas como en la técnicas músico-rituales de los alabanceros. Performan la articulación cívico ceremonial del sistema de cargos de las comunidades campesinas indígenas, eligiéndose dieciocho personajes civiles y seis religiosos. Partiendo de esta variante, se plantea igualmente que existe la misma sublimación en varias prácticas ceremoniales del Valle dentro de las que destacan los rezanderos. De igual modo, se realiza una caracterización de ciertos tipos de alabanceros en función de la organización de su práctica y en relación con las capillas de músicos coloniales.

A partir del análisis de los relatos etnográficos intentaré mostrar, en el presente capítulo y el siguiente, algunos simbolismos y gestos rituales compartidos en varias comunidades del Valle de Oaxaca relacionados con el catolicismo canónico, la religiosidad popular, con las formas de gobierno consuetudinarias, con los sistemas de creencias, con la historia, y con la discusión que vincula a algunas fiestas y prácticas con elementos mesoamericanos (siguiente capítulo), apuntando a la posibilidad de probar la existencia de un sistema músico-ritual. Este cúmulo de vínculos, que conforma el marco interpretativo de la propia cultura, legitima al ceremonial en su conjunto, con lo cual algunos pueblos y actores ejercen un poder simbólico que tiene implicaciones en la reproducción cultural y, en varios

¹⁴⁵ Para el entendimiento de este capítulo es indispensable leer la descripción etnográfica *La Autoridad menor en Macuilxóchitl*, aunque de igual modo se nutre de otros relatos y datos expuestos a lo largo de toda la investigación. Igualmente, en el apartado *Digresión histórica* se presenta la reconstrucción historiográfica del periodo colonial que atañen a esta sección, se sugiere la lectura previa o posteriormente a este capítulo.

casos, en las formas de gobernar –como se intentó dar cuenta en capítulos anteriores–. Para avanzar en estos planteamientos es importante revisar algunos datos sobre la conformación del Macuilxóchitl colonial, pues en ellos se encuentran varias pistas para el entendimiento de la reproducción política del canto. Esto pues es el caso de estudio central de esta disertación, el cual permite una comparación muy clara entre la Autoridad menor y la historia colonial india-mesoamericana.

MACUILXÓCHITL COLONIAL: LA DISPUTA POR EL CABILDO Y EL SÍMBOLO DE PODER¹⁴⁶

En concordancia con los especialistas (Oudijk 2000, 113-136, 2002, 80-81), el Posclásico en el Valle de Oaxaca se dividió en once y hasta trece unidades políticas (Hutizo, Etla, Cuilapam, Tlaxiactac, Coyotepec, Zaachila, Tepezimatlán/Ixtepec, Ocotlán, Chichicapan, Teitipac, Macuilxóchitl, Tlacolula y Mitla), las cuales fueron el precedente directo en muchas de las fundación de los pueblos coloniales. Macuilxóchitl, en zapoteco *Quiyehuixitao* (gran flor azul), fue uno de los señoríos más importantes a la llegada de los conquistadores, ya que había adquirido importancia mediante alianzas políticas con otros de la región del Valle de Tlacolula y, principalmente, con Teozapotlán (Zaachila). Sin embargo, su nobleza parece haber quedado escindida por una crisis de sucesión en Zaachila, dividiéndose en dos bandos que apoyaban a Teozapotlán o a Cuilapam. Durante la segunda mitad del siglo XVI, ya en tiempos de la Colonia, se encontraba seguramente muy presente este problema.

Posterior a la Conquista, en lo que atañe a lo político-administrativo, las jurisdicciones Mitla-Tlacolula y Macuilxóchitl fueron reclamados por Cortés, el Marqués del Valle, ya que, al parecer, eran pueblos sujetos de la cabecera de Cuilapam –una de las cuatro villas del Marquesado–, aunque probablemente fueron otorgados a otros encomenderos en la década de 1520. Sin embargo, Macuilxóchitl y Teotitlán del Valle pasaron a manos de la Corona en 1532 para conformar un sólo corregimiento y, posteriormente, junto con el de Mitla-Tlacolula, estuvieron bajo la jurisdicción del alcalde mayor de Antequera (1552 a 1603),

¹⁴⁶ Un estudio ampliado sobre la Colonia en el Valle se encuentra en la sección *Digresión histórica. La Oaxaca colonial: gobierno, religión y las capillas musicales* de este trabajo. Ahí se esclarecen con detalle los elementos, funcionamiento y demás conceptos para el entendimiento cabal del presente rubro.

hasta que hacia 1680 se combinaron bajo un único magistrado, con sede en Teotitlán, para convertirse en 1787 en subdelegación durante el sistema de intendencias, tras las reformas borbónicas (Gerhard 1986 [1972], 196-197). Respecto de la parte eclesial, en el Valle de Tlacolula se instauraron un sacerdote secular en San Pablo Mitla y otro en el convento dominico de San Juan Teitipac, los cuales visitaban a toda su jurisdicción hacia 1570. Aunque poco más tarde Macuixóchitl y Teotitlán hicieron parte de la doctrina de Tlacoahuaya, manteniéndose esta relación para el primero toda la Colonia y hasta la actualidad. Por su parte, Natividad Teotitlán se convirtió en doctrina dominica a inicios del siglo XVII, y a mediados del XVIII trasladaron la sede de la parroquia a Tlacolula (Gerhard 1986 [1972], 196-197). Estas dos ramas del aparato de gobierno novohispano (administrativo y eclesial) marcaron mucho de las relaciones sociales que se dieron entre comunidades, nobles, macehuales, encomenderos, hacendados, religiosos y las autoridades hispánicas, entre otros actores.

A lo largo de los tres siglos, los pueblos en todo el Valle entraron en una dinámica de poder mediante los litigios por la tierra, enfrentamientos entre pueblos (cabecera y sujetos) y, sobre todo, a través de la legitimación y prestigio de sus oficiales de república (cabildo). El caso de Macuixóchitl, Teitipac y Tlacoahuaya muestra cómo la historia prehispánica fue empleada para dirimir los conflictos coloniales tempranos, en tanto la Corona la reconocía como legítima.

Teitipac y Macuixóchitl debieron ocuparse durante el transcurso del siglo XVI de replantear los vínculos que los ataban y esclarecer cuál era la población que a cada uno de ellos le correspondía gobernar. Para lograrlo debieron haber recurrido a sus tradiciones históricas, a sus documentos y a sus relatos ancestrales, y todo indica que al final Teitipac aceptó la preeminencia política de Macuixóchitl y reconoció su papel como un centro legitimador, como lo pudo atestiguar fray Francisco de Burgoa en la segunda mitad del siglo XVII [...] Sin embargo, la situación también había cambiado y Macuixóchitl ya no gozaba del mismo poder de antaño por lo que tuvo que conformarse con una jurisdicción territorial y una población visiblemente más pequeña que la de Teitipac [...] Este acuerdo debió satisfacer a ambas partes pues [...] estas cabeceras no tuvieron más enfrentamientos de este tipo e incluso Macuixóchitl apoyó a Teitipac en sus conflictos territoriales con Tlacoahuaya. El establecimiento de las jurisdicciones de las cabeceras indígenas se convirtió en un asunto delicado y de gran importancia durante el siglo XVI. No sólo se trataba de definir las fronteras político-territoriales de cada pueblo, algo de por sí difícil dadas las diferencias entre la realidad mesoamericana y los modelos europeos, sino también se trataba de redefinir las relaciones entre las distintas unidades políticas indígenas y por tanto era además una cuestión de mantener o anular jerarquías y de ganar o perder prestigio. Cada cabecera tuvo que esforzarse por mantener o acrecentar sus dominios frente a las otras cabeceras que deseaban lo mismo y en este juego de poder algunas tuvieron más éxito que otras. (Cruz 2012, 31-32)

En realidad, la trama es más complicada, pues las tres cabeceras entraron en una disputa por el símbolo de poder en la cual siguen inmersas hasta ahora¹⁴⁷. En el siglo XVI compitieron a través de la suntuosidad de sus templos y conventos, las tierras que poseían (junto con sus sujetos) y el reconocimiento de otras unidades políticas (Cruz 2012, 46-47). Más adelante, en los siglos XVII y XVIII las disputas se dirimieron mediante complicados litigios de tierras entre las tres pero, sobre todo, a través de enfrentarse a los sujetos de las cabeceras contrarias. Detrás de esto se escondía el interés de acrecentar sus dominios, revelando las estrategias de imposición y desafío sobre los pueblos vecinos que utilizaron.

Por su parte, dos de los pueblos sujetos de Macuixóchitl, San Juan Guelavía y San Francisco Lachigoló, también tuvieron problemas que volvieron a involucrar a las tres cabeceras en nuevos litigios. En 1677, San Juan Guelavía se enfrentó a San Marcos Tlapazola, un pueblo sujeto de Teitipac, por la posesión de tres parajes, de los cuales dos le fueron adjudicados al primero y uno al segundo, según reconocieron las partes en 1682. El problema con estos sitios involucró poco después a la cabecera de Tlacolula, a una hacienda española y a otro pueblo sujeto de Teitipac, la Magdalena Tabaa, lo que hizo que el litigio se extendiera durante algunos años más. [...] San Francisco Lachigoló, el otro de los pueblos sujetos de Macuixóchitl, al igual que su cabecera tuvo que enfrentarse a Tlacochahuaya. [...] En 1760, el corregidor de Antequera informó a la real audiencia que Tlacochahuaya tenía un litigio pendiente contra San Francisco Lachigoló, al que consideraba un intruso dentro de sus tierras. Es probable que de estos años procedan las afirmaciones de que Lachigoló se había fundado en tierras del cacique de Tlacochahuaya. [...] En 1766, se volvieron a enfrentar por un lugar llamado *Quienase*, que estaba situado en el centro de Lachigoló y que Tlacochahuaya reclamaba como suyo. Otros problemas se revelaron en 1779, mientras se investigaba la extensión real de Tlacochahuaya y su pueblo sujeto con vistas a darle el fundo legal a Guelacé. Cuando el comisionado decidió medir las tierras que Tlacochahuaya poseía por el rumbo poniente, esa cabecera solicitó que la medida se internara en terrenos de Lachigoló e incluso que pasara más allá de su iglesia, lo que provocó un enérgico rechazo. (Cruz 2012, 63-64)

La fundación de San Jacinto (sujeto de Tlacochahuaya) y Santa María Guelacé (sujeto de Teitipac) son producto de este interés, ya que las establecieron cerca de los límites de sus cabeceras contrarias para tener una forma de reclamar por tierras que, según cada parte, les pertenecían, so pretexto del fundo legal que cada pueblo tenía derecho. Los pueblos indios del Valle se convirtieron en expertos manejando las leyes hispánicas, una de las estratagemas que empleaban ante las autoridades españolas era la de victimización. Se mostraban afectados por las haciendas españolas, cabeceras contrarias y/o pueblos vecinos para generar simpatías, de tal forma que alegaban frecuentemente que esto traería consecuencias

¹⁴⁷ Para un estudio etnohistórico sobre las relaciones conflictivas entre Macuixóchitl y Tlacochahuaya, así como de las transformaciones jurídico-políticas internas de ambas comunidades, desde la década de 1930 hasta la actualidad ver *La pluralidad singularizada. Procesos de municipalización y autonomía en comunidad indígenas. El caso de Tlacochahuaya y Macuixóchitl* (Velasco 2020).

a su tributo real, intentando manipular y ganarse a las autoridades coloniales (Cruz 2012, 64-65).

Las cabeceras de Teitipac y Tlacoahuaya, sin embargo, fueron más allá al aprovechar su estatus para tratar de inclinar la balanza a su favor. Por ejemplo, recurrieron a sus jurisdicciones eclesiásticas y civiles para sustentar sus pretensiones de dominio sobre los otros pueblos. Tlacoahuaya lo hizo desde el siglo XVI, cuando por ser cabecera de doctrina pretendió también ser políticamente superior a Macuilxóchitl y Teitipac; y luego, en el XVII, cuando impuso su autoridad civil sobre San Jacinto, lo hizo valiéndose en primer lugar de su jurisdicción eclesiástica. Teitipac se movió en ese mismo terreno en el siglo XVII, cuando aceptó a los trabajadores de las haciendas vecinas (que formarían el pueblo de San Jacinto) y les impuso las contribuciones que debían dar para su iglesia y su convento; y luego en el siglo XVIII, cuando negoció de nuevo con San Jacinto para que sus familias recibieran los sacramentos en esa doctrina y no en la de Tlacoahuaya, todo con el fin de proclamarse como su cabecera. Ambas cabeceras también se dieron a la tarea de ganarse a los corregidores o alcaldes mayores de los distritos administrativos a los que cada una pertenecía, a fin de involucrarlos en sus causas y obtener su apoyo en cada acción que emprendían. Y, en efecto, los distintos magistrados españoles de Antequera y de Chichicapa/Zimatlán colaboraron de manera constante con la causa de Tlacoahuaya y Teitipac, respectivamente, y cuando estaba en sus manos solían favorecerlos (Cruz 2012, 65-66)

A la luz de estos conflictos, es posible observar que los oficiales de república eran el repositorio de la lucha por el símbolo de poder, tanto entre comunidades como al interior de éstas (entre nobles y el ‘común’). En 1639 los macehuales de Tlacoahuaya decidieron fundar otro pueblo argumentando el maltrato que recibían por parte de su encomendero y del cabildo local, hecho que las autoridades hispánicas permitieron (Cruz 2012, 69). A tal grado llegaron estas contiendas que gente ajena intervino en las elecciones, tal es el caso de Macuilxóchitl donde en 1665 los naturales denunciaron a un mestizo por fungir como su alcalde en más de una ocasión. Dos años más tarde Juan Paes Pacho, un principal de dicho pueblo, acusó al corregidor de su jurisdicción por imponer a otra persona como gobernador a pesar de haber sido electo como tal. Parece ser que esta disputa se solucionó por la fuerza de los macehuales, quienes lograron poner un gobernador de su preferencia en 1670.

AGNT 2951, 38: 2 fs., 1667 “Para que la justicia de San Mateo Maquilzuchil del obispado de Oaxaca entregue a Juan del Pacho principal y natural de dicho pueblo la vara de gobernador, en conformidad del mandamiento de gobierno que le tiene presentado. Oaxaca”. (Cruz 2012, 69)

Los habitantes de Macuilxóchitl derrocaron por la fuerza a su odiado gobernador en 1670, reemplazándolo con su favorito. De manera similar, en 1719 en Zaachila, un ambicioso pretendiente derrocó al gobernador con la ayuda de los macehuales. (Taylor 1998 [1972], 73)

En Teitipac se llegó a enfrentamientos violentos entre los barrios *Loyuxe* y *Guechiguequey*, cuando este último tomó el control del cabildo, en 1701, y emprendió una campaña de

amedrentamiento que provocó el abandono de hogares (Cruz 2012, 69). En Tlacoahuaya los macehuales se opusieron fuertemente a los principales logrando mantener vacante el cargo de gobernador –vinculado al cacique y la nobleza– varias décadas al final del siglo XVII y principios del XVIII y, posiblemente, durante el resto de la Colonia, esto conllevó a la aparición de dos alcaldes que representaban a cada una de las partes respectivamente.

AGNI 36, 450: 405-406v, 1707. “El virrey manda haya dos alcaldes y demas oficiales de republica en el pueblo de Tlacoahuaya, para las parcialidades de principales y macehuales; y que les da facultad de nombrar gobernador. Oaxaca, San Geronimo Tlacoahuaya”. Algunos documentos sobre Tlacoahuaya de la década de 1770 sólo mencionan la presencia de los alcaldes y regidores. Los escritos enviados por las autoridades de esta cabecera hábilmente inician con las frases “La República y demás común del pueblo...” o “Nos la República del pueblo...” evitan mencionar los oficios vigentes (AGEPEO AM 46, 24: 1r; AM 60, 21: 5), pero en una esquila enviada por Guelacé a esa cabecera se lee: “Señores Rexidores y Alcaldes y demas oficiales de Republica de esse novilissimo Pueblo de San Geronimo Tlacoahuaya...” (AGEPEO AM 60, 21: 4r-v). La ausencia del gobernador es notoria. (Cruz 2012, 70)

Del mismo modo, San Juan Teitipac tampoco eligió cargo de gobernador durante varios momentos de la historia colonial por problemas que involucraban a macehuales. En el periodo 1592-93 se suprimió dicho cargo, además de que en 1667, 1692-93 y 1776 los escritos interpuestos por Teitipac para el litigio de tierras con haciendas y pueblos vecinos refieren solamente la existencia de alcaldes, regidores y otros oficiales, más no el de gobernador (Cruz 2012, 71). La ausencia de este cargo era un indicativo de debilidad o decadencia, pues desde el siglo XVI éste era una señal inequívoca de una cabecera (Gibson 1978 [1964], 190). La reputación de los oficiales de república se convirtió en un motivo muy serio con el cual se criticaban los pueblos rivales, como sucedió con el cacique de Tlacoahuaya quien calificó de buscapleitos al gobernador de Teitipac al intentar desestimar la contradicción a una solicitud de una merced de tierras a mediados del siglo XVI (Cruz 2012, 71).

Un indicador del prestigio de una república de indios era el número de oficiales que podían elegir, especialmente el de alcaldes y regidores, aunque para el periodo colonial tardío podía variar mucho inclusive entre pueblos cabecera. Ejemplo de esto es San Juan Teitipac, una cabecera que solicitó en el siglo XVIII poder elegir más alcaldes y regidores, pues solamente podían nombrar uno y dos, respectivamente (Cruz 2012, 71), en donde además había un tequitlato, cuatro topiles, un juez de sementeras, un alguacil de doctrina, un

escribano y dos topiles de la iglesia (Taylor 1998 [1972], 70). Mientras que en Macuixóchitl, una cabecera más pequeña, se elegían un gobernador, dos alcaldes, seis regidores, seis alguaciles mayores, un alguacil de comunidad, un juez de sementeras, un escribano, un mayordomo del rey, un mayordomo de estancia, un alguacil de la santa iglesia y un alguacil menor de la santa iglesia (Taylor 1998 [1972], 70).

Al término de la Colonia los pueblos de Macuixóchitl, Teitipac y Tlacoahuaya se enfrentaron con un problema de legitimidad ya que, después de trescientos años, las relaciones políticas habían cambiado fuertemente. Las luchas entre macehuales y principales debilitaron las jerarquías locales, sus pueblos sujetos eran más fuertes e independientes, inclusive, algunos de ellos veían en las cabeceras un obstáculo para lograr sus intereses, como le sucedió a Macuixóchitl y Teitipac¹⁴⁸.

Macuixóchitl, en cambio, sí enfrentó una férrea oposición por parte de uno de sus tres pueblos sujetos, Santiago Ixtaltepec, quien no sólo le reclamó respeto para su territorio sino que además rechazó cualquier tipo de autoridad de su antigua cabecera, luego de que éste se negara a ocuparse de las diligencias de cierto caso criminal. San Francisco Lachigoló y San Juan Guelavía, por su parte, aunque no se enfrentaron a Macuixóchitl, para el siglo XVIII preferían resolver sus propios conflictos sin su ayuda. [...] Macuixóchitl, lejos de mantenerse como el gran centro político que había sido antes de la llegada de los españoles, se convirtió en los hechos en una cabecera con poca autoridad sobre sus propios pueblos sujetos, si bien conservaba reconocimiento por su antigua jerarquía. Tlacoahuaya, en cambio, acrecentó su presencia en la región y ganó la reputación de ser una cabecera audaz y temeraria, capaz de sostener varios litigios a la vez y no ceder en ninguno. Teitipac, por su parte, alternaba entre la enemistad de algunos de sus pueblos sujetos que buscaban un mayor respeto e independencia y el reconocimiento y la lealtad de otros. (Cruz 2012, 78-79)

De tal forma, las tres repúblicas de indios se encontraban para finales del periodo colonial en vías de fragmentarse aunque, cuando esto sucedió, las cabeceras heredaron la reputación de todos los logros de su unidad política¹⁴⁹. Estos hechos se mantendrían en la memoria de los pueblos cercanos por mucho tiempo aunque también quedaron, como propuesta central de esta disertación, sublimados en el terreno del ritual, específicamente, en la práctica de la Autoridad menor de Macuixóchitl.

*

*

*

¹⁴⁸ Los sujetos Magdalena Tabaa y San Sebastián Quiaguá enfrentaron abiertamente a Teitipac en el siglo XVIII, mientras que Santa María Guelacé y Santa Cruz Papalutla lo reconocieron durante los tres siglos como autoridad.

¹⁴⁹ Para más detalle sobre los conflictos entre Macuixóchitl, Teitipac y Tlacoahuaya ver *Pueblos en movimiento: conflicto y poder en el Valle de Tlacolula, Oaxaca, durante la época colonial* de Beatriz Cruz (2012).

Como se intenta mostrar en la *Digresión histórica*, las transformaciones de los modos de organización político religiosa en la región del Valle de Oaxaca, desde el Posclásico hasta el final de la Colonia, explican cómo la tradición hereditaria del linaje prehispánico –que continuó modificada con los caciques coloniales– terminó por ceder su legitimidad a los oficiales de república de los cabildos de indios. Éstos fungieron como el repositorio de la politicidad colonial, en tanto condensaban todas las relaciones que permitían la reproducción social de las comunidades. Esto presupone una continuidad transformada del principio de politicidad de los pueblos mesoamericanos ya que, a partir de una forma constante de negociación, estas comunidades campesinas han logrado mantenerse como unidades políticas (semi)autónomas frente a un aparato de gobernanza mayor que las contiene. Dentro de dicha organización se encontraban las capillas de músicos, las cuales desempeñaron un papel nodal en el ceremonial y de las cuales, se puede proponer, provienen varias prácticas de los alabanceros. Estas formas de socialidad corporada, que datan de la Colonia, se encuentran estetizadas tanto en los discursos míticos como en la fiesta misma de los pueblos del Valle, siendo una clave de la reproducción política del canto. Particularmente, se pueden observar en la práctica de la Autoridad menor de Macuilxóchitl, cargo religioso que, con rezos y cantos, realiza una petición de lluvias en lo alto del Danush, cerro sagrado, todos los 3 de mayo. Sin embargo, también se encuentran en otras variantes músico-rituales de otros grupos de alabanceros en toda la región, temas que son desarrollados a continuación y en el próximo capítulo.

LA AUTORIDAD MENOR: SUBLIMACIÓN DE LA HISTORIA POLÍTICA Y RELIGIOSA DE LA REGIÓN

Al ser una agencia municipal de su vecino San Jerónimo Tlacoahuaya, el pueblo de Macuilxóchitl¹⁵⁰ nombra en la actualidad a sus autoridades auxiliares (cabildo) de la

¹⁵⁰ Macuilxóchitl existe como comunidad desde la época prehispánica, siendo cabecera durante toda la Colonia, creándose como municipio libre el 15 de marzo de 1825 bajo la categoría de pueblo y perdiendo ese rango en 1938, cuando se declara desaparecido e incorporado al municipio de San Jerónimo Tlacoahuaya (INEGI 1996, 202, 878). Según la memoria oral, este hecho fue suscitado por problemas políticos internos, dando la pauta para que el estado oaxaqueño lo suprimiera y convirtiera en agencia municipal. Con todo, parece ser que se trató de una «sanción que el Estado mexicano impuso a Macuilxóchitl por no acatar la resolución que el gobernador García Vigil (1920-1924) había dado al conflicto de límites agrarios [...] con la comunidad [vecina]

siguiente manera: agente municipal, suplente de agente, alcalde, suplente de alcalde, juez 1º, juez 2º, mayor de vara 1º, mayor de vara 2º, topil 1º, topil 2º, topil 3º, topil 4º, secretario, tesorero y mozos de aseo. Asimismo, la Autoridad menor nombra un cabildo ritual alterno – que es, simultáneamente, un grupo de alabanceros– aunque sus cargos internos no corresponden exactamente con sus homólogos "reales", de tal manera que para entender de forma más completa la experiencia de dónde proviene esta performatividad es clave relacionarlos con la historia político religiosa de la región durante la Colonia.

Los vínculos que guarda la performatividad de los veinticuatro cargos de la Autoridad menor de Macuilxóchitl con la historia de las relaciones políticas y religiosas coloniales en el Valle de Tlacolula pueden ser explicados como una forma de sublimación del principio de gobernanza de los pueblos mesoamericanos del Valle de Oaxaca. La naturaleza del ritual, condensadora y (re)significadora de múltiples elementos –algunos aparentemente contradictorios–, hace necesario diseccionar las capas de simbolismos para el análisis. En cada variante ritual se materializan las diferentes experiencias históricas de forma cuasi aleatoria y/o caprichosa dando por resultado las sutilezas que sólo una etnografía atenta puede dar cuenta. Es decir, la transformación se posiciona como un elemento constitutivo de la creación colectiva, aunque los datos apuntan a que ésta es producto de la intencionalidad, a veces explícita otras sempiternamente, por las disputas por el símbolo de poder. Este proceso es el que crea el devenir del símbolo propio y lo transforma para ser transformado nuevamente, aunque siempre dejando una huella que muestra los rastros de la experiencia histórica de la que se nutre. Dos elementos de nodal importancia en la disputa por el símbolo de poder entre comunidades indias mesoamericanas –que la historia frecuentemente pasa por alto– son la fiesta y, dentro de ésta, el ritual, haciendo que ambos se conviertan, fuera del atavío, en una extensión más en donde se juegan las mismas relaciones sociales. Así, para poder explicar la aparición de gestos, símbolos, personajes, ideas o principios, es decir al ritual mismo, hay que pensar más allá de la calca literal del referente –o experiencia histórica– de la cual proviene, pues su régimen de vida es la sublimación o estetización ritual –siendo su fundamento– creándose en ocasiones contradicciones aparentes.

de Santiago Ixtaltepec» (Velasco 2020, 79), pues la época posrevolucionaria estuvo marcada por una política que benefició a ciertos pueblos, los cuales colaboraban con el gobierno oaxaqueño.

ELECCIÓN DE CARGOS, ENTREGA Y RENOVACIÓN DE VARAS

Año con año, la Autoridad menor reproduce y reitera las jerarquías, funciones y rituales de los oficiales de república de una forma estetizada aunque, al mismo tiempo, condensa las relaciones político religiosas coloniales. El día de la Candelaria son nombrados los veinticuatro cargos por el comité eclesiástico, eligiéndose los de gobernador, alcaldes 1º-2º, jueces 1º-2º, regidor mayor, mayor de vara, regidores 1º-6º, escribano y topiles de vara 1º-4º, fiscal, topiles de campana 1º-2º, mayordomo del Cristo y mayordomos de la Cruz 1º-2º. Este hecho es en sí mismo la ritualización del proceso de elección de autoridades locales y religiosas tanto coloniales como actuales.

En concordancia con Carmagnani (1988, 202), en la Colonia los oficiales de república se elegían a finales de noviembre e inicios de diciembre, este momento era parte de un conjunto ritual más amplio de renovación del cabildo que acontecía por fases¹⁵¹ a lo largo del año. Elsie Parsons (1936, 156) constata que para las primeras décadas del siglo XX se seguía realizando en Mitla el primer domingo de diciembre, eligiéndose en una junta los cargos principales (presidente, regidores y sustitutos) por todos los hombres mayores de quince años del pueblo. La misma temporada se mantenía para todo Valle de Tlacolula durante los años setenta¹⁵², al igual que sucede en la actualidad, aunque Carmen Cordero registra que «anteriormente "los ancianos", las autoridades salientes y las religiosas eran las que nombraban a las nuevas en presencia del pueblo; actualmente toda la población toma parte activa en la elección» (2009 [1982], 60). Probablemente, esta práctica era una decantación histórica de la división jerárquica colonial en donde existía un cuerpo de elegibles y electores (Carmagnani 1988, 193), basados en el mérito por servicio, aunque con una clara distinción para principales y caciques; sumada a la tradición mesoamericana del culto y respeto por los

¹⁵¹ Esta es una hipótesis pues reconoce que las fuentes documentales son escasas o nulas en la descripción del proceso, por lo cual recurre a una analogía etnográfica para su reconstrucción basándose en los siguientes trabajos: M. A. Bartolomé y A. M. Barabas (1982) *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos*, INAH, México, 162-163; Cordero Avendaño (1977) *Contribución al estudio del derecho consuetudinario de los triques*, Instituto de Administración Pública, Oaxaca 55-56; *id.* (1982) *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el valle de Tlacolula*, FONAPAS, Oaxaca, 48; C. Huerta Rios (1981) *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*, INI, México, 240-241; De la Fuente (1977) *Yalalag. Una villa zapoteca serrana*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2ª ed., 209-258; *id.* (1965) *Relaciones interétnicas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 26-31; Parsons (1936) *Mitla, Town of Souls*, University of Chicago Press, Chicago, 154-182; J. Signorini (1979) *Gente di Laguna*, Frango Angeli, Milán, 73-92.

¹⁵² Con algunas excepciones donde se comenzó a hacer en el mes de septiembre.

ancestros que, materializada en las formas de gobierno, se encuentra ritualizada por los ancianos del pueblo o *benigola gueche* (S. Gómez 2014, 190).

Una vez electos y conformados como cabildo tenían obligación de pedir una misa a la parroquia, según un testimonio de la década de los setenta en Macuilxóchitl se hacía de la siguiente forma:

“La costumbre es que el ‘comité de la doctrina’, que en realidad son las autoridades religiosas vaya con el huehuete y las autoridades entrantes a la parroquia de Tlacoahuaya a solicitar la misa al cura y llevar como ofrendas un borrego, un gallo y huevos. Le van a pedir la fiesta y cuando regresan lo anuncian con cohetes a la entrada del pueblo y la gente los está esperando allá con la banda de música, cohetes y ruedas catarinas, todos se van al municipio y el comité de la iglesia destapa las botellas de mezcal, brindan con las nuevas autoridades y las autoridades religiosas anuncian al pueblo que ya se pidió la misa y la fiesta a la parroquia de Tlacoahuaya” (Testimonio de la población de Macuilxóchitl). (Cordero 2009 [1982], 60)

Entre la elección y la ceremonia de entrega de bastones –o varas– de mando, Carmagnani sugiere, se realizaba un ritual¹⁵³ «precedido de 40 días de abstinencia y purificación y por otros tres días de ayuno» (1988, 203). La descripción de la ceremonia no es muy clara aunque su interpretación es interesante pues, a través de ciertas ofrendas que realizaba el oficiante, se evidencia la jerarquización del cosmos. En un cuadrado delimitado por ramas se dividía el espacio en dos, uno dedicado a las divinidades y otro a los humanos, de tal forma que en orden se ofrendaba:

1) a la tierra, 2) al centro, 3) al hombre malvado, 4) al agua, a la madre (¿la Luna?), 5) al padre (¿el Sol?), 6) a los espíritus, 7) deja un espacio de ofrendas, **8) al cabildo**, 9) al hombre en la tierra, 10) al sembrador de la vida, 11) coloca siete conos de pinos y 12) inicia, siempre retrocediendo a dibujar la figura de un hombre con pilas de palos de pino y a colocar velas. Al concluir reza “tres Padre Nuestro y tres Ave María y tres credo [y] a las ánimas un responso y [a] dios que nos dejaste”. (Carmagnani 1988, 204) [Las **negritas** son mías]

Mediante los artificios del rito, esta división reitera la articulación entre lo político y lo religioso, pero sobre todo muestra que en las sociedades indias el cabildo ocupa un lugar privilegiado en la reproducción social. Esto se evidencia en el sitio que aparece su ofrenda, ubicándose entre los dioses zapotecos y la sociedad, es decir, se convierte en un punto de articulación entre lo divino y lo humano. Posterior a la elección el proceso de renovación de

¹⁵³ Igualmente se trata de una reconstrucción con base en el trabajo de Pedro Carrasco (1960) «Pagan Rituals and Beliefs Among the Chontal Indians of Oaxaca» en *Anthropological Records*, no. 3, 100-102.

oficiales, se concluye con la ceremonia del pedimento y entrega de varas de mando a las nuevas autoridades.

Antes la entrega de los bastones de mando se hacía en la noche del 31 de diciembre y las autoridades salientes y entrantes iban a la iglesia y allí a la media noche se hacía la transmisión del poder municipal en presencia del huehuate; allí se entregaban los bastones de mando y se hacía el pedimento, ya sea en la iglesia **o en el lugar en el que se tenía costumbre**, de ir a pedir a Dios, a los santos y a la naturaleza, bienestar por todo el año” (Testimonio de la población de Macuilxóchitl). (Cordero 2009 [1982], 61) [Las **negritas** son mías]

El pedimento es una ceremonia que aún se sigue realizando la noche del 31 de diciembre en varias comunidades del Valle de Tlacolula que consiste en suplicar por un año nuevo bueno y lleno de abundancia en relación con la vida campesina. Según mi etnografía, en Teotitlán del Valle se sigue haciendo en la Cueva (Gie Bilie Xnuazh), mientras que en Santa Ana del Valle registré que en el pasado cercano tenía lugar en el Cerro Iki Ya un centro ceremonial prehispánico conocido también como el Corral del Toro del que se cuentan mitos interétnicos sobre la abundancia¹⁵⁴.

Una vez echa la plegaria, se pasa a la elaboración de una serie de maquetas, hechas con piedras careadas que se encuentran en el patio, que representan el arquetipo de casas y residencias de diferentes formas y tamaños. Las representaciones van desde marcar un terreno delimitado con piedritas y un pequeño cuarto en la esquina, hasta auténticos condominios verticales. En algunos casos se incluye una botella de plástico cortada a la mitad y enterrada, simulando un pozo. En marzo del 2008 conté 28 maquetas de diferentes tipos y formas por todo el patio, sin algún orden aparente. Dentro de las maquetas había restos de veladoras, flores y pequeños contenedores a manera de ofrenda. Las representaciones son diversas y son una muestra de la veneración que aún se tiene por el lugar. Una historia que nos fue contada por uno de los vecinos de Santa Ana [del Valle], menciona que en este lugar se daba la aparición de un “encanto”: a cierta hora de la noche del 31 de diciembre, se aparecía la visión de un gran mercado o plaza donde se vendían muchos productos. En la descripción que hicieron del mercado, lo comparaban con la gran plaza-mercado de Tlacolula, donde se podían obtener muchas riquezas. No obstante, aquel que se atreviera a entrar a él, corría

¹⁵⁴ «Dicen que hubo una competencia entre un joven de Santa Ana del Valle y un joven de Teotitlán del Valle. Para demostrar su valor, debían montar un toro, en el Cerro Iki ya. Allí se abrió una puerta y entraron. Adentro había como fiesta, una danza, un jaripeo, entonces entraron y competieron. El de Teotitlán puso como prueba al de Santa Ana, si podía montar uno de esos toros. Pero el ruedo, el cercado, era de puras víboras, serpientes emplumadas. Así era el corral de toro [...] Se cuenta que cada fin de año, el 31 de diciembre en la noche, sale un toro de este sitio y se va a un cerro de otra población, hacia el sur, que es San Lucas Quiavini. También allí hay otro lugar encantado, del que sale otro toro. Entonces hay una lucha, los toros se pelean entre ellos, y dicen que si gana el toro de Santa Ana al de San Lucas, para el año que viene gana todos los beneficios y la riqueza, la abundancia en todos los sentidos. Pero si ese toro pierde y gana el otro, entonces la riqueza y los beneficios son para ese lado. El siguiente año, ese toro tiene que venir acá al Cerro Iki-ya, a sostener otra lucha. Cualquiera de los dos gana, y gana la riqueza para su lado.» (Relatos de pobladores de Santa Ana del Valle en lámina de zona arqueológica Iki Ya).

el riesgo de permanecer ahí durante un año, aunque para el visitante transcurrieran solo unos minutos. (Rivera 2009, 19)

Según Elsie Parsons (1936, 233-238), en la década de los treinta del siglo XX los mitleños participaban de una misa de fin de año que el cabildo costeaba, adornando los altares del templo con canastas de semillas, maíz, frijoles y magueyes. En esta celebración las autoridades portaban sus bastones de mando los cuales, en un pasado cercano, tenían que ser besados por la población que participaba (1936, 155). Asimismo, realizaban el pedimento en la Cruz del milagro, ubicada en un paraje entre Mitla y Matatlán, elaborando figuras de piedra y otros elementos naturales que representaban lo pedido (hogar, dinero, animales, ganado, cultivo, salud)¹⁵⁵ al cual también otros pueblos de la región asistían¹⁵⁶. En el mismo sitio elaboraban campos de cultivo rituales (Parsons los llama *prayer fields*) muy realistas donde se escenificaba la milpa, cultivos de magueyes, café y frutas (naranja, limón etc., las cuales partían ¹⁵⁷). La gente intercambiaba piedras como monedas, «dinero de Dios», emulando transacciones económicas en las cuales se vendía y compraba todo tipo de productos rituales de roca o palo (animales, agrícolas, propiedades) a lo largo de toda la noche (Parsons 1936, 236, Leslie 1960, 74-75)¹⁵⁸. Registró también que antes de los treinta visitaban otros tres lugares sagrados ese mismo día: la Laguna de agua blanca, el Palacio (zona arqueológica) y la Cueva del Diablo –en la actualidad sigue siendo un lugar de culto y “brujería”– en la cual se ofrendaba un guajolote y se hablaba con la caverna¹⁵⁹. De ella se decía

¹⁵⁵ La práctica de pedir mediante ofrendas en figurillas de piedra es igualmente realizada el 5º Viernes en Reyes Etlá durante la fiesta del Señor de las Peñas como bien lo ilustra el trabajo de Ana Laura Vázquez (2015, 137-145). Se trata en realidad de una práctica de origen precolonial, relacionada al culto a las cuevas y montes, ya que según las *Relaciones geográficas de Antequera* los indios del Valle de Oaxaca creían que los dioses tomaban forma de palo y piedra (idealmente cantera verde) conocidos entonces como *chalchihuites*. Esta práctica se encuentra vinculada a una parte del mito cosmogónico del *Quinto Sol* ya que en muchas variantes históricas y sincrónicas se habla de los gigantes primordiales quienes, en tinieblas, antes de la salida del sol y el gran diluvio crearon el mundo, la agricultura, los templos, y las criaturas de este mundo, incluyendo al hombre, para convertirse en piedras y vivir en el inframundo renovándose año con año (López-Austin 2015, 161-197).

¹⁵⁶ Los pueblos que participaban eran Santiago Matatlán, San Baltazar Chichicápam, San Dionisio Ocotepec, San Pablo Guilá, San Lucas Quiavini, San Bartolomé Quialana y Tlacolula.

¹⁵⁷ En día de muertos me tocó presenciar el mismo tipo de ofrendas en San Lucas Quiavini, pueblo zapoteco hablante del Valle de Tlacolula, donde partían la fruta para colocarla en las tumbas del panteón.

¹⁵⁸ Este intercambio ritual que se mantenía hasta la década de los cincuenta se trata del reflejo, en virtud de la interpretación de Charles Leslie, de una sociedad cuyos valores se ponían en la adquisición mediante una economía moral de reciprocidad.

¹⁵⁹ En Tamazulapam del Espíritu Santo, región mixe de Oaxaca, las autoridades del cabildo participaban de un baño de purificación en el río a la media noche del Año Nuevo para recibir sus varas de mando manteniendo el celibato durante todo el tiempo que duraban sus cargos, una variante de este hecho era el baño del santo patrón

que los miércoles se aparecía un mercado (1936, 296), entre otras historias vinculadas con la riqueza y el castigo, y a la cual igualmente se le conocía como Casa de las Ánimas, Cocina de las Ánimas o, en zapoteco, *Ro viliaro* traducido como Cueva de Grandes Fauces (Arfman 2008, 109). Según Maarten Jansen, se puede tratar de un difrasismo que al conjugar casa y cocina se entiende al hogar como un todo, es decir el hogar de las ánimas. Julio De la Fuente describe cómo los yalaltecos creían que en esta área, justo debajo de la piedra de Mitla – Sus Giber¹⁶⁰ hecha roca–, se encontraba la entrada al inframundo y que cada año nuevo se aparecía un mercado de las almas. Algo similar sucedía en el Cerro de La Teta de María Sánchez al sur de Zaachila, al pie de San Martín Tilcajete, Santa Catarina Quiané y San Jerónimo, donde los pobladores de Santa Ana Zegache ofrendaban guajolotes y pan (Parsons 1936, 238).

Así, la frase «o en el lugar en el que se tenía costumbre» del testimonio que recoge Cordero en Macuilxóchitl puede sugerir que el pedimento se hiciera en la cima del Danush (cerro sagrado), lugar donde la Autoridad menor y alabanceros realizan la velada de la Santa Cruz (3 mayo). En el brazo sur del Valle, en la comunidad de Zimatlán igualmente se realizaba un ritual vinculado con las autoridades municipales, en el cual se pedía por la abundancia de agua en la renovación del año nuevo. Según mi etnografía, ya no se practica actualmente y estaba relacionado con la fiesta y mayordomía de San Lorenzo mártir, con ciertas connotaciones acuáticas¹⁶¹. Este hecho revela la vinculación de los cerros y cuevas con el líquido vital y con los difuntos, ya que en la cosmovisión mesoamericana se cree que el agua se encuentra en estos repositorios sagrados que son, al mismo tiempo, la entrada al inframundo.

El último día del año, las autoridades municipales conjuntamente con los habitantes del municipio, visitan el paraje denominado "Ojito de Agua" haciéndose acompañar de una banda de música y

en otros pueblos *ayuuuk* (Parsons 1936, 237). El arzobispo Gillow cuenta que visitaban una cueva para ofrendar tepache, tamales y guajolotes dejando la cabeza del animal y regando la sangre por el recinto.

¹⁶⁰ Sus Giber es la antigua dueña de la cocina, la anciana de piedra, cocinera de Montezuma que al principio del tiempo, cuando salió el sol por primera vez, se convirtió en piedra. Ver *Cosijo: el rayo y la planta sagrada* en siguiente capítulo.

¹⁶¹ En Zimatlán se festeja a San Lorenzo el día 10 de agosto aunque también en diciembre para la fiesta de renovación de año. En esta se traen ramas de pinocote del cerro como manda, el mayordomo realiza una comida y se hacen ofrendas al santo. Las autoridades visitan los pozos y los pobladores adornan sus puertas, llaves de agua y tanques con carrizos, ramos de rosa de borracho y veladoras. (Merlín Grijalva, Jared Jesús, 2018, Marzo 7, Zimatlán de Álvarez, Oaxaca) [Comunicación personal].

cuetes; encienden una veladora y piden que el agua no escasee en la población. Esta ceremonia se realiza entre las 23:00 hrs. p.m. del día 31 de diciembre y las 4:00 a.m. del 1° de enero del año entrante. El día 1° del año nuevo, entre las 6:00 y 8:00 hrs. a.m. se visitan todos los pozos de agua potable que surten a la población del vital líquido, posterior a esta visita los habitantes que participan realizan un desayuno con las autoridades municipales. (Aquino, Velásquez y Méndez 1997, Municipio de Zimatlán de Álvarez s/p)

En realidad, el pedimento puede ser, al mismo tiempo, la ceremonia de entrega de bastones de mando, como se observa en el siguiente relato de San Bartolomé Quialana que recoge Cordero en los sesenta:

Antes se hacía 'el pedimento' del San Bartolomé Quialana año nuevo a media noche el 31 de diciembre en la iglesia y allí se efectuaba la transmisión del poder municipal entregando las autoridades salientes los bastones de mando; allí pedían a Dios las nuevas autoridades y todo el pueblo, que el año nuevo les fuera propicio; al día siguiente iban a recibir su cargo las nuevas autoridades a Oaxaca; se vestían con ropa nueva, traje blanco, calzón blanco, camisa blanca sin cuello, cacles, cinturón de color rojo y sombrero de lujo de copa larga, sin faltar la cobija de lana de Teotitlán; todos llevando sus bastones de mando muy adornados con sus listones, saliendo todos a caballo y a su regreso se anunciaba éste con cohetes y ruedas catarinas y el pueblo los estaba esperando en un lugar que le decimos "la cruz" con los rosarios de poleo, tepache, mezcal y cigarros y el huehuete les daba el recibimiento acompañado de los mayordomos, todos también vestidos de nuevo y de blanco, con su ceñidor morado y su bastón de mando a la entrada de la capilla. Ahora ha cambiado, la primera ceremonia se hace en el municipio, allí el presidente saliente entrega el bastón de mando al entrante y a las otras autoridad y se forma el cortejo, todos llevando sus bastones de mando para salir rumbo a la entrada del pueblo en el lugar que se llama "la cruz" y es el mismo en donde se les esperaba antes cuando regresaban de Oaxaca, y en la capilla los están esperando el huehuete, los mayordomos y todo el pueblo para continuar con la costumbre, cuando ya van llegando se empiezan a quemar los cohetes y las ruedas catarinas y el mayor de la fiesta y sus mandaderos los están esperando con los rosarios de poleo, tepache, mezcal y cigarros; los topiles están sosteniendo el arco grande adornado con flores, frutas y banderitas; cuando llegan, el huehuete les da el recibimiento acompañado de los mayordomos, todos portando las insignias de su cargo, esta ceremonia se sigue haciendo para que no se pierdan nuestras costumbres y su fin es que el pueblo los reconozca como a sus nuevas autoridades. (Cordero 2009 [1982], 64)

Elsie Parsons (1936, 168-179) describe cómo 'la cambia de varas' se realizaba en Mitla con una misa, cena y desayuno en el ayuntamiento, acompañado de banda, costeadado todo por el presidente municipal. A medio día se llevaba acabo la renovación de cargos con la entrega de bastones, los cuales permanecían colgados en la pared durante los banquetes. Después de decidir los cargos de síndico y su suplente, sonaba un 'camarazo' y una 'rueda catarina' para que entraran los nuevos mayores, jueces y topiles quienes besaban las manos de los demás cargos y recibían las varas de sus antecesores. Después de esto, al presidente, síndico y su suplente les eran entregadas las suyas por parte del diputado de congreso del estado, para terminar con una cena. Posteriormente, la entrega de la de los alcaldes ocurría el 5 de enero, el nuevo grupo llegaba con banda y se presentaba en el ayuntamiento donde recibían, por

parte del presidente, las varas al tiempo que se tocaba una *Diana*, para terminar con la firma de un documento y la explicación de sus responsabilidades judiciales (arrestos, delitos, muertes). El primer domingo del año se realizaba la 'entrega del presidente' después de misa, en la cual 'saludaba al pueblo' y se 'rendían las cuentas' en el municipio, en este momento se decía el siguiente discurso en zapoteco, las 'palabras de Dios':

¡Eh! ¡Padres, abuelos, gente bendita, gente del pueblo, hombres, mujeres! Ahora tomo posesión del bastón y la corona del Emperador de México ahora unido al Dios verdadero. Como familia llegamos a la casa de nuestra Madre, la Santa Madre Iglesia, de donde provienen las leyes del Congreso. Aquí vive nuestro viejo padre, los gloriosísimos San Pedro y San Pablo. Aquí hemos venido a ver el sacrificio y santo ayuno de la Misa. Aquí ha venido el presidente municipal, los concejales propietarios y el alcalde constitucional y desde allí se dirigen al corredor del salón municipal, como está escrito en la Ciudad de México. y ha sido escrito en Oaxaca. José María Ordas, jefe político, siendo juez de primera instancia y Benito Juárez (gobernador del estado), a Tlacolula, ciudad de Matamoros. Don José María Castañedo siendo jefe político, y ----, ----, juez de primera instancia, escrito en el pueblo de San Pablo Mitla. Al pueblo de Tlacolula fue el presidente a recibir el bastón y la corona, también el procurador síndico con su asistente, también el primer y segundo alcaldes, y la ley anterior. ¡Cha'na! (Parsons 1936, 173) [Traducción libre del texto original en inglés]¹⁶²

En el pasado la entrega de bastones se realizaba en Tlacolula, cabecera de distrito, aunque para la época de la etnóloga, tras la promulgación de la Constitución Política del Estado de Oaxaca de 1922, ésta tenía lugar en la ciudad de Oaxaca. Es decir, anteriormente, todos los pueblos sujetos visitaban sus cabeceras para la cambia de varas, modificándose esta relación con las reformas político administrativos de los siglos XIX-XX. Para 1931 solamente Santa Catarina y San Miguel la practicaban en San Pablo villa de Mitla (Parsons 1936, 182).

Según los datos de Cordero (2009 [1982], 61-62), hasta la década de los setenta del siglo pasado en la gran mayoría del Valle de Tlacolula el cambio de varas se realizaba en el municipio y frente a todo el pueblo. El momento más importante era la entrega de bastón al presidente entrante quien, al recibirlo, decía algunas palabras y, posteriormente, se daban las de los demás cargos respectivos. Seguido, se trasladaban al templo en procesión para escuchar misa, encabezados por un huehuete y dispuestos en orden jerárquico, depositando las varas en el altar mayor junto con algunas otras ofrendas. Al término de la ceremonia se dirigían al municipio para recibir propiedades, el inmueble y para rendir cuentas y, finalmente, el nuevo presidente ofrecía una comida a todo el cabildo en su casa. En

¹⁶² Elsie Parsons hace una propuesta de traducción del texto que le dictaron en zapoteco el cual tiene que ser revisado en el Apéndice B de su libro para una mejor propuesta.

Macuilxóchitl hoy en día el proceso de secularización ha llegado a tal grado que, a pesar de regirse por derecho consuetudinario, tras las elecciones en diciembre solamente se realiza una toma de protesta ante el pueblo y se entregan los bastones de mando el día 1 de enero.

En la actualidad, durante la Semana Santa de Macuilxóchitl se realiza una entrega de bastones ritual que igualmente aparece, con sus variantes, en muchas comunidades etnografiadas en todo el Valle¹⁶³. El cabildo de la agencia municipal junto con el fiscal de la iglesia realizan la entrega de varas de mando para su 'renovación y bendición', las cuales son ubicadas en el Monumento junto al Santísimo, éstas reposan en el altar desde Miércoles y hasta el Domingo Santo cuando, después de misa, les son devueltas por el cuerpo de sacristanes. Hay que recordar que el Monumento es adornado por las frutas que la Autoridad menor tiene que donar como una responsabilidad de cada cargo interno, esto reitera la práctica colonial que vinculaba al cabildo con el costeo de la Semana Santa y, particularmente, la del Monumento y la comida de los apóstoles. Durante toda la Colonia –hasta la actualidad– la Semana Santa fue una fiesta nodal en las repúblicas de indios, quienes utilizaron fondos de la caja de comunidad para el costeo de diversas prácticas (bendición de palmas, misa de Domingo de Ramos, ceremonias de Lunes o Miércoles Santos, procesión de cruces y/o del Santo Entierro en Viernes y Sábado de Gloria) entre ellas, unas de las más onerosas, las de Jueves Santo: la comida de los doce pobres apóstoles y el Monumento (Tanck 2010 [1999], 312-336). Así como éstas, muchas otras fiestas fueron costeadas con los recursos de comunidad a lo largo del tiempo, quedando como decantaciones históricas hasta ahora, principalmente se solventaban la Candelaria o Purificación, Carnaval o Carnestolendas, Semana Santa, Santa Cruz, Visitación, Espíritu Santo, Corpus Christi, San Juan Bautista, San Pedro, San Francisco, Todos Santos, Fieles Difuntos, Guadalupe, Navidad y la del Santo patrón de cada pueblo.

Los indios de Nueva España aplicaban su ingenio artístico para decorar el monumento. Cientos de velas eran depositadas en sus gradas y nichos por los fieles, después de rezar. En los candeleros se colocaban cirios hechos de cera de Castilla. Entre los floreros llenos de una variedad de flores se ponían macetas con naranjos, botellas con agua perfumada, banderitas de estaño y "plata para banderitas de las velas" o "banderillas de papel". Se compraba "plata voladora" para esparcir sobre los altares y en ellos se colocaban **melones, sandías, naranjas** y colgaduras de seda. La luminosidad

¹⁶³ Entre los mixes de Ayutla desde Domingo de Ramos hasta Sábado de Gloria se anulaba toda justicia con el acto de dejar las varas de mando por parte del cabildo en la iglesia (Beals en (Parsons 1936, 269).

del monumento variaba, según la cantidad invertida en velas, entre tres y 43 pesos, de acuerdo con las cuentas de las cajas de comunidad. Todo quedaba envuelto en incienso, en el humo del copal, en el olor del estoraque (un bálsamo muy oloroso), ya que se esmeraban en preparar "el adorno y olores para el altar" de Jueves Santo. [...] [Para la comida de los apóstoles a] veces las viandas no eran solamente para 12 personas. En Zumpango servían también a los presos en la cárcel y en Atlixco, con un costo de 120 pesos, **alcanzaba para festejar a todo el pueblo**. Los tarascos de Michoacán daban "el Jueves Santo espléndidas comidas a los pobres y a la tarde celebran con gran devoción el lavatorio". De lugares tan distantes como Loreto, en la península de California, hasta Mérida, Yucatán, se ofrecía el "**banquete de los apóstoles**". (Tanck 2010 [1999], 314-317) [Las **negritas** son mías]

El 'gasto' para la comida de los apóstoles realizado por alguna autoridad (religiosa o civil) sigue siendo común en el Valle, Elsie Parsons relató que en la década de 1930 ésta era una de las funciones de los fiscales en la Villa de Mitla, lo que muestra una continuidad histórica compartida.

Los *fiscales* toman su cargo el Miércoles de Semana Santa. El *cura* los presenta con sus "cañas" las cuales son cruces. Los *fiscales* son los responsables del nombramiento del Centurión, quien a su vez reúne a sus "soldados" o *fariesos*. A veces algún hombre se ofrece como voluntario para personificar al Centurión. La noche de Viernes Santo los *fiscales* dan la cena a los Apóstoles. Los *fiscales* tienen que recolectar de casa en casa para las seis misas anuales que paga el pueblo. Cada uno recolecta para tres misas. Con el recolector va un secretario que es designado por los alcaldes. (Parsons 1936, 161-162) [Traducción propia del texto original en inglés]

Durante todo el tiempo que las varas de mando del cabildo de Macuilxóchitl se encuentran en el Monumento se anula toda función y autoridad de éste, trasladándolas de manera ritual, y de forma real en el pasado, a algunos personajes de dicha festividad. Junto con el Centurión¹⁶⁴ que personificaba el principio policial (orden y castigo), las funciones recaen en la Autoridad menor la cual opera simbólicamente como un cabildo sustituto del primero. Estos vínculos rituales esconden la relación entre los significados del catolicismo y las reinterpretaciones populares indígenas de éste, así la pasión y muerte de Cristo es homologada a la lucha cosmogónica entre el caos y el orden, principio que en muchos pueblos es escenificado de diferentes maneras¹⁶⁵. Cabe destacar la variante de los Apóstoles en Santa

¹⁶⁴ Según los datos etnográficos este personaje ya no aparece en Macuilxóchitl aunque se sabe que en el pasado existía cumpliendo esta función.

¹⁶⁵ La lucha cósmica entre las potencias antagónicas siempre aparece vinculada a la idea del orden que establece la autoridad cívico-religiosa de los pueblos. Aunque se encuentra ritualizada de diferentes maneras, algunas de éstas de forma muy "escondida", el principio unificador es la de la derrota del mal el cual (re)genera a las autoridades locales y, en última instancia, (re)genera el tiempo mítico emulando la (re)fundación de la socialidad del pueblo. Ya sea un cabildo, los judíos, el centurión, los diablos, o algún otro personaje parece ser que se trata del mismo motivo mítico.

Cruz Xoxocotlán (Valle) que, del mismo modo que la Autoridad menor, performan a los oficiales de república y, además, cumplen la función de alabanceros para Semana Santa. Sin embargo, por su riqueza escénica la variante huave de San Mateo del Mar (Istmo) es muy ilustrativa ya que se nombraban a los *repotada* (préstamo de la palabra diputado), personajes que organizados como un cabildo alterno, en inversión ritual, controlaban las funciones de la autoridad municipal desde Jueves hasta Sábado Santo.

Precedida por el Oficio de Tinieblas, la aparición de los *repotada* huaves era vinculada con el silencio de las campanas que daba la pauta al toque de matracas desde Jueves Santo – elemento sonoro casi imprescindible en las comunidades del Valle que anuncia la muerte de Dios–. El cabildo alterno era elegido previamente por las autoridades civiles, delegando al mayor y al juez de mandato la notificación de los seleccionados. La lista de elegibles era conformada por aquellos hombres que no tuvieran cargo civil o religioso en el momento y que, además, no hubieran servido en puestos superiores al de regidor. A todos se les daba un *nangoraad* (bastones que muestran autoridad) aunque, en contraste con sus homólogos “legítimos”, eran una copia con forma distinta y sin distinción jerárquica. Su principal función era la de vigilar que nadie trabajara y se divirtiera, ostentaban las llaves del calabozo, entregadas en manos por el mayor, pues podían castigar y encarcelar a cualquiera que infringiera la ley. Para soslayar abusos, las autoridades reales «cerraban los locales del edificio municipal, **llevaban sus preciosos bastones de mando a la iglesia** y, para evitar posibles complicaciones, dejaban incluso en libertad provisional a los detenidos, aplazando su juicio»¹⁶⁶ (Rubeo 2000, 178). Los *repotada* hacían sus reuniones de cabildo en el atrio de la iglesia mientras que los topiles aterrorizaban a la gente por las calles, a veces ebrios, exigiendo sumas de dinero por su ‘derecho’ (Rubeo 2000, 175-178).

Al mismo tiempo, las autoridades reales participaban en varios actos de la Semana Mayor, simbolizando su contraparte (orden) en la disputa frente a la anomia (caos). Acompañado de doce niños apóstoles, el alcalde hacía las veces de Cristo durante el acto de la Última Cena que tenía lugar en el ayuntamiento y de la cual participaban todo los demás cargos. Durante el segundo Oficio de Tinieblas, cuando los *xodiy* (judío, en lengua huave)

¹⁶⁶ Las **negritas** son mías.

custodiaban el templo y al Cristo encarcelado, al tiempo que los *moncünd naab* (los que tocan los tambores) tañían varios sones¹⁶⁷, los *repotada* obligaban a la gente a asistir a la iglesia en completo orden y respeto para evitar sus bastonazos. Aunque el momento de mayor tensión era durante la madrugada de Viernes Santo, cuando el juez-*repotada*, con sus ayudantes, hacían el ‘llamado’ *ahndüp kambah* (es perseguido el pueblo) para realizar dos techumbres de ramas y flores por la cual pasaba la procesión del Santo Entierro. Quienes se mostraran interesados en colaborar podían ser encarcelados, evidenciando la paradoja de la inversión de papeles (caos), pues solamente un grupo selecto tenía el derecho de hacerlo. Hacia el final de dicha procesión los *repotada* comenzaban a abandonar sus personajes, mientras que para la mañana de Sábado de Gloria se restauraba el orden del cabildo, hecho que es vinculado con la Resurrección (Rubeo 2000, 179-180).

Toda la *performance* de los *repotada* es la estetización, teatralizada, del principio de ordenamiento del cosmos, emula el antagonismo de la lucha primigenia entre el orden y el caos en varios niveles simbólicos y a través del recurso de la inversión ritual de papeles¹⁶⁸. En la interpretación de Venerada Rubeo (2000, 189-194), el tiempo crítico en el que aparecen se encuentra marcado por la ausencia de la divinidad, ya que al morir el desbarajuste de la norma social y moral es cuestionada puesto que ésta no consigue mantener el equilibrio afectando, inclusive, a la autoridad del mundo de los vivos. Para la autora, el tiempo de Cuaresma y Semana Santa (que llama periodo Pascual) se trata de un momento liminal pues corresponde con la renovación del ciclo productivo que, en el caso huave, marca el final de la temporada seca, teniendo como su punto antagónico, de derroche y abundancia, la fiesta de Corpus Cristi la cual se encuentra cargada de ‘llamamientos acuáticos’.

En Pascua, Cristo muere y se produce el caos; pero el orden en el cielo y la tierra ha de ser restablecido, por lo que todo rastro del mal, de lo extraño, de lo ignoto ha de ser eliminado, y

¹⁶⁷ En gran parte de las comunidades del Valle los alabanceros siguen entonando cantos antiguos en este momento ritual (ver *Velación del Nazareno en Macuilxóchitl en Jueves Santo: aprehensión, cena y velación de las Descripciones etnográficas*).

¹⁶⁸ «Velasco Toro (1988: 70-71), por ejemplo, describe una situación muy parecida en relación con los yaquis de Pitahaya (Sonora). Aquí, de los grupos que constituyen la “sociedad ceremonial” que comienza a gobernar durante Semana Santa forman parte los *huarasim* /soldados del mal/, o judas, a los que pertenecen los *chapayekam*, o fariseos, que la mayoría de las veces se identifican con los demonios (cfr. Parsons y Beals, 1934, que relacionan a los Fariseos de los mayo-yaquis de Sonora con los “bufones sagrados” de los indios Pueblo).» (Rubeo 2000, 178-179).

reafirmada la autoridad legítima, para hacer que la comunidad sea moral y socialmente digna de recibir el don supremo de Dios: el agua. (Rubeo 2000, 194)

De esta forma, tanto el proceso electoral como su contraparte ritual descritos hasta aquí, los cuales tienen como finalidad regenerar y legitimar a las autoridades locales, fincan el compromiso pactado entre ellas y la sociedad, quien les concede la facultad de gobernanza. Este hecho esconde una de las complejas formas simbólicas de reproducción del sistema de valores y creencias que, en última instancia, funciona como catalizador de los principios corporados de la comunidad campesina¹⁶⁹. Así, la elección y *performance* de la Autoridad menor puede ser propuesto como una reiteración de dicho principio, convirtiéndolo en una extensión del mismo efecto legitimador pero de forma sublimada y al interior del ritual.

LOS CARGOS Y LA ESTRUCTURA DEL CABILDO

Hace poco tiempo atrás la Autoridad menor era nombrada el día 15 de enero por el mismo comité eclesiástico, aunque el alcalde de la agencia municipal tenía la obligación de informar a los veinticuatro sobre su elección. Este hecho podría suponer que este cargo hubo sido quien gastara, o cumpliera un papel importante, en la fiesta del Dulce Nombre de Jesús¹⁷⁰, aunque no hay datos sobre esto. Sin embargo, otras articulaciones entre cargos de la agencia y el ceremonial muestran las decantaciones históricas del mismo sistema de cargos y su transformación¹⁷¹. En el pasado colonial, los mayordomos de cofradía eran elegidos por los oficiales de república, quienes, además de fiscalizar la administración de los recursos del santo, tenían responsabilidades durante la fiesta –como sigue sucediendo aunque cada vez de forma más diluida–. Hay que recordar que los dos niños mayordomos de la Autoridad menor son quienes gastan en la fiesta de la Santa Cruz, a imagen y semejanza que sus homólogos oficiales de república y/o autoridades locales actuales, en realidad, cumplen con

¹⁶⁹ Hay que destacar que en la actualidad las transformaciones del campo son tan fuertes que su mundo simbólico ha sido igualmente transformado en función de las lógicas del capital, de tal forma que el sistema político (consuetudinario o partidista) debe de ser entendido como un terreno en disputa tanto al interior de la comunidad como en relación a las instancias estatales y federales superiores.

¹⁷⁰ Tal vez al empezar el proceso de secularización el poder de elección se delegó, de manera ritual igualmente, al comité eclesiástico evidenciando la impronta de separar lo religioso de lo político. Hay que recordar que la fiesta del Dulce Nombre junto con la del patrón San Mateo (21 de septiembre) y la Semana Santa son las más grandes en Macuilxóchitl.

¹⁷¹ Ver en las descripciones etnográficas los gastos de los jueces de la agencia municipal en Domingo de Ramos, San Pedro mártir y Dulce Nombre.

un cargo dentro del sistema de mayordomías. Este hecho hace que los niños mayordomos y sus funciones sean una cita performática amplia de dicho sistema y, al mismo tiempo, parte constitutiva del mismo. Esto revela el carácter ambiguo con el cual se puede valorar la *performance* ritual, en tanto ésta consigue ser en ocasiones una característica primordial en la creación y reproducción de relaciones sociales (economía simbólica de reciprocidades), particularmente en sociedades de raigambre mesoamericana y/o tradicional.

Según los datos consultados, los cargos de la Autoridad menor que compaginan de forma idéntica con la experiencia histórica colonial son los de gobernador, alcaldes, regidores, fiscal¹⁷², escribano y mayordomos, los cuales existían para 1713 en Macuixóchitl (Taylor 1998 [1972], 70). Sin embargo, es posible proponer que los jueces, regidor mayor, mayor de vara, topiles y topiles de campana son de la misma época, aunque presenten una denominación distinta¹⁷³ (ver cuadro 26).

De tal forma, el gobernador de la Autoridad menor puede ser entendido como la ritualización del estatus de Macuixóchitl como un pueblo cabecera y, por su historia, igualmente como la de la existencia de un linaje noble que gobernó largo tiempo. Éste es la continuidad transformada del prestigio de los antiguos linajes prehispánicos en la de los caciques virreinales y, posteriormente, trasladado a las repúblicas de indios. Asimismo, la elección de dos alcaldes puede ser interpretado como un indicador de las disputas por la representatividad entre facciones internas. Hay que recordar que, según Michel Oudijk (2000, 227-234), antes de la Conquista hubo una división al interior de la nobleza de Macuixóchitl formándose dos bandos que apoyaban uno a Cuilapam y otro a Zaachila, escisión que se encontraba muy presente durante la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, existe una división mayor que reproduce este mismo principio y la cual se articula con el hecho de que hoy en día el pueblo sigue segmentado en dos grandes secciones administrativas. La Autoridad menor se divide para todas las procesiones del ciclo ritual

¹⁷² Ver la legislación de 1618 del rey Felipe III en la Digresión histórica. La Oaxaca colonial: Gobierno, religión y las capillas musicales.

¹⁷³ Los datos históricos con los que cuento son sesgados en tanto, regularmente, sólo se registraban los cargos más importantes dentro de la jerarquía civil, mientras que los religiosos tenían el propio en libros de cofradías y hermandades. Además, hay que decir que los he retomado de lo que la vasta historiografía de la región permite, quedando pendiente una consulta directa de las fuentes primarias.

anual en dos grandes grupos, encabezados por el gobernador y el fiscal, respectivamente (ver figura 58).

Cabildo (1713)	Autoridad menor	Agencia municipal (2018)
Gobernador	Gobernador	Agente municipal (suplente)
Alcalde 1º	Alcalde 1º	Alcalde
Alcalde 2º	Alcalde 2º	Alcalde (suplente)
-	Juez 1º	Juez 1º
-	Juez 2º	Juez 2º
-	Regidor mayor	-
Regidor 1º	Regidor 1º	-
Regidor 2º	Regidor 2º	-
Regidor 3º	Regidor 3º	-
Regidor 4º	Regidor 4º	-
Regidor 5º	Regidor 5º	-
Regidor 6º	Regidor 6º	-
Fiscal	Fiscal	Fiscal
Alguacil Mayor 1º	Mayor de vara	Mayor de vara 1º
Alguacil Mayor 2º	-	Mayor de vara 2º
Alguacil Mayor 3º	-	-
Alguacil Mayor 4º	-	-
Alguacil Mayor 5º	-	-
Alguacil Mayor 6º	-	-
Alguacil de comunidad	-	-
-	Topil de vara 1º	Topil 1º
-	Topil de vara 2º	Topil 2º
-	Topil de vara 3º	Topil 3º
-	Topil de vara 4º	Topil 4º
Juez de sementeras	-	-
Escribano	Escribano	Secretario
Mayordomo del Rey	Mayordomo de Cristo Rey	-
-	Mayordomo Cruz 1º	-
-	Mayordomo Cruz 2º	-
Mayordomo de estancia	-	-
Alguacil santa iglesia	Topil de campana 1º	-
Alguacil menor santa iglesia	Topil de campana 2º	-
-	-	Tesorero
-	-	Mozo de aseo

Cuadro 26. Comparativo de oficiales de república (1713), Autoridad menor y agencia municipal actual de Macuilxóchitl

A su vez, los topiles se organizan en dos conjuntos que tienen bajo su responsabilidad cada una de las secciones del pueblo para informar y/o hacer diligencias¹⁷⁴. El hecho de que cada grupo esté presidido por la autoridad máxima de la esfera civil y religiosa, tanto colonial como contemporánea, apunta hacia la importancia del sistema de cargos en la reproducción de los símbolos de poder. Lo anterior revela una suerte de doble escenificación, pues la

¹⁷⁴ Esta función es realizada de forma idéntica por los jueces 1º y 2º de la agencia municipal, siendo una reiteración de la división administrativa que, tal vez, se relacione con la escisión de la nobleza en el siglo XVI.

Autoridad menor es la *performance* de las formas consuetudinarias cívico-religiosas y éstas, a su vez, son una ritualización de las relaciones sociales y su sistema de creencias.

Durante todos los Viacrucis de Cuaresma el gobernador, el fiscal y el mayor de vara portan, cada quien, una cruz verde de madera muy ligera las cuales son un indicador jerárquico de autoridad y mando. Respectivamente, encarnan el poder político-administrativo (cabildo), el religioso-fiscalización (iglesia) y de orden-castigo (policía). Esto es reafirmado por el hecho de que son los únicos tres cargos adultos que existen en la Autoridad menor. En la actualidad, el fiscal de Macuilxóchitl es la máxima autoridad religiosa y el último servicio (con una duración de tres años) de la larga carrera del sistema de cargos por el cual una persona se convierte en 'principal' o 'caracterizado'. Sin embargo, el de agente municipal (gobernador)¹⁷⁵ es el más prestigioso y, por ende, el más alto de la jerarquía, siendo una condición necesaria para llegar al último peldaño. Por su parte, el mayor de vara es un subordinado que tiene bajo su responsabilidad al cuerpo policial (alguaciles/topiles), la cárcel y las llaves del panteón, aunque en el pasado era mucho más valorado en tanto ponía el orden y castigaba a los malhechores¹⁷⁶. Los tres reiteran los valores en los cuales gravita la importancia y legitimación de todo el sistema de cargos: la jerarquía, el orden y la disciplina.

Las funciones del gobernador consistían en impartir justicia, hacer valer las ordenanzas y presidir el cabildo, mientras que el alcalde cubría las tareas judiciales: apresar y juzgar a los delincuentes. Seguía en orden de importancia el regidor (o *tequitlato*), quien desempeñaba las labores administrativas, como llevar el control del mercado, la limpieza del pueblo, el ornato en las celebraciones, vigilar el trabajo de los maceguals y hacer cumplir los reglamentos sobre el comercio [...] Los alguaciles eran los funcionarios que se encontraban por debajo de los regidores y sus responsabilidades consistían en cuidar la cárcel y acatar las órdenes judiciales que dictaba el alcalde. También había alguaciles de mesón y de la doctrina y seguramente se ocupaban de velar el orden tanto en el mesón como en el templo. El cargo de mayordomo radicaba en cuidar las propiedades de la comunidad: tierras comunales, rebaños de ovejas, monte, etc.; los escribanos de república redactaban los documentos elaborados en el cabildo y autenticaban los acuerdos a los que éste llegaba. (S. Gómez 2014, 197)

¹⁷⁵ El cargo de agente municipal es la sustitución del gobernador ya que en 1938 Macuilxóchitl dejó de ser municipio y se incorporó como agencia al de San Jerónimo Tlacoahuaya desapareciendo dicho cargo.

¹⁷⁶ En un trabajo anterior hago un breve análisis de las funciones del cabildo colonial, ver sección *Revisitando los cargos* en *Sobre el homo religiosus y la música. El Apostolado de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca* (Flores 2016, 126-135).

En *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Marcello Carmagnani (1988) propone que los sistemas de cargos político religiosos son los mecanismo de representación de la organización social india la cual, en última instancia, apela a la reproducción de la etnicidad lo cual se evidencia en su relación con los territorios y, al mismo tiempo, con las divinidades.

Decíamos que el principio regulador de la organización social y política es la jerarquización; o sea, una ordenación de tipo vertical según la cual los diferentes componentes e instancias presentes en el territorio indio encuentran su mecanismo de representación en el sistema político-territorial de los cargos, es decir, un sistema eminentemente jerarquizado, basado en una clara distinción entre cargos mayores –territoriales– y cargos menores –locales. (Carmagnani 1988, 190)

*

*

*

En la intrincada disputa por el símbolo de poder, durante la Colonia el número de oficiales que podía elegir cada república de indios era un indicador de su prestigio. En el siglo XVI Macuilxóchitl compitió con Teitipac por la reputación de la que gozaba antes de la Conquista, aunque también con Tlacoahuaya ante la fundación de la nueva doctrina de la cual quedó sujeta. Posteriormente, se inmiscuyó en conflictos de sus sujetos San Juan Guelavía y San Francisco Lachigoló confrontándose, por esto, indirectamente con ambas cabeceras, al tiempo que entró en litigios por tierras con Santiago Ixtaltepec, otro de sus sujetos. Al final de la Colonia, este último terminó por cuestionar su autoridad, mientras que los otros dos mantuvieron la distancia en cuanto a apoyo legal se refiere, pues se habían convertido en pueblos más grandes y autónomos. Del mismo modo, sostuvo una competencia directa con sus vecinos Tlacoahuaya y Teotitlán del Valle, ambos fueron tanto cabeceras en lo administrativo como de doctrina, distinción que jamás obtuvo Macuilxóchitl, pues siempre ha dependido eclesialmente de las parroquias del Valle de Tlacolula. Sin embargo, tuvo un aliado en Teitipac con el cual se enfrentó a Tlacoahuaya, éste ha sido reconocido desde entonces por su política expansionista y agresiva en la región. El brazo oriental del Valle es un caso de los muchos en donde la búsqueda por el prestigio se evidenció en la competencia entre pueblos por la tenencia de la tierra, la relación entre sujetos y cabeceras, los problemas con hacendados españoles, los vínculos con religiosos y autoridades hispánicas pero, ante todo, mediante la suntuosidad festiva. De tal forma que, por estos conflictos interétnicos, era importante para el pueblo mantener un alto número de alcaldes y regidores mostrándose, al

menos de manera simbólica, como una república de indios fuerte, con autoridad y siempre apelando a su pasado glorioso. Este hecho, producto de las relaciones políticas y religiosas coloniales, se encuentra reproducido en los cargos de la Autoridad menor mediante una homología músico-ritual que opera como una calca, casi idéntica, de la experiencia histórica de la que se nutre.

Por todo lo expuesto hasta aquí, es posible proponer que la elección, nombramiento, *performance* y cantos de la Autoridad menor son una forma de condensar parte de la historia de Macuilxóchitl, la cual, además de ser mantenida en una memoria teatralizada, legitima al sistema de valores y creencias del cual también hace parte. Esta interpretación, sin embargo, no agota las posibilidades simbólicas del ritual ya que la fiesta de la Santa Cruz esconde otros significados que vinculan a la Autoridad menor con un pasado mesoamericano más remoto, tema abordado en el siguiente capítulo.

SUBLIMACIÓN DE LOS SISTEMAS DE CARGOS

Como se acaba de mostrar, la Autoridad menor de Macuilxóchitl condensa de manera ritualizada varios elementos vinculados con la historia de los cabildos de indios coloniales y de la organización ceremonial del Valle de Oaxaca. En su práctica hay una decantación de los procesos de sublimación de la politicidad de toda la región, tal vez, extensible a parte considerable de la realidad indígena. En ella convergen los discursos míticos mesoamericanos e hispánico coloniales los cuales crean una mezcla que puede ser propuesta como una sublimación o estetización de los símbolos de poder, en tanto realidad compartida. Es decir, para todos los pueblos del Valle fue central el papel de los oficiales de república, quedando esta importancia plasmada en el ritual aunque de manera diferenciada. Esto quizá se deba a la historia particular de cada comunidad, pero también a un fenómeno natural de la lengua, el modo de simbolización por antonomasia de lo humano, y el habla, la concreción comunicativa de la primera. Esto apunta a que la oralidad fue dominante en este largo proceso de estetización de las relaciones sociales, lo que hace que todos sus elementos se comporten como un sistema de variantes. En tanto parte del mismo proceso, puede pensarse que los cantos, los gestos y los discursos míticos de los alabanceros se comporten de la misma forma. Como se ha ido plasmando a lo largo de este trabajo, cada variante músico-ritual es

mostrada en su unidad y diferencia intentado explicar la realidad sistémica de la totalidad festiva del Valle. En este rubro me centraré en la ritualización de las relaciones políticas coloniales, que ya se analizaron en el caso de la Autoridad menor, siendo este el punto de comparación, metodológicamente, de otras expresiones festivas. Así, se utilizará el concepto de mitema, originalmente ideado por Levi-Strauss, como herramienta de análisis, noción que fue explicada y definida en la introducción del presente escrito.

PRIMER MITEMA: NOMBRAMIENTO Y ESTRUCTURA DEL CABILDO

El nombramiento de las autoridades actuales en el Valle es un hecho de nodal importancia pues desde los cargos más bajos, como los topiles, hasta los más altos, como el presidente, alcalde o fiscal, se trata de la renovación del compromiso entre los individuos y su sociedad. Como se ha reiterado, el sistema de cargos es la vía por la cual se adquiere ciudadanía, pero también por la cual se legitima tanto el ceremonial como el gobierno propio de las comunidades. El nombramiento de la esfera civil y de la religiosa es un hecho determinante desde la Colonia, de tal forma que este principio quedó sublimado de varias maneras en el ritual. Se trata de un principio de estetización de la política, es decir, la reproducción de la rutinización de lo sagrado en la fiesta.

A través de mi trabajo etnográfico, pude identificar tres tipos diferentes de este principio, los cuales son una cita a la estructura del cabildo con sus respectivas ceremonias de nombramiento; la sublimaciones modo *alabanceros*, *sistema de mayordomías* o *autoridades religiosas y cofradías*.

El primero lo conforman dos variantes de alabanceros especiales en tanto se integran por un grupo de niños o jóvenes quienes son nombrados como un cabildo ritual sustituto, los cuales son, al mismo tiempo, cargos de iniciación dentro del sistema y de los rezanderos. Me refiero a la Autoridad menor de Macuilxóchitl y a los Apóstoles de Santa Cruz Xoxocotlán¹⁷⁷, ambos cumplen con la principal tarea de entonar cantos religiosos y ser un cabildo en inversión de papeles durante la Semana Santa. Esta combinación de alabanceros-cabildo

¹⁷⁷ Cada uno de ellos son el tema principal de los dos trabajos de titulación que he realizado, por tal motivo no se abunda en el caso de los Apóstoles (ver Flores 2016).

únicamente la he visto en estas dos comunidades y parece que son las únicas en su especie en todo el Valle.

El segundo grupo, sistema de mayordomías o autoridades religiosas, lo pude identificar en variantes del pasado y actuales en las comunidades de Xoxocotlán, Cuilapam, Tlalixtac, San Antonio de la Cal y San Juan Bautista Guelache. En las primeras dos el sistema de mayordomías del pasado se organizaba por un grupo de mayordomos, nombrados como cabildo, quienes cumplían con el gasto de las imágenes. Según me relataron, en ambos pueblos, que se encuentran a 5 km de distancia el uno del otro, había una ceremonia de entrega de dichos cargos en enero, durante las festividades de la Epifanía y del Dulce Nombre de Jesús, respectivamente, donde se pesaba la cera usada para las mayordomías frente a las autoridades¹⁷⁸. Todos los mayordomos cumplían un estricto ceremonial a lo largo del año que era equivalente al servicio municipal, este sistema operó hasta alrededor de la década de los ochenta para Cuilapam y los cuarenta en Xoxocotlán, cuando se sustituyeron por las hermandades actuales (ver cuadro 27).

CARGO – MAYORDOMO	
Cuilapam¹⁷⁹	Xoxocotlán (Flores 2016, 54)
Alcalde 1º – Corpus	Gobernador – Triunfo de la Santa Cruz
Alcalde 2º – Corpus (octava)	Alcalde 1º – Santa Elena de la Cruz
Regidor 1º – Rosario	Alcalde 2º – Virgen de Guadalupe
Regidor 2º – Rosario	Regidor 1º – Virgen Candelaria o Virgen Soledad
Regidor 3º – Exaltación de la Cruz	Regidor 2º – Virgen del Rosario
Regidor 4º – Santa Cruz	Regidor 3º – Santísima Trinidad
Mayor 1º – Juquila	Regidor 4º – Virgen de los Dolores
Mayor 2º – Juquila	Regidor 5º – Virgen Soledad o Virgen Candelaria
Mayordomito – Virgen Soledad	Fiscal 1º – Transfiguración o Santo Entierro
Mayordomito – San José	Fiscal 2º – Santo Entierro o Transfiguración
	Mayor 1º – Nuestra Señora Carmen
	Mayor 2º – San Sebastián

Cuadro 27. Cuadro de mayordomos y cabildo ritual de Cuilapam y Xoxocotlán

Una estructura muy similar se encuentra contenida en los cargos religiosos actuales de San Antonio de la Cal, esta jerarquía es una ritualización o calca de los oficiales de república quienes, igualmente, tienen que costear el ceremonial de su imagen respectiva (ver cuadro

¹⁷⁸ Para un relato completo consultar *Los doce Mayordomos, la feria de cera y la Epifanía del Señor* (Flores 2016, 141-142).

¹⁷⁹ Zárate Ruiz, Libardo, 2018, Julio 14, Cuilapam de Guerrero, Oaxaca [Comunicación personal].

28). Es interesante notar que en esta variante existe el fiscal de la población con las funciones del cargo colonial, y una ritualización de éste en los dos de la iglesia. Hay que recordar que para poblaciones grandes durante la Colonia se nombraban dos fiscales por comunidad.

Cargo	Santo o imagen	Fecha de liturgia
Fiscal de la población	Corpus Christi	11 de junio
Alcalde de la iglesia	San Antonio de bulto	Domingo de pascua
Regidor de la iglesia	Cristo San Salvador	6 de agosto
Fiscal de la iglesia	Virgen del Rosario de bulto	Primer domingo de octubre
Alcalde 2º	San Antonio Abad	17 de enero
Regidor 2º	Dulce nombre de Jesus	2 de enero
Fiscal 2º	Virgen del Rosario del lienzo	2º domingo de octubre
Señor	San Antonio de Padua	13 de junio
Mayor de la iglesia	Santisima Trinidad	7 de junio
Mayor 2º	San Lucas	18 de octubre
Topil de la iglesia	Virgen de la soledad	18 de diciembre
Mandadero	San Pedro mártir	29 de abril
Mayordomo	Virgen de Guadalupe	12 de diciembre
Mayordomo	Juquilita	8 de diciembre
Mayordomo	San Miguel	29 de diciembre

Cuadro 28. Jerarquías religiosas de San Antonio de la Cal (J. Hernández 2010, 123).

En Tlaxiactac de Cabrera hay un sistema religioso dividido en dos grandes grupos organizativos: el ‘comité de la iglesia’ con sus jerarquías provenientes de los comités introducidos durante el priismo (presidente, tesorero, vocales); y uno de mayordomías de tipo colonial o más antiguo, estructurado por: un ‘fiscal/gobernador’, seguido de la ‘corporación de mayordomos¹⁸⁰ y mayordomas’, ‘mandaderos’, ‘varones’ y la ‘Hermandad’ (alabanceros/rezanderos). En esta variante se reduce, por medio de una metonimia, todo el cabildo en la figura del fiscal quien es al mismo tiempo el gobernador de todo el sistema de mayordomías. Éste cumple la función de fiscalizar la moral y conducta de la población durante los actos religiosos, teniendo el derecho de reprenderlos con una vara o bastón de mando que carga. Este elemento representa la máxima autoridad religiosa de origen colonial siendo, en este caso y en muchos pueblos de Tlaxiactac, el último servicio dentro de la

¹⁸⁰ Ver jerarquías de mayordomos de Tlaxiactac en *Organización y gasto festivo* capítulo III.

jerarquía antigua. En Guelache pasa de manera similar dicha reducción, solamente que el mayordomo del Niño Jesús es el que lleva el cargo de gobernador dentro de las jerarquías.

Finalmente, el último tipo de sublimación lo registré en Zautla en donde la cofradía del Dulce nombre tiene un 'gobierno propio' conformado por un alcalde, un fiscal, un secretario y vocales. Aquí se conjugan las dos jerarquías principales de lo civil y del templo, siendo una cita de la articulación de gobierno novohispano y/o del típico sistema de cargos¹⁸¹. Asimismo, me comentaron en Cuilapam que en el pasado existía una cofradía del patrón Santiago Apóstol el cual tenía una estructura similar, muy probablemente se trata de los dos cargos más altos dentro de las jerarquías expuestas anteriormente. Es decir, había una cofradía con una organización interna que sus dos máximas autoridades eran los dos cargos más altos dentro del sistema de mayordomías –tal vez gobernadores–. Hoy en día existen dos mayordomos del patrón Santiago quienes gastan, uno el 25 de julio y otro el 25 de enero, probablemente se trate de la pervivencia de los dos cargos de la antigua cofradía ahora convertidos en mayordomías.

SEGUNDO MITEMA: LA VARA DE MANDO

La vara de mando es un objeto sagrado que aparece recurrentemente en las prácticas de gobernanza del Valle, condensándose en ella el símbolo de poder por antonomasia. En el análisis del rubro anterior se puede ver que se vincula con varios momentos de la restitución de las autoridades de los pueblos: la 'entrega o cambio de bastones de mando', su 'renovación y bendición' en Semana Santa y, también, con la muerte de alguna autoridad. El primero se realizaba, en el pasado, en el marco del Pedimento en Año Nuevo, mientras que el último ya no se practica, aunque hay bibliografía que lo registró. Este mitema trata de la renovación ceremonial de varas durante la Semana Mayor, momento de (re)generación y (re)establecimiento del tiempo mítico y, por tanto, del (re)establecimiento del poder.

En la variante de Macuilxóchitl, así como en la de los Apóstoles en Xoxocotlán y la huave de los *reportada*, existe un vínculo entre la entrega de varas de mando por las autoridades reales a algún personaje de la iglesia (sacristanes, sacerdote) y el

¹⁸¹ Igualmente ver responsabilidades y funcionamiento en *Organización y gasto festivo* capítulo III.

establecimiento de un cabildo sustituto en inversión ritual de papeles¹⁸². Estas varas son colocadas en el Monumento, junto al Santísimo, para su adoración durante Jueves Santo. Sin embargo, esta unidad temática se repite como variantes de otros modos en algunas comunidades del Valle e, inclusive, en pueblos indígenas de todo México (yaquis, seris, mixes, zapotecos de la Sierra Norte, coras, wirarika)¹⁸³. Se trata de la sublimación de la muerte de Cristo pero también de la puesta en escena del caos, por ausencia del principio estructurador, y el restablecimiento del orden. Este principio puede ser sublimado en la entrega de varas de poder a algún personaje de la Semana Santa, como el Centurión, Pilatos, al Santo patrón e, inclusive, simbolizándose con la delegación de las llaves de la cárcel, en ausencia de la cesión de varas.

¹⁸² Ver descripción etnográfica *La Semana Santa del cabildo sustituto* en Segunda parte; y *El Lavatorio de pies y la entrega de las tres varas de poder* (Flores 2016, 39).

¹⁸³ «La aparición de los judíos es un episodio recurrente también en otras comunidades de México y Latinoamérica, al igual que en muchos pueblos españoles, como supervivencia de las elaboradas dramatizaciones populares del pasado (Foster, 1985: 310). Ya se trate de muñecos de paja o de actores disfrazados, o bien sólo de referentes simbólicos de cualquier acto ritual, Judas y los judíos van unidos en el catolicismo popular por un inexorable destino común, que los identifica con los peores enemigos de Cristo, sus traidores y asesinos, según un proceso de atribución de culpa cuyo origen axiomático está en los textos evangélicos. El panorama etnográfico mesoamericano muestra una amplia gama de variaciones más o menos libres sobre el tema de Judas y los judíos, a los que el folklore local añade a menudo en la escena ritual también soldados romanos, ayudantes, a Barrabás (véase Foster, 1948: 211), negros y monos (véase Reifler Bricker, 1986: 84; *cfr.* Gossen, 1992: 202) y otros personajes heredados de la historia cristiana. Entre los mixes de Ayutla (Parsons, 1936: 270-271) y los zapotecas de Yalalag (Marroquín, 1989: 155) aparece un Centurión encabezando un grupo de “judíos” que hacen de carceleros de Jesucristo. En el poblado otomí de Texcatepec, la Pasión de Cristo se manifiesta como un “drama edificante” en el que aparece una verdadera horda de figurantes representado varios papeles militares. Entre ellos destacan los “Pilatos” o “Judíos” –que en Miércoles Santo arrestan y encarcelan a San Isidoro (*sic*) y el Viernes Santo se juegan a las cartas el manto de Cristo–, además de un “Judas”, “que no es más que la encarnación del Diablo” y que puede ser perseguido sólo el Sábado Santo (Galinier, 1990: 255-269). Según un modelo representativo sin duda más peculiar, en Chinautla, el Jueves Santo los mayordomos locales –quienes *de facto* poseen en la comunidad un alto poder decisonal que va mucho más allá de la esfera religiosa (Reina, 1966: 97-9)– antiguamente recibían de la autoridad municipal suprema el permiso de realizar dentro de la iglesia juegos de azar; y, a continuación, quienes asistían eran armados y tenían la obligación de turnarse en la guardia de Cristo (*ibidem*: 159-60). El Viernes, además, se llevaba un gran fantoche disfrazado de mono (*cfr.* Reifler Bricker, 1986: 94) –identificado con Judas y llamado “Mash Simon”– por todas las cantinas del poblado a beber alcohol y bailar, para luego encarcelarlo y, al día siguiente, condenarlo a la hoguera como un malhechor (Reina, 1966: 161). Esta hoguera es en todas partes el final inevitable de la gran variedad de fantoches alegóricos escenificados. Kuroda (1993: 211) sostiene que la ausencia de representaciones de Judas y su hoguera entre los mixes de Tlahui y Mitla y los zapotecas de Yalalag puede “deberse a la composición monoétnica de las comunidades” (*ibidem*), remitiéndose a la interpretación en clave conflictiva que algunos (como Bunzel, 1981 y Nash, 1967-68; 1970) dan a dichas manifestaciones rituales, considerándolas “expresión de la frustración indígena hacia los mestizos y ladinos” (*ibidem*). Sin embargo, creo que la asociación causal entre la composición étnica de la comunidad y la representación y quema de los judíos no puede sostenerse en términos generales, puesto que el conjunto simbólico representado por Judas y los judíos no aparece sólo en San Mateo como “molécula” (Vogt, 1993: 56) del ritual pascual en un ámbito altamente monoétnico.» (Rubeo 2000, 173-174).

En San Andrés Huayápam el Centurión, jefe de los judíos, era nombrado en una asamblea por el presidente quien le entregaba la vara de mando y llaves de la cárcel a las 9 de la mañana de Jueves Santo, éste tenía que regresárselas el Sábado de Gloria. Durante todo ese tiempo ostentaba el poder real de mandar a los policías a que fiscalizaran la moral y el orden del tiempo pasional, así como el derecho de multar y encarcelar (tal cual aparece en la variante huave). El día que regresaba la vara les eran aventadas naranjas agrias y piedras en el atrio a él y a sus judíos emulando la expulsión de la maldad. Esta práctica duró hasta la década de los cincuenta, hoy en día lo nombra el presidente del 'comité del templo católico', aunque no cumple ninguna de las funciones descritas del pasado¹⁸⁴.

En Tlalixtac de Cabrera el presidente municipal tiene la obligación de entregar la vara al santo patrón San Miguel, quien la porta como símbolo guerrero en tanto es un arcángel protector. A su vez, el alcalde le cede la suya al Centurión que la carga durante toda la Semana Mayor hasta Domingo de Resurrección. Una práctica muy similar sucede con Pilatos en Teotitlán del Valle, sólo que en esta variante es un niño –que todo el tiempo monta un caballo ataviado con listones y espejos– quien recibe las varas. Me comentaron que en un pasado cercano tanto los Centuriones como Pilatos eran interpretados por gente adulta, aunque en los setenta eran los fiscales quienes las cuidaban durante el Triduo pascual.

Dentro de las funciones de estos dos fiscales de vara está la de organizar las festividades de la "semana santa", es el último gasto fuerte que realizan en su vida al sufragar los gastos que implica la preparación de las festividades y los alimentos que tienen que ofrecer en la escenificación de la "ultima cena" al sacerdote y a los doce apóstoles que en el acto participan [...] Las personas que representan a los doce apóstoles son todas ellas principales del pueblo a quienes los nuevos rinden reconocimiento. [...] Por la tarde [de Jueves santo] asisten todas las autoridades municipales al templo a entregar sus respectivos bastones de mando como símbolo de sumisión y respeto a la Iglesia. Durante los tres días que los fiscales de vara cuidan los bastones de mando en el templo, las autoridades municipales no representa autoridad alguna en la comunidad, otorgan –a decir ellos– el mando y control de la comunidad a Dios todopoderoso. (Francisco 1982, 199)

En San Juan Teitipac el fiscal de la iglesia funge como jefe de los centuriones y es también quien carga las llaves de la cárcel municipal. En el marco del Sábado Santo es cuando tiene que hacer su 'gasto', ofreciendo una comida a sus soldados pues, así como en otras comunidades, éste es el último cargo dentro de las jerarquías del sistema jerárquico. Es decir

¹⁸⁴ Díaz, García Pedro y Rómulo Santiago Espinoza, 2018, Julio 8, San Andrés Huayápam, Oaxaca [Comunicación personal].

que en esta comunidad el término de las jerarquías de los cargos está ritualizado a partir de la homologación con el momento de la (re)generación del símbolo de poder. En la variante del pueblo zapoteco hablante de San Lucas Quiaviní no existe en la actualidad una entrega de varas, ni de llaves, sin embargo el caos está sublimado con la acción de dejar abierta las puertas de la cárcel, permitiendo a los presos salir sin ningún tipo de restricción, según me relataron.

En San Pablo Huixtepec las preparaciones para la Semana Santa comienzan en Domingo de Ramos, cuando los bastones son depositados en la capilla de San Antonio para salir a la procesión de ramos. En Lunes Santo el síndico le entrega una vara al Centurión quien se encarga de encarcelar a Cristo en el Aposentillo en Jueves Santo, momento cuando se cantan alabanzas en muchos pueblos del Valle, para concluir en un baile el Domingo de Resurrección.

Es la vara de mando del poder judicial en San Pablo Huixtepec portada por el ciudadano alcalde único constitucional en la cuestión de problemáticas en terrenos, costumbres y tradiciones y los deslindes. Es la vara del poder como juez de primera instancia. Solamente en actividades religiosas, cuando la autoridad se encuentra presente en la casa de festejos, los dos bastones de mando son depositados en un altar, dependiendo si es mayordomía o junta de festejos, depende de eso se escoge el orden de los bastones. Los puede retirar para ser resguardados un 'chigole'. En una fiesta religiosa se puede bailar solamente con los bastones de mando el día de la consumación de la festividad. Y ahí viene el pasaje bíblico donde Moisés le pega a una piedra 3 veces y brota el agua [...] Así le hacemos, para sacar el tepache las autoridades le pegan tres veces a la olla y destapan el cariñito.

Domingo de Ramos los bastones de mando esperan en la capilla de San Antonio a los 'cruzbinés' y mayores, miembros del ayuntamiento hacen comisiones para ir a traerlos a sus domicilios con los arcos y palmas. Lunes Santo el presidente le lleva al señor centurión todas las herramientas que necesitará para que se lleve acabo la Semana Santa como es el caballo, los soldados romanos, pacas y todo lo necesario. Partiendo con un recorrido del municipio a la casa del señor centurión, portando el síndico municipal otro bastón de mando que se le entrega al señor centurión, que significa el poder que el tiene ante el pueblo en esta semana. El Jueves Santo el alcalde prepara la cena para los doce apóstoles y lleva al centurión a la iglesia para que él encierre al señor y sale igual un recorrido de casa del alcalde hacia la iglesia. El Domingo de Pascua es el único día al año que bailan los tres bastones de mando en agradecimiento de ese servicio y consuman así la Semana Santa. (Merlín Grijalva, Jared Jesús, 2018, Marzo 7, Zimatlán de Álvarez, Oaxaca) [Comunicación personal].

En varios títulos primordiales zapotecos coloniales aparecen recurrentemente menciones y/o pinturas en las cuales el cacique prehispánico acepta la cristianización de su comunidad para recibir los privilegios de la nobleza. En algunas de ellas aparece el gobernante precortesiano dándole en la mano a un sacerdote una vara de mando, mientras que él toma

un Rosario aceptando su evangelización como representante del pueblo (v.g. Lienzo de San Juan Tabaá).

En los lienzos y títulos coloniales van apareciendo elementos como la fundación de la iglesia, que aseguraba el reconocimiento del pueblo como una entidad religiosa; el bautismo de sus autoridades que era visto a la vez como un baño ritual y como señal de aceptación de la nueva religión; los cargos del cabildo con los cuales el pueblo reconocía el nuevo mando colonial y la delimitación y reconocimiento de su territorio. Todo ellos afirmaban la nueva identidad y la existencia del pueblo en el mundo colonial. (Oudijk y Romero Frizzi 2003, 32)

Cierto es que la práctica de otorgar la vara de mando a la iglesia en Semana Santa es una tradición hispánica que se puede ver, inclusive hoy en día, en varios pueblos de la península ibérica. Sin embargo, en el contexto novohispano pudo haber adquirido una significación relacionada con la fundación de una nueva socialidad, a través de la conversión y aceptación de la cultura hispánica del siglo XVI. ¿Será posible que este momento de crisis social que vivieron los pueblos indios durante la Conquista sea el insumo histórico, ahora traducido como discurso mítico, el que se esté reactualizando en el mitema de la entrega de la vara de poder? Si esto es así, significaría que aquella experiencia de fractura de la socialidad, el más rotundo y decisivo que hayan experimentado las culturas mesoamericanas, quedó sedimentado en el ritual de la vara de mando como un símbolo de poder muy potente, pues marca una nueva era de todos los pueblos zapotecos e indígenas.

TERCER MITEMA: EL GASTO CEREMONIAL

Uno de los elementos más importantes de la cultura festiva del Valle es el ‘gasto’ o costeo del ceremonial de los santos, pues esta es la clave de la reproducción de la economía simbólica de reciprocidad en la actualidad. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se comenzó a sufragar la mayordomía de forma individual, sustituyendo a las instituciones virreinales y/o adaptándose a su época. Así, el antecedente directo de la subvención corporada del culto son las cajas de comunidad, cofradías y hermandades coloniales, ya que a través de sus recursos se mantenía el santoral. De tal suerte que este principio histórico tan importante quedó ritualizado en las funciones de los cabildos sustitos y/o reales mezclándose con la figura del mayordomo.

Por ejemplo, los ‘mandaderos’ del templo en Tlalixtac de Cabrera, que son una cita de los del cabildo, tienen la obligación de gastar el día 2 de noviembre la misa, comida y demás

elementos de ornato para la celebración de los muertos en el panteón. En esta ocasión la Hermandad cumple su papel de rezadores/alabanceros llevando en procesión y con cantos al mártir San Nicolás Tolentino de la iglesia al cementerio. Por la noche realizan un Rosario y cantan alabanzas toda la velada frente a la imagen. Los mismos mandaderos tienen que gastar en Domingo de Ramos, cuando se reactualiza la mítica entrada de Jesús a Jerusalén en burro para comenzar su Pasión.

Justo ese mismo día en Ayoquezco de Aldama¹⁸⁵ comienzan las ‘regidurías’, que adquieren ese nombre por su símil con las mayordomías y su relación con los regidores. Toda la Semana Santa el síndico o los regidores civiles tienen que dar de comer a los cabildos anteriores y al actual en sus casas o enviándoles sus platos de alimentos hasta los domicilios. Esta celebración funciona igualmente con sistema de Guelaguetza, distribuyéndose las responsabilidades por año, a lo largo de los tres que dura el periodo de servicio de dichas autoridades. Es decir, el síndico gasta el primer año, los dos regidores el siguiente y los dos restantes el último. Por su parte, siguiendo el mismo principio, el mayordomo del Dulce Nombre tiene que gastar en una comida y la elaboración de palmas durante Domingo de Ramos, mientras los rezanderos entonan y ayudan a elaborar los ramos. La Labrada de Palmas en Ayoquezco es una cita de las funciones de costeo del ceremonial colonial, pues como se expuso, esta responsabilidad le atañía generalmente al cabildo¹⁸⁶. Igualmente, por homología tiene que gastar todos los Viernes de Viacrucis con una cena para todos los que participan en los rituales de Cuaresma. Justamente es la imagen del Dulce Nombre la que cargan los ‘penitentes’ quienes entonan alabanzas, junto a los rezanderos, a lo largo de las estaciones del Viacrucis.

Durante los treinta, en Mitla (Parsons 1936, 154-168) los oficiales de la iglesia se conformaban, sin contar al padre y sus cinco sacristanes, por dos topiles mayores de iglesia, seis topilillos de iglesia, un mayordomo o topil mayor de ganado, dos topilillos de ganado, dos mayordomos de cocina, seis acólitos –igualmente llamados *gu’lab*–, dos topiles de panteón y dos fiscales. El etnólogo Charles Leslie (1960, 7-8), quien hizo campo en la década de los

¹⁸⁵ Avendaño García, Malaquías Melchor y Roberto Ortega, 2018, Junio 12, Ayoquezco de Aldama, Oaxaca [Comunicación personal].

¹⁸⁶ Ver Labrada de palma en Ayoquezco de Aldama en sección Sábado y Domingo de Ramos en las descripciones etnográficas.

cincuenta, agrega que estos últimos eran cargos ocupados por personas en su último año de servicio siendo considerados ancianos de respeto, aunque sin una influencia real en el cabildo. Los mayordomos de ganado con sus topiles eran los responsables del pastoreo de los toros y vacas del santo, alrededor de treinta cabezas que se alimentaban con el zacate de las tierras del patrón San Pablo.

El mayor 1º de vara tenía que ser el mayordomo de la Virgen del Rosario al siguiente año de su servicio, lo mismo sucedía con el mayor 2º con la Virgen de la Candelaria y los jueces con la Virgen de Guadalupe y el Señor de las Misericordias. Al igual que pasaba con el mayordomo de ganado y los dos mayordomos de cocina, quienes fungían como los mayordomos del Cristo de Esquipulas, San José y la Virgen de Dolores respectivamente. Los alcaldes, además de sus responsabilidades jurídicas, tenían que supervisar las mayordomías (peso de cera, organización) y junto a los fiscales se responsabilizaban del Día de Muertos, sumándoseles la selección de los apóstoles y los santos varones de Semana Santa, igualmente pagaban la misa de San Pablo costearo las velas así como la cena de los músicos para la mayordomía. Esto muestra cómo las decantaciones contemporáneas son producto de la historia de imbricación entre ambas esferas, las cuales quedaron ritualizadas en el gasto.

El mitema del gasto puede pensarse como el principio organizativo de la fiesta que en el particular caso de la Semana Santa proviene de las obligaciones legales que tenían los oficiales de república para con ésta. Hay que recordar que durante los tres siglos virreinales, ellos eran quienes gastaban para el Monumento, el banquete de los apóstoles y otros momentos de la Semana Mayor, pero también en varias fechas del santoral, particularmente en la del santo patrón. Así, todas las subvenciones que hacen las autoridades civiles actuales pueden ser leídas como una sublimación del principio estructurador que es el gasto del santoral. Este es otro elemento que reproduce la economía simbólica de reciprocidad, la cual legitima al ceremonial como un sistema de creencias pero también, al mismo tiempo, a las autoridades, pues ellos mismos hacen parte de este mundo simbólico indisoluble.

CUARTO MITEMA: FUNCIONES DE GOBIERNO

Así como la función del gasto vinculado al mayordomo está sublimado en la ritualidad, su contraparte, la de la administración y funciones de gobierno del cabildo también se encuentra

estetizado en la fiesta. Esto está muy claramente detallado en las variantes de la Autoridad menor de Macuilxóchitl y de los Apóstoles de Xoxocotlán, las cuales se pueden consultar en las descripciones etnográficas de este trabajo. En resumen, los dos cabildos sustitutos cumplen ciertas conductas en el ritual que son la actualización de las funciones específicas de cada miembro del cabildo. Esto no es exclusivo de estas dos variantes, aunque es donde se ve más claramente pues en todos los cabildos sustitutos se pueden hacer lecturas similares de este principio.

Por ejemplo, la división de poderes entre el presidente y su 'gente' y la del alcalde y su 'cuadro' se encuentra vigente en muchos municipios en la actualidad. Esta es una disputa de poderes real que apareció tras la creación de los municipios libres, de la cual Elsie Parsons da noticias en Mitla en los treinta. En la contemporaneidad hay pueblos donde son dos esferas teóricamente independientes, aunque la presidencia es realmente la decisiva en cuanto a asuntos administrativos civiles atañen. Sin embargo, simbólicamente la alcaldía es todavía una institución que, altamente vinculada con el ceremonial, conserva ese hálito de poder del pasado.

El cabildo municipal de Mitla en la década de los treinta se encontraba dividido en dos grupos separados (Parsons 1936, 154-168): el del presidente con un secretario, tesorero, cinco regidores de los cuales uno era el síndico, sus cinco respectivos suplentes, dos mayores de vara, dos jueces de vara, seis topiles (*gi'shak* de *gi'*: piedra; *shak*: vara) y dos *gu'lab*; por otro lado estaba el de los alcaldes (*rōkel*) primero y segundo, sus sustitutos y un secretario¹⁸⁷. En las tres secciones del pueblo había un jefe, un teniente, un cabo y quince auxiliares o policías de noche, los cuales se alternaban semanalmente para patrullar. Solamente el presidente, el síndico y los dos alcaldes tenían bastones o varas de mando hechas de madera oscura y metal en el mango con un listón distintivo, mientras que los mayores, jueces y topiles portaban unas más pequeñas de madera clara con una correa de piel.

¹⁸⁷ En la misma época el cabildo de San Miguel del Valle se componía por un presidente, dos suplentes, un alcalde, dos regidores, un mayor, tres topiles y cinco policías; en Santo Domingo Albarradas por un presidente, un secretario, dos regidores, dos suplentes, un mayor de vara, cuatro topiles y diez policías; en Tehuantepec un presidente, su sustituto, secretarios, un alcalde, cuatro regidores, doce policías armados, policías *tecalotes* para los barrios y un juez federal.

Los cargos principales del cabildo se elegían en una junta el primer domingo de diciembre y, posterior al 1 de enero, el presidente asignaba a las demás jerarquías civiles (secretario, tesorero y policías) y religiosas (fiscal y sacristanes) para que finalmente los demás puestos se renovaran el jueves antes del primer Rosario de octubre. Alguna decisión importante se tomaba en conjunto a través de una junta, la cual era convocada con un tambor por los topiles, en ella sólo los ancianos y adultos que habían ocupado un cargo tenían voz descartando a las mujeres y jóvenes.

Esta división se encontraba vigente en los cincuenta, en los setenta (Francisco 1982) y hasta la actualidad en Teotitlán del Valle, siendo el alcalde el último cargo dentro de la jerarquía civil –el fiscal es el más alto grado aunque no todos lo llega a ocupar–. Si se atienden las jerarquías de la estructura del cabildo (primer mitema), puede decirse que esta pugna histórica se evidencia en la expulsión del terreno del ritual al presidente constitucional pues en ninguno de ellos aparece. En cambio, a la usanza de las repúblicas de indios, el alcalde es la máxima figura de todos ellos a excepción de la Autoridad menor y Apóstoles que es la figura del gobernador quien los encabeza. Esto se explica pues en ambos pueblos existía un gobernador colonial que se encontraba por encima de los alcaldes¹⁸⁸. El presidente municipal sustituyó al gobernador colonial a lo largo del siglo liberal y, finalmente, con la creación de los municipios libres desapareció.

Así como esta variante sobre las funciones, se podría analizar caso por caso mostrando que existe una sublimación de la totalidad de las responsabilidades administrativas, judiciales y ejecutivas de la ley en aquellos cabildos rituales. Como se mostró anteriormente, puede tratarse de disputas por la tierra entre pueblos vecinos, el prestigio dentro del sistema cabecera–sujetos el cual, hoy día, sigue metamorfoseado en la relación municipio–agencia, los problemas entre facciones al interior del pueblo, la jerarquía civil y religiosa o la prelación de los santos, por mencionar algunos.

¹⁸⁸ Ver cuadro 26. Comparativo de oficiales de república (1713), Autoridad menor y agencia municipal actual de Macuilxóchitl.

CABILDO 1691	CABILDO 1742	CABILDO 1801	CARGO - MAYORDOMO	CARGO - APÓSTOL
-		Gobernador	Gobernador – Santa Cruz	Gobernador – San Pedro
Alcalde 1º	Alcalde 1º	Alcalde	Alcalde 1º – Santa Elena Cruz	Alcalde – San Andrés
Alcalde 2º	Alcalde 2º	-	Alcalde 2º – Virgen Guadalupe	-
Regidor 1º	Regidor mayor 1º	Regidor mayor	Regidor 1º – Virgen Candelaria	Regidor 1º – Santiago
Regidor 2º	Regidor Mayor 2º	Regidor 2º	Regidor 2º – Virgen del	Regidor 2º – San Juan
Regidor 3º	Regidor 1º	Regidor 3º	Regidor 3º – Santísima	Regidor 3º – San Felipe
Regidor 4º	Regidor 2º	Regidor 4º	Regidor 4º – Virgen Dolores	Regidor 4º – San Bartolomé
Regidor 5º	Regidor 3º	-	Regidor 5º – Virgen Soledad	-
Fiscal		Fiscal 1º	Fiscal 1º – Transfiguración	Fiscal 1º – San Mateo
-		Fiscal 2º	Fiscal 2º – Santo Entierro	Fiscal 2º – Santo Tomás
Alguacil Mayor 1º	Mayor 1º	Alguacil mayor	Mayor 1º – Señora Carmen	Mayor 1º – Santiago menor
Alguacil Mayor 2º	Mayor 2º	-	Mayor 2º – San Sebastián	Mayor 2º – San Judas
-		-		Mayor 3º – San Simón
-		-		Mayor 4º – San Matías
Escribano	Escribano	Escribano		-
-	4 Topiles	7 Topiles		-

Cuadro 29. Cabildos de 1681, 1780, 1810, cuadro de Mayordomos (circa.1940) y de Apóstoles (actual) de Santa Cruz Xoxocotlán.

El más claro ejemplo de la ritualización de las funciones son la distribución de las jerarquías en las procesiones, las cuales se pueden ver claramente en los Viacrucis de Cuaresma de Teotitlán del Valle, San Lucas Quiaviní, y Tlalixtac de Cabrera¹⁸⁹. Este principio se repite en muchas comunidades indígenas oaxaqueñas de la Sierra, Mixteca e Istmo (Münch 1983), por mencionar algunas:

En la noche principia el novenario general de rosario ante la imagen pequeña de San Juan, a la que se lleva en procesión dentro de la iglesia y en el atrio. Marchan en la procesión, en el orden en que se mencionan, el chirimitero y el tambor que, al igual que el clarín, aunque pueden entrar a la iglesia, sólo tocan fuera de ella; y el clarín también sobre ella; los que disparan cohetes; los músicos de la banda; el sacristán con la “cruz magna” y los acólitos; los cargadores de la imagen del santo –varones devotos– y los portadores del palio, que hasta 1923 fueron los regidores; el portador de un petate para depositar al santo sobre sus andas; el sacristán con el incensario; los rezadores, el fiscal entre ellos, y por último los devotos comunes, separados según el sexo, portando velas usadas que distribuyeron los mayordomos. (De la Fuente 2012 [1977], 311-312)

* * *

Si se analizaran los discursos religiosos del catolicismo que nutren al mundo mitológico de los alabanceros, se revelaría que se tratan de los impuestos por la administración hispánica,

¹⁸⁹ Ver Descripciones etnográficas del ciclo pasional.

donde los elementos de la liturgia fueron los cánones que se reprodujeron. Así, la sistematicidad que presenta el ciclo anual está dado por el santoral canónico, lo mismo que las fórmulas de los rezos, los textos de las alabanzas e, inclusive, parte de las variantes melódicas. De este modo se puede explicar que los repertorios, rezos y parte de la ritualidad asociada a los alabanceros estén contenidos en manuales para hacer novenas, triduos, oraciones, alabanzas, trisagios, villancicos, procesionales y otros textos impresos desde la licencia eclesiástica¹⁹⁰. Lo mismo se puede decir de la gestualidad ritual católica (v.g. Rosarios de Aurora, jerarquías internas, ritos funerarios, etc.) que se encuentra, en buena parte, en los preceptos y reglamentos de las cofradías en la Nueva España, conocidos como patentes o sumarios de indulgencias¹⁹¹. Este trabajo muestra sólo un poco de esto, siendo lo más situado posible que permite la historiografía de la región, para intentar observar de cerca cómo toda esta ritualidad tomó carta de naturalización en el Valle de Oaxaca.

Si bien la Corona y sus censores –la vecina Santa Inquisición– procuraban hacerse presentes, en la práctica su ámbito de acción estaba limitado a cierto estrato social y, sobre todo, a una población determinada. Muchas de las culturas indígenas no perdieron su orden metafísico y cuando se les repartieron las novenas éstas florecieron incorporadas a aquella otra vida conceptualizada desde la perspectiva del mestizaje, donde Guadalupe-Tonantzín es claro ejemplo de ello. (Coronel en (Cano 2017, 13)

El trabajo de comparación con los discursos religiosos católicos es un poco de lo que realicé en otra investigación de corte etnográfico, sin embargo, el tema que ahora preocupa para esta disertación es cómo se incorporaron en uno indígena zapoteco que lo resignificó con elementos coloniales y mesoamericanos.

TIPOS ALABANCEROS Y LA CAPILLA DE MÚSICOS

Como se intenta mostrar en otro trabajo (Flores 2020), los alabanceros son de algún modo herederos de las capillas de cantores coloniales y de la capilla de vientos posterior. La división actual que aparece entre el ‘cantor’, quien entona oraciones y/o cantos en latín, y los alabanceros es producto de la escisión, en algún punto de la segunda mitad del siglo XX, de

¹⁹⁰ Una compilación y estudio de novenas impresas en la Ciudad de México puede consultarse en *Con licencia eclesiástica. El impreso religioso mexicano de los siglos XIX y XX* (Cano 2017, 13).

¹⁹¹ Ver una bibliografía extensa de las cofradías en *Las cofradías en México, pasado y presente. Descripción bibliográfica* (Serrano y Jarillo 2017). Lo mismo en *Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y en la muerte* (Bazarte y García 1992).

una misma figura del pasado. De tal forma que si partimos de esta premisa es posible hacer ciertas conexiones entre las funciones de las capillas de los pueblos con los alabanceros actuales, las cuales se encuentran sublimadas en su propia práctica. Según mi etnografía se pueden identificar varios tipos o clases de alabanceros en todo el Valle, los modos: **rezanderos**, **apóstoles**, en **cabildo**, en **hermandad**, como **penitentes** y, se podría agregar, **cantores**.

El tipo rezanderos representa el modo dominante de estos tipos ideales y son los que se ocupa ampliamente este trabajo de describir. Son aquellos que atienden el ciclo anual, pero sobre todo el de difuntos, teniendo la tarea de hacer los rezos del Rosario y/o Viacrucis entonando alabanzas y oraciones cantadas. En su práctica no se podría hablar de una sublimación de las funciones o atribuciones de la capilla, sino de ciertos elementos heredados de ella, los cuales han sido abordados a lo largo de este trabajo. Quizá la única podría ser la de la jerarquía interna en donde siempre hay un ‘encabezado’ quien ordena y/o dirige el rezo y el canto y, a veces, un ‘dictador’ el cual cumple la función de decir los versos del repertorio, conocidos como ‘trovos’, en voz alta para que sean cantados. Estas dos funciones recuerdan las del maestro de capilla quien organizaba y ordenaba a su capilla de cantores existiendo una jerarquía explícitamente establecida por las leyes novohispanas.

El modo apóstoles es aquella forma que aparece exclusivamente en la Semana Santa donde se combina su práctica, el canto y rezo, con la de escenificar a los doce discípulos de Cristo. De esto hay varios ejemplos, el de San Lucas Quiavini es uno que lo muestra bien, ya que nombran un encabezado que ocupa, idealmente, el papel de San Pedro. Tienen que participar en la Última Cena la cual tiene lugar en la sacristía del templo y en el Lavatorio de los Pies. Es destacable que en esta variante sus atavíos no son como los demás del Valle que, generalmente, se visten con túnicas y capas de distintos colores con un ceñidor en la cintura. En Quiavini portan un paliacate por encima del hombro izquierdo atado por debajo de la axila derecha, además de que usan coronas de flores de cempasúchil e intentan ir vestidos con camisas blancas (ver foto 31). Esto es importante pues me comentaron que en el pasado se utilizaban otros tipos de vestimentas para los apóstoles en varias comunidades. Por ejemplo, en Xoxocotlán se vestían con pantalón y camisa de manta conociéndoseles como los ‘sabanudos’ pues se hacían un tipo de amarre especial por la cintura, según me han relatado.

Es decir, el atavío dominante contemporáneo parece ser una introducción que se dio probablemente en la segunda década del siglo XX. Los apóstoles de Quiavini tienen que rezar un Rosario frente a Jesús Nazareno y la Virgen de la Soledad entonando alabanzas antes y después de la Última Cena.

La figura de los apóstoles/rezanderos aparece con distintas variantes en San Juan Teitipac, Teotitlán del Valle, Nazareno y Xoxocotlán, según mi etnografía. En estas dos últimas deben de ser jóvenes pues al mismo tiempo funcionan como iniciación dentro de las jerarquías religiosas y de la práctica de los rezanderos. En la variante de Xoxocotlán quien enseña tanto la gestualidad como el canto es el maestro de capilla, siendo la sublimación más clara que hay de toda la práctica de los rezanderos de la capilla de cantores colonial¹⁹². En Jueves Santo tiene la obligación de cantar el *Miserere* o salmo 51 en latín, como era parte de los oficios divinos de los cantores.

El **Maestro de Capilla** es un cargo muy cercano al Apostolado ya que está obligado a organizarlo para las celebraciones de Fieles Difuntos y los Rosarios de Aurora. En dichas festividades, en Cuaresma, Semana Santa y el día del Tránsito de María tiene que organizar a los Rezadores que van a participar, e inclusive la obligación de suplirlos en caso de ausencia o falta. [...] El Maestro de Capilla en conjunto con los Señores son los encargados de llevar acabo los Rosarios de Aurora. Estos rituales, que tienen lugar todos los domingos de octubre, actualizan el poder mítico del Rosario para interceder por las ánimas del Purgatorio a través de la Virgen. Son los preparativos rituales que van anunciando la llegada de los Fieles Difuntos. Durante éstos el Maestro Rezador entona el Rosario a partir de fórmulas melódicas que se agregan a los textos de dicho rezo. Los Señores, por su parte, entonan entre cada Misterio del Rosario una cuarteta de la alabanza «Misterios Gloriosos» y en el Ofrecimiento y para entrar al templo pueden entonar varias alabanzas distintas. (Flores 2016, 30; 49)

En los años treinta Elsie Parsons (1936, 266-278) describe escenas muy similares en Mitla, por la mañana de Jueves Santo salía la procesión del Señor Nazareno custodiada en las esquinas de las andas por los soldados y el Centurión por detrás. Se realizaba la Última Cena en una mesa con mantel blanco donde se le repartía a los doce apóstoles trece platillos distintos los cuales pasaban, envueltos en tortillas, a sus esposas o hijos para llevarlos a casa

¹⁹² Una vez más, la variante huave de San Mateo del Mar es reveladora, en tanto el maestro de capilla junto con sus cantores cumplen muchas funciones que le ataían a la capilla de músicos colonial. Igual que en Xoxocotlán, el cargo es vitalicio, es el segundo al mando dentro de las jerarquías tradicionales (después del alcalde y antes del presidente municipal), hace los pedimentos acuáticos del temporal, es la autoridad máxima del templo, carga su bastón de mando junto con el fiscal y, anteriormente, podía bautizar, casar y officiar misa, además de llevar el control de defunciones y nacimientos (R. Campos 2016, 82; 105-106; 112; 129; 309).

mientras la banda y cantor tocaban¹⁹³: 1. Garbanzos con coles; 2. Nopalitos; 3. Nopalitos en pipián; 4. Frijol blanco en chichilo; 5. Chícharos verdes; 6. Lentejas; 7. Frijoles negros; 8. Lechuga; 9. Chilacayota; 10. Ejotes; 11. Bocado de garbanzo; 12. Escabeche; 13. Chilaca de frijoles. Posterior a esto salía de nuevo la procesión para llevar a la cárcel al Nazareno que se ubicaba en una de las capillas pozas del atrio creando los barrotes de caña bajo el resguardo del Centurión el jefe de los Judíos tocándose la matraca al mismo tiempo. A la par de esta comida ritual se servía otro banquete a los músicos, sacristanes, oficiales, invitados, mayordomo de cocina, topiles mayores y topillos de iglesia en el curato. Alrededor de las cuatro de la tarde tenía lugar el Lavatorio de Pies por el sacerdote «seguido por un largo servicio de música por parte de la banda con **responsos** –un **doloroso aullido**– de los Apóstoles, hombres elegidos por los alcaldes porque conocen *la doctrina*, no porque puedan cantar»¹⁹⁴ (Parsons 1936, 271). Había otro Oficio de Tinieblas donde los fiscales daban chocolate de atole tanto a los músicos, al ayuntamiento como al pueblo en general y, a las cuatro de la mañana, salía la procesión del Señor por todo el pueblo. Me parece que Parsons escuchó estos cantos como aullidos pues su escucha estaba condicionada a un tipo de estética musical "occidental", juzgando a los alabanceros como hilarantes. Cabe destacar que en Xoxocotlán un padre prohibió de 1950-1970 a los apóstoles/rezanderos pues argüía que «no cantaban, sino que aullaban como perros» (Flores 2016, 154-155).

El tipo de rezanderos en cabildo es una sublimación de las formas de gobernanza coloniales y actuales, se dan exclusivamente en la variante de la Autoridad menor y Apóstoles de Xoxocotlán. Esta sublimación es llevada al plano de lo sonoro en el caso de los Apóstoles, quienes en su canto ordenan ciertos elementos estrictamente musicales (*v.g.* altura, intensidad, voces, canto responsorial, repeticiones de estribillos, etc.) respecto de la jerarquía civil comunidad (ver *Los Cargos* en Flores 2016, 108-119). Sin embargo, esto parece ser una cosa exclusiva de esta variante, pues en ninguna otra pude registrar de la misma manera y con tanta especificidad y/o claridad. No es necesario detenerse más en estas variantes, pues han sido analizadas y descritas profundamente en todo el trabajo. Hay que precisar que este es el punto central de la disertación en tanto condensan casi todas las prácticas y significados

¹⁹³ Esto es casi idéntico a cómo sucede en Teotitlán del Valle hoy en día lo mismo que en Quiavini.

¹⁹⁴ Traducción propia del texto original en inglés. Las **negritas** son mías.

de la totalidad de la estetización de la fiesta y de la figura de los alabanceros (son cabildo, apóstoles, mayordomos, rezanderos, capilla de músicos, autoridades eclesiales). Son el punto de partida para la explicación del despliegue simbólico que opera en la ritualidad de los pueblos zapotecos del Valle y de los rezanderos.

El modo en hermandad la pude identificar en dos pueblos vecinos: Tlalixtac y San Andrés Huayápam. Según me relataron, ambos grupos de rezadores pertenecían en un pasado cercano a una cofradía u hermandad, siendo una corporación al interior de ésta la cual se especializaba en hacer los cantos y rezos. Es decir, cada institución pía tenía su propio grupo de alabanceros a los que se les designaba como hermandad, siendo una cita dentro de ella misma en su interior. Esto recuerda al trabajo de la capilla colonial que en los pueblos establecía un compromiso para la liturgia pero con las cofradías tenía que ser contratado por sus servicios. Había inclusive capillas ambulantes que ofrecían sus cantos a las diferentes corporaciones tanto en la ciudades como en pueblos alrededor.

Esta práctica se sigue manteniendo, por ejemplo, los rezanderos de Macuilxóchitl recuerdan que un padre los llevaba a la parroquia de Teotitlán del Valle para que hicieran sus cantos. Inclusive, en aquellos pueblos donde haya falta de alabanceros para la ocasión, pueden contratar a los de los pueblos vecinos para que realicen los rituales de difuntos y/o novenas de los santos. Parsons (1936, 145) da cuenta que un rezador de Tlacolula estaba haciendo un velorio en Mitla en los años treinta, este hecho confirma la movilidad de los especialistas rituales que, en la actualidad, sigue sucediendo de forma frecuente. El alabancero Alejandro Vásquez de Santiago Ixtaltepec me comentó que tenía una relación cercana con el rezador y huehuete Demetrio Sosa de Teotitlán del Valle, quienes intercambiaban tonos de alabanzas e inclusive se acompañaban a voces en algunos velorios y Levantadas de Cruz. La Danza de la Pluma también, conocida como La Conquista, era interpretada en Mitla para 1932 por bailadores de Santa Cruz Papalutla como una manda a San Pablo aunque recibían un pago de 25 pesos, a través de una recaudación de diez centavos por cabeza, así como hospedaje y alimentación. Lo mismo sucedió en 1930 cuando el padre invitó a los danzantes de Zaachila para bailarla durante la mayordomía de la Virgen de la Soledad (Parsons 1936, 250), el cantor Manuel Juárez enseñaba La Conquista en varios

pueblos serranos mediante un cuadernillo en donde mantenía los diálogos de la danza (Parsons 1936, 257).

En la Hermandad de Tlalixtac de Cabrera se sigue empleando parte de la terminología para las tesituras de las capillas de cantores: alto o contralto y bajo. Son de las pocas variantes armónicas, junto a la de Tlapacoyan, donde escuché canto a tres voces por terceras y quintas por debajo. Varias de estas terminologías aparecen en las categorías de los rezanderos en todo el Valle, por ejemplo a los estribillos de las alabanzas en Ayoquezco se les llama ‘responsorios’ pues su función es la de contestar tal cual opera un responsorio en los oficios divinos. Lo mismo sucede con los Apóstoles de Xoxocotlán donde hay un bajo, una melodía y una voz por encima que le llaman contralto –casi en desuso ya–.

El alabancero tipo penitente es aquel que se define por la práctica de cantar al mismo tiempo que carga una imagen en procesión. La práctica de cargar imágenes como una manda y/o promesa al santo es muy común en el Valle, sin embargo, no en todos los casos se combina con cantos. Generalmente, quien se acerca a ser penitente de una imagen lo hace por la acción de cargar al santo, no obstante, en las variantes donde es acompañado con cantos los cargadores terminan por aprender las alabanzas. Frecuentemente, sucede que de esta práctica salten a ser rezadores de alguna imagen y/o de difuntos. Por ejemplo, en Macuixóchitl existen los ‘varones’ quienes son un tipo de rezanderos penitentes que cargan todos los Viacrucis la imagen de Jesús Nazareno alternando respensorialmente con la Autoridad menor y alabanceros del pueblo. Lo mismo sucede en Ayoquezco donde los penitentes cargan la imagen del Dulce Nombre para los mismos rituales de Cuaresma. Hay que agregar que este tipo de alabancero no es especialista ni en el rezo, ni en los cantos, en tanto solamente aprende los necesarios para cargar la imagen de la que es devoto. En Santa Ana Tlapacoyan existen un tipo de penitentes que les llaman los ‘pasos’ y las ‘madres’, haciendo referencia a los pasos que dan las imágenes a través de ellos, pues las cargan, en su trayecto y por que son las madrinas de la Virgen. En esta variante son quienes cumplen la función respensorial de los cantos que van haciendo los rezanderos durante los Viacrucis del ciclo de pasión.

Finalmente, podríamos agregar a los cantores en este rubro, todo parece indicar se trata de la pervivencia de la capilla de músicos colonial, la cual se tuvo que adaptar a la

dotación de banda durante el siglo XIX. Solamente pude ver cantores en Macuilxóchitl, Teotitlán del Valle y San Miguel Tilquiapam, en donde entonan en latín alternando con la banda o solos, parte de lo que en el pasado eran las misas y oficios divinos. Este tema merece un estudio más a profundidad pues carezco de datos para decir algo más de lo mencionado.

Esta clasificación de tipos de alabanceros que se propone son el producto de un proceso de transformación y reelaboración de la compleja ritualidad que se ha dado a lo largo de la historia ceremonial de los pueblos del Valle. Lo que se puede argumentar en este punto es que esta sublimación al interior de los rezanderos es homologa a la que opera en la estetización de la vida social. Se trata, en realidad, del mismo proceso de ritualización de la reproducción política que puede ser observada en muchas otras prácticas festivas. De tal manera que para entender la reproducción política del canto se tiene que ver la reproducción política general de la fiesta, pues ésta es la que sobredetermina a todos los demás elementos que la conforman. Tal vez aquí esté la clave para esclarecer la pervivencia del canto antiguo en ciertos pueblos, pues, si se mira de cerca, en aquellos donde aparecen estas variantes hay una tendencia a haber otro tipo de alabanceros fuera de los "normales" (ver figura 2). Esto evidencia la estrecha relación entre repertorio y ceremonial, ya que en este último, además de cumplir la función de rezanderos dominantes, atienden ciertos momentos especiales, haciendo que su práctica se transforme más lentamente.

* * *

Hasta aquí, se puede decir que existe un principio de estetización de las formas de gobierno históricas del Valle de Oaxaca en la práctica de los alabanceros. Sin embargo, dicho principio no es exclusivo de esta última, por el contrario, es un recurso de la totalidad festiva. Este capítulo intentó mostrar cómo la práctica músico-ritual de la Autoridad menor puede ser propuesta como una ritualización de las relaciones políticas y religiosas coloniales. Asimismo, que este principio se da también en otras prácticas rituales de toda la región y, por tanto, en otras variantes donde los rezanderos cumplen un papel central. Particularmente, existe un modo de sublimación de las capillas de músicos coloniales, lo que explica la aparición de ciertos tipos o modos especiales de alabanceros. Estos últimos son, tal vez, una de las claves para entender el por qué aparecen los cantos antiguos en ciertas comunidades de manera más prominente que en otras. Todas las variantes analizadas hasta este punto,

que pueden ser entendidas como la estetización del símbolo de poder, pretenden ser el esbozo de la existencia de un sistema músico-ritual en la región del Valle.

CAPÍTULO V.
SIMBOLISMOS:
EL CERRO SAGRADO Y LA
SUBLIMACIÓN MESOAMERICANA

SE HA dicho que los discursos míticos que acompañan al momento extraordinario en ruptura que es la fiesta se conforman, al menos, por dos raíces o insumos históricos: lo hispánico y lo mesoamericano. En el capítulo anterior se intentó probar que el símbolo de poder se reproduce en la práctica de los alabanceros por la sublimación de las formas de gobierno coloniales, especialmente las del cabildo y las de la capilla de músicos. En este capítulo, se intentará mostrar algunos de los elementos mesoamericanos, como una realidad compartida en la región, los cuales dotan de significado a varias prácticas de los rezanderos. Esta mezcla hace que la reproducción política del canto se entienda como una complejidad de dos modelos civilizatorios que devinieron en una cultura históricamente situada: la del Valle de Oaxaca. Este proceso se dio particularmente en el sincretismo colonial, siendo el modelo base con el cual se sigue interpretando la cultura. Así, el símbolo de poder que esconde la fiesta y el canto se desdobra en las diferentes capas históricas superpuestas como una reproducción política total. La particularidad del mundo mítico-ritual mesoamericano de la región, el de haber intentado ser extirpado como idolatrías a lo largo de prácticamente toda la historia –inclusive en la actualidad existe una satanización y/o violencia–, hace que para acceder a él se necesite transitar del ejemplo ritual a la exégesis mítica y volver a regresar, para con esto poder dilucidar cómo se vincula con un mundo más amplio que es Mesoamérica.

Sumado a lo expuesto en el capítulo anterior, en este último se pretende mostrar cómo en todo el Valle existe un proceso de estetización de la fiesta que incorpora y/o reitera ciertos paradigmas que son nodales para la reproducción social de las comunidades. Particularmente se abordan los elementos de origen mesoamericano, para lo cual se regresa al caso de la Autoridad menor pues durante la fiesta de la Santa Cruz, el 3 de mayo, se realiza una petición de lluvias mediante el culto al cerro Danush, momento que anuncia el inicio del temporal agrícola. Finalmente, se abordan varios aspectos de la sublimación de la cosmovisión mesoamericana, la cual se encuentra mezclada y/o mestizada con otros elementos, siendo una reelaboración aparentemente oculta o velada. A lo largo del estudio de toda esta ritualidad, entendida como ocasión musical de igual modo, se intenta mostrar cómo los cantos hacen parte de un mundo simbólico, de un sistema músico-ritual, en donde cumplen un papel central para la legitimación social del ceremonial. Esto apunta a un

entendimiento de cómo se logra una reproducción política del canto mediante la sublimación del símbolo de poder.

DANUSH: EL RITUAL DEL CERRO SAGRADO

A lo largo de todo el año que dura el cargo de mayordomo del Cristo Rey, el niño del cabildo ritual que performa la Autoridad menor tiene que subir semanalmente, cada sábado, de veinte a treinta litros de agua al cerro Danush, para que los mayordomos 1º y 2º rieguen sus flores, las cuales son ofrendadas para las cruces y el Cristo de la capilla en la cima de la montaña. Esta pequeña gestualidad condensa todo el simbolismo que trae consigo la fiesta de la Santa Cruz, ya que cada 3 de mayo se realiza una petición de lluvias en lo alto del cerro sagrado.

Siguiendo la postura de Johanna Broda (2001, 173), quien sostiene la existencia de continuidades simbólicas prehispánicas en varios rituales indígenas contemporáneos e históricos¹⁹⁵, particularmente el de la Santa Cruz, propongo que la práctica de la Autoridad menor reproduce elementos de dichas continuidades¹⁹⁶. La idea de comparar datos etnográficos con referentes históricos corre el peligro de ser entendidos como una continuidad interrumpida, sin embargo, como apunta la autora, el hecho de que existan notables elementos coincidentes en la actualidad se debe a que las condiciones materiales de existencia de las comunidades campesinas siguen siendo muy similares (Broda 1991, 464). Según la autora, en los pueblos nahuas de Guerrero el «rezandero o “cantor”» es quien establece vínculos con la religión católica y los antiguos ritos mesoamericanos, dirigiendo la celebración de la Santa Cruz. Inclusive algunos de ellos adquieren esta facultad por haber sido tocados por una luz o rayo (Broda 2001, 173), elemento cósmico que los vincula al ámbito de lo acuático. Es decir, al tiempo que conocen la tradición católica, saben y performan elementos del culto ancestral indio. Sin embargo, otros cargos religiosos como los

¹⁹⁵ Metodológicamente, analiza rituales de diferentes comunidades nahuas del centro y noreste del actual estado de Guerrero para mostrar los elementos compartidos (transformados) con la cultura mexica –mediante los cronistas del siglo XVI–.

¹⁹⁶ «Los pobladores actuales de Macuilxóchitl poseen una rica tradición de creencias y prácticas religiosas que parecen estar en parte enraizadas en el pasado prehispánico del pueblo. [...] el Día de la Santa Cruz. Celebrado cada 3 de mayo, justo antes de del inicio de las lluvias de verano que marcan el comienzo de la temporada anual de siembra, los fieles de Macuilxóchitl suben a la cumbre para dejar ofrendas y rezar por salud y prosperidad.» (Markens, Winter y Martínez 2008, 198-199) [Traducción propia del texto original en inglés]

mayordomos y padrinos de la cruz, e inclusive las autoridades civiles, desempeñan papeles importantes en dichas comunidades. En Macuixóchitl es justamente el rezador, junto con los alabanceros y la Autoridad menor¹⁹⁷ –todos conformando una unidad–, quienes dirigen el ritual cumpliendo el mismo rol central. En esta variante festiva, son los veinticuatro niños quienes articulan de manera condensada todos estos elementos –y otros analizados más adelante–: son rezanderos, alabanceros, mayordomos de la Santa Cruz (tres niños) y conforman un cabildo.



**Foto 14. Danush, el cerro sagrado, visto desde la carretera Panamericana.
San Mateo Macuixóchitl, Tlacolula, 13 de octubre de 2018.**

Todos los 3 de mayo en San Agustín Oapan, Guerrero, y las comunidades vecinas se celebra la fiesta de la Santa Cruz en lo alto del cerro Mishuehue, antiguo lugar de culto a Ehécatl, dios

¹⁹⁷ Hay que recordar que estos tres especialistas se complementan en la práctica ritual de Macuixóchitl, aunque cumplen papeles diferenciados igualmente. El rezandero es el que dirige el rezo, los alabanceros al igual que la Autoridad menor son quienes cantan, aunque esta última cumple la función de cabildo alterno o sustituto (entre otras) –en realidad opera como una forma de iniciación en el sistema de cargos pero también en la de rezador y alabancero–.

del viento. Al igual que en Macuilxóchitl, un grupo reducido de personas, adultos y niños, sube para esperar la puesta de sol y ofrendar un guajolote en mole verde, entre otros alimentos y semillas. Se espera que éstos sean comidos por los zopilotes pues son vinculados con los aires (*yeyecame/ehecame*), pájaros que se cree traen la lluvia de Oztotempan, el gran centro ceremonial de la región. Junto con sus pueblos vecinos, la fiesta se celebra con cohetes, sonidos relacionados al trueno-rayo, «lo cual los hace sentir que ellos forman parte de una comunidad más grande, en la que cada uno contribuye a la tarea de pedir el buen temporal» (Broda 2001, 180). La comunidad de Teotitlán del Valle, aledaña a Macuilxóchitl, sube simultáneamente al cerro Picacho para celebrar la fiesta del 3 de mayo y, junto con el pueblo vecino de Santa Cruz Papalutla, crean un concierto de cohetes y fuegos pirotécnicos que hacen sentir la misma sensación descrita por la investigadora. Así como sucede en muchas comunidades del Valle, en la Sierra Sur de Oaxaca uno de los elementos más significativos en términos sagrados son los cuerpos acuíferos, cuevas y cerros:

Existe incluso la creencia generalizada de que todos los cerros son especiales porque, según señalan en San Miguel Suchixtepec, San Marcial Ozolotepec y Buenavista Loxicha, en todos ellos habita el Rayo: “Mis abuelos, mis papás, mis suegros me cuentan, pues, que donde es un cerro, donde es ciénaga y está naciendo el agua, ahí vive el Rayo, pero es como gente, pues”.¹⁹⁸ Hacia los Valles Centrales pervive esa misma creencia: “Cada cerro tiene Rayo, tiene *Wziu'*. Cada cerro tiene una toma de agua o nacimiento; por eso en ellos nacen las nubes”.¹⁹⁹ (D. González 2019, 266)

Por otro lado, Broda (2001, 186) apunta que los cerros Cruztenco en Citlala, el de San Juan en Ameyaltepec, el Mishuehue en Oapan y el Azul en Acatlán –lugares de celebración de ritos relacionados a peticiones de lluvia– son sitios arqueológicos prehispánicos. El Danush es un centro ceremonial del Clásico (Markens, Winter y Martínez 2008, 206) con un juego de pelota en donde, muy recientemente, han comenzado a bailar la Danza de la Pluma durante la fiesta de la Santa Cruz. Por la mañana del 3 de mayo en la cumbre del Cerro Azul de Acatlán, Guerrero, los fieles se congregan en el altar mayor y «las mujeres cantan en grupo **alabanzas** a la Santa Cruz antes de que comience la pelea [de los tigres] al mediodía»²⁰⁰ (Broda 2001, 189). La similitud gestual con la fiesta de Macuilxóchitl es sorprendente, tanto por el canto de alabanzas en la mañana del mismo día, realizada por la Autoridad menor, como por la

¹⁹⁸ Testimonio del señor Gregorio José Valencia, Buenavista Loxicha, octubre de 2011.

¹⁹⁹ Testimonio del abuelo Pedro Damián Cruz, San Marcos Tlapazola, agosto de 2011.

²⁰⁰ Las **negritas** son mías

visita de la población en general. Otro cerro en donde la autoridad municipal realiza una petición de lluvias y agradecimiento del agua, durante el 1 de mayo, es el Cemialtepec ubicado en San Agustín Loxicha, Sierra Sur de Oaxaca, el cual es considerado «la puerta del Rayo», «magisterio del Rayo» o «gubernatura del Rayo» (D. González 2019, 272)²⁰¹.

Se sabe que desde el Preclásico los niños son relacionados de forma directa con la lluvia y el agua, inclusive sus sacrificios son los más antiguos conocidos (Broda 2001, 201). La investigadora Johanna Broda muestra nuevamente varios ejemplos de la etnografía en Guerrero donde los infantes aparecen como elementos recurrentes relacionados con la Santa Cruz, pero también apunta su vínculo con la petición de lluvia y ritos acuáticos en la cosmovisión mexicana. De tal modo que la Autoridad menor, al estar conformada por veintinueve niños y al ser la figura central del ritual –siendo sus mayordomos quienes ‘gastan’ la fiesta– es muy probablemente una continuidad de este simbolismo clásico mesoamericano. Hay que recordar que semanalmente los tres niños mayordomos suben durante todo un año agua y flores como ofrenda al Danush, además, durante Jueves Santo toda la Autoridad menor ascendía el cerro para hacer la velación del Cristo cantando alabanzas –simultáneamente a la que hacen en el templo los alabanceros en el Aposentillo–. De tal forma que tanto los niños como la gestualidad reiteran la relación explícita entre este cargo de infantes, el Danush y la petición de lluvias.

En realidad, las cuevas y cerros eran para los pueblos prehispánicos lugares vinculados con el elemento acuífero los cuales, además, tenían la característica de conectarse con el inframundo. El investigador Alfredo López-Austin detalla todos los significados atribuidos a la montaña sagrada en Mesoamérica: «eje cósmico de las fuerzas opuestas y complementarias, el centro del quincunce y el centro del mundo de cada comunidad; el punto de salida y ocaso de los astros; la reserva subterránea de las riquezas; el refugio de la

²⁰¹ El folclorólogo Raúl Guerrero Guerrero registró una celebración en Ixmiquilpan, Hidalgo, que, por sus elementos, es una variante otomí en otra latitud en la cual, además, hay evidencia del uso de alabanzas. En la comunidad de El Maye –hoy un barrio del municipio– se baja una cruz de la capilla que se encuentra en lo alto del cerro Dexitzo durante el mes de abril para, posteriormente, hacer la fiesta de la Santa Cruz. Ésta tiene que permanecer en la iglesia del pueblo hasta el mes de octubre cuando se regresa a su lugar, momento que coincide con el inicio de la cosecha del maíz. Tanto para bajar como para llevar la cruz al Dexitzo «los peregrinos suben cantando alabanzas, portando velas de cera, flores, guirnaldas, incienso que se quema en braseros» y «al terminar el acto religioso, las familias y amistades se reúnen para comer juntos el itacate que han llevado» (1981, 38-42).

flora y la fauna frente a los abusos humanos; la morada del dios patrono; el lugar de origen de los hombres; la fuente del orden social, del poder y la autoridad; el mundo de los muertos» (López-Austin en Dehouve 2016, 61)²⁰².

En el Valle de Tlacolula existen varios cerros y cuevas sagradas en donde se practican diferentes rituales a lo largo del año, frecuentemente, cada pueblo tiene su lugar(es) en particular, aunque también hay peregrinos foráneos quienes los visitan. Por ejemplo, el cerro contiguo a San Marcos Tlapazola es considerado casa del Rayo, la cima es un lugar descrito como plano en donde brota un manantial llamado *wiziu* (Cara del Rayo o Lugar del Rayo), allí se hacen peticiones los días 25 y 31 de enero. Por lo general, cada comunidad nombra el paisaje orográfico e hidrográfico que lo circunda a través de un proceso de significación sagrado. En Tlacoahuaya hay varios cerros que se reconocen importantes, como *Dany Veloo* (Cerro de la mariposa), *Dany T'sts* (Cerro del hueso), *Dany Get'gu* (Cerro del tamal) o de las Azucenas, *Xadany* (en la falda del cerro), *Dany Ril* (Cerro del Cántaro) y *Dany Nugaz* (Cerro Negro) o Cerro León²⁰³, de éste último se dice fue partido por un rayo y, por tal motivo, tiene un nacimiento de agua, lo mismo que, por su forma, se cree está cuidando el brote de líquido y al Rayo (D. González 2019, 274-276)²⁰⁴. A su lado, en lo alto del Cerro de las Azucenas o del tamal (*Dany Get'gu*) todos los 16 de julio se celebra la fiesta de la Virgen del Carmen, costeadada por el cabildo municipal²⁰⁵. Igualmente, en Santa Ana del Valle se realiza el pedimento en la zona arqueológica del *Cerro Iki Ya*, del que se cuentan varios mitos en torno a la riqueza, tanto material como agrícola, a través de la competencia entre pueblos vecinos (Teotitlán y San Lucas Quiaviní) representados por toros o jinetes mitológicos. Del mismo

²⁰² En la sección *Anexo mitológico* de las *Descripciones etnográficas* transcribo un mito sobre la riqueza subterránea contenida en el Danush, particularmente uno que la relaciona con la Danza de la Pluma pues el dios Xochipilli-Macuixóchitl es la deidad tutelar del pueblo. Asimismo, la etnóloga Elsie Parsons registra muchos mitos en torno a la riqueza vinculada con las cuevas y cerros en Mitla en los años 30 del siglo XX.

²⁰³ Hernández Méndez, Soledad, 2020, Abril 02, San Jerónimo Tlacoahuaya, Tlacolula, Oaxaca [Comunicación personal].

²⁰⁴ Damián González apunta que se trata de dos diferentes montañas, sin embargo, según mi etnografía, tanto Cerro León como Cerro Negro designan al mismo, parece ser que existe otro Cerro Negro en la cordillera que divide el Valle de Tlacolula y el de Ocotlán-Zimatlán que pudo haber creado las confusiones.

²⁰⁵ Recientemente se ha comenzado a introducir una suerte de Guelaguetza, a la usanza de la Ciudad de Oaxaca, ya que las fechas coinciden con esta celebración de carácter folklórico adaptándose a los Lunes del Cerro (Fortín) entre la fecha de la virgen y la octava.

modo, en Mitla se encuentra la Cueva del Diablo²⁰⁶ la cual se dice es una entrada directa al inframundo, el Mictlán, en donde se cree aparecía cada Año Nuevo y/o los miércoles un mercado de las almas (Parsons 1936, 296). Igualmente, en la cueva cerca de la Cruz del Milagro y en las ruinas de *Lyobaa* se hacen pedimentos cada ceremonia de fin de año (Dürr 1996:172-176 en Arfman 2008, 136).

Para las sociedades mesoamericanas los mantos acuíferos, vinculados directamente con las montañas sagradas, también son parte de este proceso de simbolización. La etnóloga Elsie Parsons (1936, 5) registró que el *Gye'u Ro* (Río grande) de Mitla era dividido conceptualmente, según su ubicación, llamándosele *Gye'u ja'puent* (río debajo del puente), *Gye'u biki* (río carrizo), *Gye'u xiet* (río abajo), *Gye'u ja'bib* –en referencia a un árbol frutal (*betsbib*)–, *Rogy'e'u galei* (mitad del río grande), *Rogy'e'u lade'ch* (río grande en el montículo *De'ch*), *Gye'u lo'ta'* (río donde se lava), evidenciando la sacralidad del río como dador de vida al concebirse como un todo.

Mitla posee varias cuevas que tienen o tuvieron asociaciones rituales o sobrenaturales: la Cueva del Diablo (*Z. biliyā'r benjab*) en la cabecera del valle, cuevas en el cañón del Río Grande, y dos o tres cuevas más cerca del pueblo en la base de la meseta norte o cordillera, *dan ro'*, montaña grande, la montaña que "no se mueve durante los terremotos". En esta cordillera, pero al noreste, se encuentran la Cueva del Rayo, *cueva de Rayo* (*Z. biliyā'r gusi'*), la Cueva de la Calavera, *biliyā'r calaver*, la Cueva Gîdo'le', *biliyā'r Gîdo'le'*. Cerca de la Cruz hay una cueva llamada *biliyā'r kob*, cueva nueva; también un manantial, en el que los jueves y sábados no hay agua. (Parsons 1936, 295) [Traducción propia del texto original en inglés]

En Teotitlán del Valle cada 3 de mayo la comunidad sube el Cerro Picacho –*Quie Guia Betz* (Cerro hermano)– para celebrar la fiesta de la Santa Cruz, y se visita al Cristo Grande en una casa particular (Aguiles Serdán no.4), realizándose con estas acciones una petición de lluvias. Además, cada montaña que rodea al poblado (Cerro Grande –*Gueliaa*–, Cerro *Quiea Less*, y el Cerro *Dain Nizz*) es reconocida del mismo modo por un nombre particular, mostrando la importancia de estos elementos naturales. Todos los días 31 diciembre, 1 y 2 de enero se realiza el pedimento en la Cueva –*Gie Bilie Xnuazh* (piedra ornamentada de la mujer)–, el padre Ajofrín relataba en 1766 que Theutitlán [Teotitlán] del Valle:

²⁰⁶ El proceso de satanización del panteón mesoamericano fue una estrategia de dominio colonial que dio por resultado la homogeneización de la diversidad de dioses, reduciéndose, en el plano lingüístico, a su identificación con el diablo.

Theutitlán, que en el idioma de los naturales zapotecos se llama *Xaguija*, que equivale «al pie de la montaña», se halla a la falda de la gran serranía que atraviesa de poniente a oriente casi toda la América meridional y septentrional [...] Tiene muy buena iglesia y en la portada hay una gran piedra con mucha variedad de caracteres y figuras de la gentilidad. En aquellos tiempos fue muy respetado este sitio por el culto y gran veneración que tenía el demonio en una ala de la montaña que pondré después y oí que se llama *la cátedra del diablo*. Se mira esta ala o cerro al poniente del pueblo, sin que haya más distancia de él que las márgenes de un corto arroyo; tiene tanta elevación que domina todo el valle, descubriéndose a muchas leguas de distancia; remata en una gran peña donde hizo el diablo su asiento y escogió por cátedra para predicar a los indios de estos valles, y ellos le oían a muchas leguas y le consultaban sus dudas. (Ajofrín 1958, 109-110)

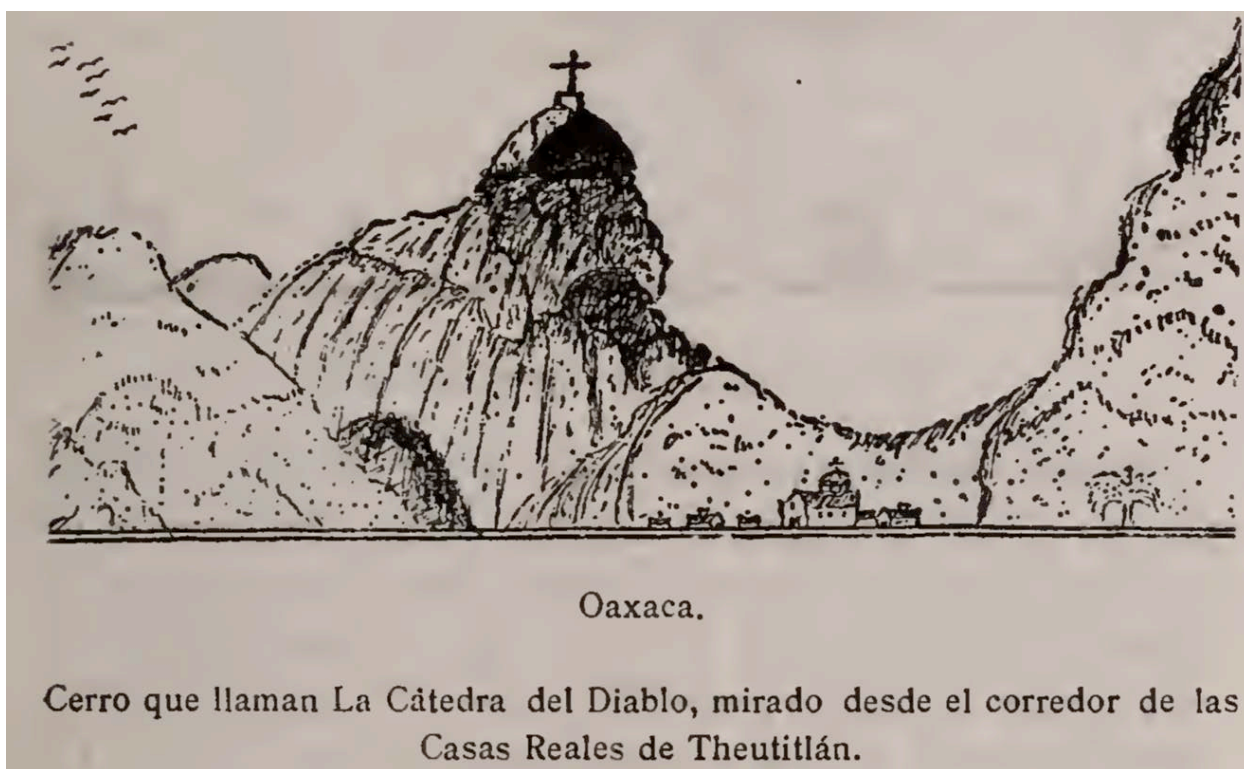


Figura 56. Dibujo del Cerro Picacho (*Quie Guia Betz*) por el padre Fray Francisco de Ajofrín en 1766 (Ajofrín 1958, 115)

Justamente es el *Dain Nizz* uno de los elementos que divide a Macuilxóchitl de Teotitlán del Valle, y del cual se cree que cada año nuevo una culebra de agua –serpiente emplumada– emerge y cruza hacia el Danush, o viceversa, pasando por el pueblo y dejando una sombra en la plaza principal (D. González 2019, 275). Del mismo modo, está rodeado por montañas con nombres propios, es decir, los dichos Danush (cerro sagrado), *Dain Nizz* (cerro del agua), *Dain Ptiugaeld*, *Dain Quie Bichi Yana* (cerro de cabeza pequeña), *Dain Roo* (cerro grande), *Dain Pil* (cerro del pilar) y *Dainzú* (cerro de órganos).

La arqueología considera al complejo Dainzú-Macuilxóchitl como una unidad de la cual el cerro Danush y el centro administrativo *Lantiudee* son parte²⁰⁷:

Durante el periodo Clásico, los residentes de Dainzú intencionalmente emplearon el paisaje físico para manifestar su entendimiento de la cosmología [...] Basado en esta evidencia, Faulseit (2015) propuso que el plano de Dainzú se arregló cuidadosamente de acuerdo a las ideas zapotecas antiguas de los tres planos del cosmos (tierra, cielo e inframundo), **donde el cerro Danush representa el conducto al cielo**, el cerro Dainzú el conducto al inframundo y el recinto *Lantiudee* al plano terrestre. [...] (Ausel y Faulseit 2020, 24; 26-27) [Las **negritas** son mías]

El complejo arquitectónico que se encuentra en la cima del Danush, una estructura templo-patio-altar, era el palacio de los gobernantes de la nobleza precolombina de Macuilxóchitl pero también el centro religioso de la comunidad. Los especialistas proponen que esta articulación muestra que los gobernantes se investían como auténticas deidades para cumplir con los compromisos religiosos ataviándose, en todo Oaxaca, como el dios de la tormenta *Cosijo* –Rayo– para interceder entre las divinidades y los hombres (Markens, Winter y Martínez 2008, 207)²⁰⁸.

La potente concepción mesoamericana de considerar el orden social y político como emanados de la sacralidad del monte (López-Austin en Dehouve 2016, 61) está magníficamente plasmada en el *Mapa de Macuilxóchitl* de las *Relaciones Geográficas* de 1580 (figura 57). Justo en el medio de la lámina, el *huezéequíchi* (náhuatl: *tlacuilo*) pintó al monte sagrado Danush representando la idea del centro del mundo, eje cósmico, dador de agua y vida, y dentro de éste a dos nobles en asientos con respaldo (*icpalli*) y una mujer hincada con una banda en la cabeza detrás de ellos. Según las glosas que aparecen en náhuatl, lengua franca de la época, se trata de *Coqui Pilla*, *Coqui Piziatuo* y *Xonaçi Palala*, nobles a quienes se repartieron, en tres *xitaoqueche* (*altepeme*), el antiguo señorío o *quelacoqui* (*tlatocáyotl*) de Macuilxóchitl, probablemente por los problemas de sucesión de Zaachila (Teozapotlán) que

²⁰⁷ Se trata de varios centros ceremoniales que datan del Formativo terminal (200 aC-100 dC) los cuales crecieron megalíticamente en el Clásico (500 dC), debido al incremento poblacional, estando hasta el Posclásico temprano (850-1300 dC) habitados (Ausel y Faulseit 2020, 24-25) y, nuevamente, poblados en el Posclásico tardío bajo un nuevo linaje gobernante que tuvo contacto con los españoles (Oudijk 2000, 113-136).

²⁰⁸ Los recientes saqueos en esta zona arqueológica han hecho que quede expuesta una jamba con una persona labrada, tal vez de un ancestro enterrado en la tumba de la familia principal, portando una máscara del dios del trueno y la lluvia el cual, presuponen, es el intermediario directo para la petición del líquido vital y la cosecha del maíz (Ausel y Faulseit 2020, 26).

desató la guerra con Cuilapam en el siglo XV (Oudijk 2000, 227-229), como se observa en la siguiente traducción:

Así de este modo esto se llama Macuixóchitl. A causa y en relación del tlatoani de Teotzapotla dividieron la tierra. A cada tlatoani les dio un altepetl. El tlatoani de aquí de Macuixóchitl tiene toda la tierra y los linderos y los cercados; aún Teotitlan, Tlacoahuaya, es tierra de Macuixóchitl. *A causa de que en tiempos antiguos el tlatoani de Macuixóchitl tomó la tierra*, el llamado el zapoteca, Coqui Pilla (Señor 7/10 Rayo), Coqui Piziatuo (Señor Águila Grande) y una mujer pilli llamada Xonaçi Palala (Señora 7/10 Buho). Aquí están los tres tlatoani de Macuixóchitl. (Oudijk 2000, 132) [Traducción de Luis Reyes García]

Dentro del cerro Danush aparece el topónimo del pueblo representado como un árbol de cinco flores y, acompañado al mapa, en el texto de la *Relaciones Geográficas* se lee: «pueblo de cinco rosas, pusieronle este nombre los antiguos naturales por cinco piedras grandes que estan sobre un cerro grande rredondo, que esta junto al pueblo» (Paso y Troncoso 1905, 101). Este dato está probablemente vinculado con las cinco cuevas y plataformas prehispánicas que aún existen (Ruiz 2010, 33), varias de las cuales son manantiales naturales aunque, además, se puede interpretar como los cinco pueblos que conformaban y correspondían, según las autoridades del pueblo (Cruz 2012, 40), al antiguo señorío de Macuixóchitl, ya que se plasmaron los tres sujetos de la cabecera (Santiago, San Francisco y San Juan)²⁰⁹ más los dos vecinos (Teotitlán y Tlacoahuaya)²¹⁰, apareciendo una glosa que establecía los linderos o mojoneras entre estos últimos para el siglo XVI. Asimismo, dibujó un águila en la cima de la montaña sagrada probablemente como símbolo del señorío – *quelacoqui*–, asociada al universo superior, y junto a ésta una cruz que puede ser entendida como un pueblo evangelizado, aunque cabe la posibilidad de que se trate, al mismo tiempo, del santuario que existe aún en lo alto del cerro.

Este documento colonial recurre, en el contexto de la disputa territorial y simbólica al interior del Valle de Tlacolula²¹¹, a la muy presente tradición mesoamericana de organización política a través de señoríos y *altepeme* del Posclásico.

²⁰⁹ Glosas del mapa: Templo de Santiago Macuixóchitl (*teo[pan] Sa[n]ctiango Macuilsuchitl*); templo de San Francisco Macuixóchitl (*teopa[n] S[an] Fran[cis]co Macuilsuchitl*); y templo de San Juan Macuixóchitl (*teopa[n] S[an] Juan Macuilsuchitl*).

²¹⁰ Glosas del mapa: Templo de Teotitlán (*teopa[n] Teotintlan*) y templo de Tlacoahuaya (*deopa[n] Tlacoahavaya*).

²¹¹ Ver Macuixóchitl colonial: la disputa por el cabildo y el símbolo de poder, también la Digresión histórica. La Oaxaca colonial.



Figura 57. Mapa de Macuixóchitl de las Relaciones Geográficas de 1580

Lo importante a destacar aquí es el papel que juega el Danush como condensador de significados vinculantes a las articulaciones de lo religioso con lo político –tanto prehispánico como colonial mostrando un sincretismo cultural en constante construcción–; a su reconocimiento como elemento legitimador de la comunidad, ya que en él recae su historia de poder; al entendimiento de éste como eje cósmico y fuente de vida –pues de él nace el agua de sustento agrícola y el linaje–; y desde donde brota el dominio de los territorios; tanto metafórica como legal (sujeción tributaria) y geopolíticamente (centro); todo estos elementos han sido propuestos por Dehouve (2016, 68-69) como una teoría política prehispánica sobre el *altepetl*.

La montaña sagrada de Macuilxóchitl, entendida como el lugar de donde proviene el linaje del grupo étnico y, por tanto, su legitimidad de poder, puede ser propuesta así como la proyección del mítico Teoculhuacan, ubicado en Tollan, justo arriba de las siete cuevas de Chicomóztoc, en la tradición nahua. Se sabe que los pueblos zapotecos buscaban sus orígenes en este sitio mitológico al igual que muchos otros pueblos mesoamericanos, en aquel paisaje descrito por el ahuejote y arena blanca, el algodón rojo, el juego de pelota, las siete cuevas, la cueva nueve, el árbol quebrado y el cerro en medio del agua, aunque todo parece indicar que tenían una particular predilección por el río de agua y sangre donde crecen los tules, la mítica Laguna de Sangre Primordial.

Precisamente la *Genealogía de Macuilxóchitl*, un documento del siglo XVI utilizado para conservar las tierras y privilegios de los caciques del pueblo ante la Corona, muestra que el héroe civilizador proviene de éste sitio sagrado, el *Quilatinizoo* (Oudijk 2000, 113-136): «Aquí está Pichana 8 o 11 Conejo, quien vino de la Laguna de Sangre Primordial»²¹²; esta potente idea se repite también en la *Genealogía de Quiaviní*: «Aquí está Cueva Nueve, Cueva Siete, y la Laguna de Sangre Primordial de la cual salió mi Pichana Xoana coqui [=gran coqui] 1 Lagarto "El Príncipe Gran Codorniz" y dejó mi Xoana *baacani bitie lohalebana*»²¹³, ambos pueblos del Valle de Tlacolula. Este paisaje de origen se reitera en varios pueblos zapotecos de otras regiones, como se ve en el *Título primordial de Yetzelalag* y el *Testamento*

²¹² En zapoteco: *alati pichan nelapa coça quila-tinj-zoo* (Oudijk 2000, 119).

²¹³ En zapoteco: *alahatini billegaa billehe gache g[ue]la tini zoo coza pichana bejuanaya Coqui guiechilla patao quiyatua cozaa bejoanaya baacani bitie lohalebana* (Oudijk 2000, 150).

de *Comaltepec* en la Sierra Norte de Oaxaca (Romero Frizzi y Oudijk 2013). Es decir, al ser el cerro Danush el centro ceremonial y de gobierno de la nobleza precolombina de Macuilxóchitl –uno de los linajes más importantes del Posclásico– puede ser perfectamente el símbolo dentro del paisaje geográfico que esté resignificando el lugar de origen como una metonimia. Lo cierto es que en la Colonia la legitimidad se seguía vinculando con el linaje sagrado, con el cual los caciques lograron mantener sus privilegios, aunque, por el otro lado, le otorgaba prestigio y unidad al pueblo en el cual recayó, a la postre, esta historia originaria, como reconocen los especialistas.

Tan importante es el Danush que la orden mendicante dominica construyó una capilla abierta, ubicada al lado de la actual iglesia (hoy museo comunitario), sobre un templo zapoteco, el cual respondía a la orientación con un nacimiento de agua en la montaña del lado noreste. Posteriormente cerraron su bóveda en relación con una cueva ubicada en el sur del cerro, que a su vez está alineada con otro nacimiento de agua, donde los arqueólogos suponen guardaban a la diosa cinco flor *Giebelagayo* (Ruiz 2010, 18-19)²¹⁴. Es decir, tanto la capilla como el posterior templo católico del XVII de Macuilxóchitl se encuentran orientados respecto de los lugares sagrados ubicados en la montaña de sustento. Esta estrategia de dominio respondió tanto a una imposición simbólica como a la reutilización del espacio divino para la evangelización, resultando en el sincretismo característico del Valle.

Por último, hay que señalar que la principal fecha de celebración en la cima del Danush, el 3 de mayo, opera como común denominador temporal para la fiesta de la siembra en todas las diferentes regiones mesoamericanas hasta la actualidad (Broda 2001, 200). En realidad, el día de la Santa Cruz reemplazó en la Colonia a la prehispánica *Huey tozoztli* que era la celebración mexicana de la siembra. Ésta hace parte de un conjunto temporal de fiestas las cuales guardan vínculos entre sí estructuradas a partir del ciclo agrícola, entre las que destacan la Santa Cruz (3 mayo), Asunción de la Virgen (15 agosto), Exaltación de la Cruz (13/14 septiembre), San Miguel (29 septiembre) y Día de Muertos (2 noviembre). Cada una de ellas marca un momento en el ciclo de la planta sagrada correspondiendo

²¹⁴ En la sección *Anexo mitológico* de las Descripciones etnográficas transcribo un mito que explica la relación del Danush con la fundación del pueblo y con el culto a Xochipilli-Macuilxóchitl, dios del éxtasis, danza y música nahua.

respectivamente, *grosso modo*, a la petición de lluvias y siembra, seguimiento de crecimiento (trabajo de cavada), brote del maíz tierno, maduración y cosecha.

[...] estas cuatro fechas correspondían a cuatro fiestas del ciclo agrícola anual que tenían en la cultura mexica importantes connotaciones socioeconómicas y cosmológicas: 1) el 12 de febrero era el día inicial del año mexica, de acuerdo con nuestra mejor fuente histórica: fray Bernardino de Sahagún [...]; 2) el 30 de abril [...] correspondía a Huey tozoztli, la fiesta mexica de la siembra y de la petición de lluvias; 3) sucede, por otra parte, que el 13 de agosto era el día inicial de la Cuenta Larga de los mayas, según ha señalado insistentemente Malmstorm [...] 4) el 30 de octubre marcaba el fin del ciclo agrícola y el inicio de la cosecha en el culto mexica. (Broda 2001, 225)

En varias comunidades del Valle de Oaxaca dichas ocasiones se celebran con elementos susceptibles de ser homologados a este calendario agrícola el cual sobredetermina el ciclo anual. Por ejemplo, el Apostolado de Xoxocotlán tiene que participar con sus cantos en la Velación de la Virgen (13 de agosto), al igual que sucede en la variante de los rezanderos en San Juan Teitipac, en ambos se hace un acto muy parecido –casi idéntico– al ritual mortuario de cuerpo presente (mujer) de sus respectivas comunidades. Destaca que la Virgen es ataviada con sus atributos blancos, de pureza, pero también adornada con frutas en su lecho de muerte, es decir con elementos de la vida campesina. Como se ha dicho, el ritual de difuntos en todo el Valle contiene varios componentes que lo relaciona con concepciones mesoamericanas (entierro de tortillas, cacao, maíz, mezcal, etc.), como se desarrolla más adelante. La muerte es concebida como el regreso al mundo de las ánimas, el inframundo mesoamericano, el cual es descrito como un lugar frío, acuoso y etéreo. Lo importante en este momento es destacar que la muerte se encuentra simbolizada por concepciones precoloniales aunque mezcladas con las hispánicas católicas.

De igual modo, existe una ceremonia en San Bartolo Coyotepec en la cual la hermandad del Santo Entierro y el pueblo suben el Cerro de la Cruz o la Cumbre para conmemorar la Exaltación de la Cruz donde utilizan el caracol marino²¹⁵ como instrumento. Siguiendo a Víctor de la Cruz (2007, 61-62), esta montaña sagrada conocida también como

²¹⁵ El caracol marino es un instrumento de origen prehispánico muy difundido en todo Mesoamérica utilizado en contextos funerarios y vinculado al elemento acuático, en casos frecuentes estos gasterópodos eran profusamente pintados con escenas ceremoniales y/o signos calendáricos. Fray Juan de Córdova lo traduce como *paaniçataopani* (*paa*: trompeta; *niçataopani*: mar) o *paataotocuecheni* (*paa*: trompeta; *tao*: grande; *tocueche*: tañer) en la entrada «Caracol grande conqu tañen» de su vocabulario en lengua zapoteca de 1578. En Macuilxóchitl actualmente es conocido como *gichintx caracola* (concha de caracol) y es utilizado, como en muchas comunidades del Valle, para convocar a asambleas, trabajo comunitario y en ceremonias festivo religiosas.

Cerro Lagarto es de donde emerge el agua y donde se obtiene el barro con el que se produce la alfarería del pueblo. El vínculo entre el nacimiento de agua, el barro, la montaña y el lagarto conforma una unidad simbólica que hace de esta actividad económica una sagrada, al tiempo que, el dar forma y crear, es vinculada al acto de creación cósmica. En los años treinta se realizaba en Mitla la fiesta de los elotes (*rubibiyal*) durante el mes de octubre, en esta ocasión familiar se invitaba a los compadres una comida donde se les brindaba dos elotes asados, atole con sal o azúcar morena, chile y/o epazote (*nisiabse*: atole elote). Antes de salir a recolectarlos al campo el hombre de familia pedía permiso diciendo *nombre el padre kwä'a ka'i se'i* (voy a sacar un poco de elote), cuando regresaba a casa agradecía *Ay Dios mio abissü'n gelnasak rolise'* (llegó la abundancia a mi casa) colocando varios elotes en el altar del hogar. Después de rezar y pedir a Dios por más maíz, los elotes eran llevados a la cocina y la mujer de la casa, al tiempo que golpeaba el fogón con algún palo, decía *biri' gubin sin verwens lat sol (jól) abitü'n gelnasak* (sal pobreza, sin vergüenza y desnuda, ya llegó la riqueza o abundancia). La pobreza (*gubin*) era representada en varios pueblos zapotecos y mixes como un pequeño niño sin camisa y/o con la espalda descubierta (Parsons 1936, 279)²¹⁶.

La celebración de Día de Muertos es quizá, junto a la Semana Santa, la ocasión más importante en todo el Valle de Oaxaca, en ella la mayoría de comunidades realizan Rosarios para las Benditas Ánimas y en algunas se entonan alabanzas²¹⁷. Estos cantos, así como las prácticas vinculadas a todo ese día, se relacionan a concepciones sobre la vida y la muerte, lo que permite establecer una relación simbólica y económica con el final del ciclo del maíz en tanto que, de manera generalizada, en estas fechas son las últimas cosechas. Tanto los altares domésticos como la celebración en el panteón reiteran la idea del mundo etéreo de los muertos quienes extraen de los alimentos su esencia, dejándolos insípidos, al hacerlos parte de su mundo. Para los grupos domésticos se trata de la ocasión festiva más onerosa pues, a imagen y semejanza que el ciclo agrícola, es el tiempo de la abundancia, el cual marca el inicio hacia el momento de escasez que tiene su periodo crítico, junto a la secas, en la petición de

²¹⁶ En Ayutla, región mixe, la mujer del hogar golpeaba tres veces en la espalda de los invitados con un elote asado diciendo “vete de aquí, hambre”, mientras que en Yacoche se quemaban en el fogón un poco de tamal y elote, la gente describía que “el hambre es un hombrecito” (Beals en (Parsons 1936, 279).

²¹⁷ Participé con los alabanceros durante esta celebración en los pueblos Teotitlán del Valle, San Lucas Quiavini, Zimatlán de Álvarez, Santa Cruz Xoxocotlán, Cuilapam de Guerrero y Tlaxiactac de Cabrera.

lluvias. Este orden económico es ritualizado también durante la preparación de la mortaja mortuoria en todo el Valle, estableciendo un paralelo o símil referencial a la vida humana. En esta práctica aparece recurrentemente un vínculo entre varios números sagrados (siete, nueve, trece) y una niña quien tiene que preparar pequeñas tortillitas que se meten en la mortaja²¹⁸ a la cual también se agregan granos de maíz, cacao, varias monedas y mezcal. De nuevo, el maíz es vinculado con un infante y la muerte, ambos elementos reiterando la importancia de la planta sagrada en la cosmovisión zapoteca, es decir, tanto el ceremonial anual como los rituales de paso (ciclo de vida) se encuentran sobre determinados de forma simbólica al ciclo agrícola, especialmente al del maíz la planta sagrada mesoamericana.

Así, el conjunto de todos los elementos analizados hasta aquí son indicios que, con base en los planteamientos de varios investigadores que han estudiado otras regiones, permiten proponer que la fiesta de la Santa Cruz en Macuilxóchitl está cargada de simbolismos antiguos mesoamericanos. Estos se encuentran mimetizados con los del catolicismo dando la impresión, muy frecuente, de tratarse de un culto exclusivamente cristiano donde los elementos mesoamericanos han desaparecido, inclusive la exégesis local sufre en la actualidad de esta interpretación en tanto no es explícita en cuanto a percibir este momento como una petición de lluvias. Así, la Autoridad menor, en su rol de alabanceros, cumple con sus cantos y gestualidad el papel central de la fiesta, convirtiéndose en el medio por el cual se articulan dichos símbolos con los católicos coloniales y actuales, evidenciando el sincretismo cultural zapoteco a lo largo de su historia. De forma muy abstracta, la Autoridad menor puede ser entendida como la puesta en escena del drama indio del Valle de Oaxaca que dio por resultado cierto tipo de socialidad campesina compartida. Se trata de la colisión de dos modelos civilizatorios contrapuestos que, al tener que convivir de manera forzada, generaron una nueva economía, política, religión, cosmovisión y símbolos, es decir, el drama de la fundación de una nueva forma de socialidad.

²¹⁸ Ver El entierro y las ofrendas agrícolas en sección Ritual de difuntos y Los rezanderos y la numerología del cosmos mesoamericano.

SUBLIMACIÓN DE UN PASADO MESOAMERICANO

Hasta aquí, se ha mostrado cómo en Macuilxóchitl existe un grupo especial de alabanceros quienes son los principales actores del culto al cerro sagrado de la comunidad. A continuación se intentará vincular otros aspectos de las técnicas de los rezanderos con elementos mesoamericanos, atendiendo particularmente el del ritual de difuntos, entre otros. Esto tiene la finalidad de sentar las bases para mostrar la existencia de un sistema músico-ritual el cual opera en toda la región como una realidad compartida.

LYOBAA Y LOS RITUALES MORTUORIOS

El ritual más socorrido que realizan los alabanceros en todo el Valle es probablemente el de difuntos, su papel es primordial para la sociedad oaxaqueña pues es el especialista que conoce las técnicas para el 'bien morir'. Como se describió en capítulos anteriores, éste es dividido en varias etapas: preparación y agonía, velación, entierro, novenario y Levantada de la Cruz²¹⁹. Este rubro intenta mostrar ciertos elementos del sistema de creencias de los cuales la práctica de los rezanderos abreva para su legitimación como especialista.

En varios pueblos, cuando alguna persona se encuentra en agonía se sahúman con copal o salpican con agua bendita las puertas, las ventanas y el piso o petate donde se recuesta al difunto, así como las cuatro esquinas de la habitación. Esta gestualidad se encuentra vinculada con el portal que se abre al más allá, al mundo de los ancestros, el lugar sagrado de las ánimas que tienen su morada hacia los cuatro rumbos. En muchas culturas de la antigüedad, el inframundo mesoamericano es descrito como una especie de espejo del mundo de los vivos, es una calca pero de una sustancia etérea con características acuosas, oscuras, frías y húmedas. Esta idea, que contrasta con la del infierno, se superpuso a la del purgatorio católico, siendo reinterpretado en el seno de la matriz india, conformando así una nueva unidad que adquirió elementos de las dos concepciones escatológicas. Cuando muere, el difunto comienza una travesía hacia ese lugar que puede llegar a ser tortuosa, dependiendo del tipo de muerte que sufra.

²¹⁹ Ver capítulo III sección *Ritual de difuntos*.

Durante la preparación, el cuerpo tiene que ser ataviado con las ropas más nuevas y a veces con elementos extra, pues el finado los puede requerir en el otro mundo. En Cuilapam se solía enterrar al difunto con todo su armario, similar a lo que sucede en varios pueblos del Valle de Tlacolula donde, además, se le agregan otros elementos, como un cepillo, aceite para peinarse, jabón, espejo, cigarros e inclusive artículos diferenciados por género, como herramientas de trabajo para los hombres (machete, coa, etc.) y utensilios de cocina (ollas, comal, molcajete, etc.) o un hilo con madeja para las mujeres. La idea es preparar al finado lo más parecido a como fue en vida, pues el mundo de los muertos es idéntico al de los vivos, pero en otra sustancia.

También, se le depositan variantes de dinero como cacao y monedas antiguas o *tlacos*²²⁰ ya que, se dice, pueden ser requeridas en su camino para comprar insumos y/o como tributo. En reiteradas ocasiones aparece una niña, familiar o no del difunto, quien tiene que elaborar un número determinado (5, 7, 9, 12 ó 13) de tortillitas o tamalitos pequeños, a veces sin sal o sin nixtamalizar, los cuales deben de ser depositados en la sepultura. En San Miguel Tilquiapam antes de enterrar el cuerpo el cantor le explica ciertos significados a los dolientes:

Dice [el cantor] que en esta vida ya terminó su obra y cuando llegue a la sepultura va dejar de escuchar, porque va a empezar su camino a donde están los que nos dejaron la palabra. Los dioses, *Xque* para nosotros, transmitieron su palabra a través de las nubes para que la gente tenga el don de la palabra. Gente de la palabra de las nubes o gente del idioma de las nubes [significa *buin diza*].

Por eso se hacen esas tortillas para el itacate, las azules son para el difunto, las memelitas para el perro que le ayude en el camino, y las que son triángulos para que comparta con sus antepasados. También se le pone cacao, trece cacaos quebrados en una bolsita para que pague sus deudas. Y cacao entero para que compre lo que encuentra en el camino. Y una jícara roja para que recoja las lágrimas de sus parientes. Se hacen montoncitos de trece de cada tipo y se amarran en una servilleta como si fuera a trabajar. Abajo van las de triángulo, en medio las memelitas y arriba las negritas. Se echan en la caja antes que salga en cuerpo. También echan un peine, jabón de baño, cigarros, un espejo y un rastrillo, y si es mujer envés del rastrillo una aguja y un carrete de hilo y aceite para que se peine. (Martínez Arellanes, Salvador, 2017, Noviembre 28, Santa Catarina Minas, Ocotlán, Oaxaca) [Comunicación personal]

En su travesía los difuntos tienen que cruzar un río, a veces descrito como de sangre, montados en un perro negro, éste va a ser su ayuda a lo largo del trayecto hacia *Lyobaa* o

²²⁰ Del náhuatl mitad, el *tlaco* fue una moneda novohispana que representaba la mitad de un cuarto de real, siendo la de más baja denominación que existió. Este gesto ritual recuerda las relaciones coloniales entre cabeceras y sujetos por la cuales la Corona logró el control del tributo de los naturales.

Mitla, el lugar de los muertos. Este centro ceremonial es siempre referido como el lugar de la morada de los difuntos, el espacio liminal por donde se transita desde el mundo de los vivos hacia el de los antepasados. En concordancia con Parsons, en la década de los treinta Mitla era reconocida por sus pueblos sujetos²²¹ y muchos otros del Valle y de la Sierra como la ‘mitad del mundo’ (Parsons 1936, 1). En su gramática del zapoteco Elinor Briggs (1961, 130 en Arfman 2008, 61) nombra a Mitla como *yedž aím*, lo cual puede ser traducido como cabecera o capital regional de las almas.

Doce tortillitas, se amarra aquí con una jicarita para tomar agua, los difuntos. Llevan unas tortillitas, unos ‘morritos’ [...] en la muñeca izquierda, siempre en la izquierda amarrado con pedacitos de manta, o un pañuelito. Cuando se amarran en el pañuelo, ya está así adentro. [...] Por que antes, hay una historia, antes dicen por allá adonde van los difuntos, el espíritu, los que no compran tortilla en Tlacolula, en la plaza, y cuando llegan allá hay muchos que venden tortillas, cuando va uno a comprar tortilla para comer no quieren vender. Dice: tú cuando viviste no compraste nada de tortilla, no eres mi cliente, yo ya sé quien es mi cliente. Por eso tenemos que comprar tortilla, más que tenemos tortilla en la casa, pero cuando va uno a la plaza siempre se compra tortilla para comer [...]

Cuando se muere y ya el alma [que vende tortilla], cuando uno no compra tortilla, allí anda el alma, ahí se encuentran los dos almas ahí es donde nos dice: que yo no conozco, porque no compraste cuando viviste en la tierra. Así es la historia.

Ya fue a Mitla, al palacio [...] hay una cueva, llegando ahí bajando hay muchas gentes, van ahí. Adonde entra uno, pero está oscuro, ahí adonde hay los muertos, ahí están los muertos. (García, Lorenzo y Maximino Martínez Hernández, 2018, Julio 2, San Lucas Quiavini, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

El perro negro que ayuda a cruzar las tempestades acuáticas tiene que ser alimentado con las tortillas que carga el difunto, ya que se puede negar si la persona fue malo con los animales en vida. En Santa Ana del Valle me comentó un huehuete que anteriormente la gente era enterrada con una figurilla de un perro de barro negro, la cual se mantenía en el altar principal de la casa²²². Carmen Cordero observó en esta misma comunidad una forma de amortajar el cuerpo particular que se vinculaba con el trayecto y los animales:

Consistía en evitar ponerle al cadáver cualquier objeto hecho de piel, el calzado (huarache o cacle) era reemplazado por unas sandalias que se tejían de ixtle, lo mismo que el cinturón o ceñidor, por

²²¹ En 1580 tenía once sujetos: San Juan del Río Quelaa, San Lorenzo Albarradas Lachibize, San Miguel Albarradas Cunzeche, Santiago Matatlan Sabaje, Santa Ana del Río Toagui, Santa Catalina Paquie, Santa María Lachitao, Santo Domingo Cuilapam, San Luis del Río, San Pablo Lachiriega y Santo Tomás (Gerhard 1986 [1972], 197).

²²² Inclusive me llegó a mencionar que muy anteriormente enterraban perros con los difuntos, aunque parece que se refería a sepulturas prehispánicas no siendo muy claro sobre el tema.

un cordón de ixtle y la ropa con que se les vestía tenía que ser de color blanco. El ixtle significaba que ya no era "un ser viviente de éste mundo". La supresión de cualquier objeto hecho de piel era porque no se les estaba permitido llevarla al otro mundo, los animales permitían que se les matara para nutrirse y no por placer y utilizar únicamente su piel en la tierra, sino se acataba esto, en la otra vida serían castigados y los animales se las reclamarían. (Cordero 2001 [1997], 40)

Durante la década de los treinta muchas de las prácticas funerarias actuales se realizaban en Mitla, Santa Anita, San Dionisio, Santiago Ixtaltepec y Cuilapam de forma casi idéntica. Elsie Parsons (1936, 141-153) describe que cuando una persona se encontraba en agonía se le colocaba una vela bendecida en la mano y se encendía, al mismo tiempo se le ponía la imagen de un santo en el pecho. Una vez fallecido, el cuerpo se ataviaba con ropa nueva, recostándolo en el piso encima de una cruz de cal cubierta de flores y ubicando un tabique debajo de la cabeza. Durante el velorio todos los conocidos, incluyendo a los compadres, traían flores, velas y limosnas a quienes se les retribuía con un chocolate y dos panes. Por la mañana, cuando se preparaba para salir el cortejo fúnebre al camposanto, el cantor rociaba el cuerpo con agua bendita, mediante el uso de palma, mientras la banda tocaba y él entonaba – probablemente algunos responsos y alabanzas–. Al mismo tiempo, se le ataba al cinturón una bolsita de algodón la cual contenía agua bendita en un pequeño guaje, trece tortillitas y dos granos de cacao partidos, representando dinero. En Santiago Ixtaltepec se utilizaban cinco o seis tortillitas, el guaje con agua bendita, y para los ricos del pueblo cacao «*para el camino*». En San Dionisio se daba un canutillo de caña con agua bendita y a la entrada del cementerio se tiraba un recipiente de vidrio y otro de guaje los que se pisoteaban en cachitos²²³.

El cuerpo tenía que ser enterrado con la cabeza mirando hacia el oeste, de tal forma que dormir viendo en esa dirección era considerada peligrosa. La gente mayor hacía oraciones al sol en dirección hacia el este cuando se levantaban diciendo: *Gubichle' gunlu compan neslatrocha'e, gunlu ayud neslatroyele, gutsikalu girati mal* (Sol bendito acompáñame adonde voy, ayúdame adonde vaya, líbrame de todo mal) o simplemente *Gunishlu deje wen tetsa'ke* (dame un día bueno) (Parsons 1936, 216). En Teotitlán aún se sigue enterrando al difunto viendo con dirección hacia el oeste, en el pasado, cuando se mortajaban, tenían que

²²³ En Juquila Mixe un caballito de caña con agua bendita era enterrado con el difunto; en Yacoche se le colgaba un morral con trece tamales miniatura y harina de maíz; en Totontepec se enterraban con el cuerpo un poco de dinero, maíz, cigarros y café; con los pueblos rarámuri se hacían tres tortillitas e igualmente comida por tríos: tres granos de maíz, tres frijoles, etc. (Beals; Bennett y Zingg en (Parsons 1936, 147).

cavar un hoyo que protegía la cabeza para poder direccionarla. Lo mismo que en Macuilxóchitl donde siguen considerando al sol como un ente divino al cual se le hacen plegarias.

La novena podía ser atendida por diferentes rezadores donde la gente participaba del Rosario respondiendo los estribillos de las alabanzas, la *Letanía* se cantaba por los rezadores mayores, mientras que los más jóvenes respondían:

Virgen amable!

Ruega por él!

Virgen de misericordia!

Ruega por él!

Virgen poderosa!

Ruega por él!

(Parsons 1936, 143)

En ausencia del sacerdote, durante la novena el cantor entonaba los responsos en la iglesia para «*descansar el alma a la gloria*» pues para «los ricos, por un costo de ocho, diez, o quince pesos, una misa era hecha en la mañana y una *vigilia* celebrada en la tarde. Los pobres no van a la iglesia ni emplean al *cura*; un *cantor* o *rezador* y cuatro o cinco músicos van a la casa.» (Parsons 1936, 143). En su travesía al otro mundo el difunto tenía que cruzar un río grande, el Río Jordang, en donde habían dos perros, uno blanco y otro negro. Se decía que el primero era para los ‘catrinos’ –mestizos–, también que si un indio le pedía lo cruzara éste respondía que le ensuciaría el abrigo, así el perro negro era utilizado por los naturales, siempre y cuando en vida hubieran tratado bien a estos animales. El otro mundo era descrito como un reflejo del real en donde la vida transcurría eternamente tal cual lo conoció la persona, incluso su cuerpo se mantenía como fue en vida.

Los responsos eran utilizados tanto para el ritual de difuntos como para el Día de Muertos, en la iglesia de Mitla existían dos imágenes que la etnóloga interpretó como ‘ánimas solas’ y ‘ánimas comunes’ por un comentario que le hizo la curandera Agustina: «a las *ánimas comunes* les rezas toda la vida, mientras que a las *ánimas solas* les rezas para todas las necesidades de la vida» (Parsons 1936, 208). Al menos una imagen de éstas sigue existiendo

en la actualidad en la iglesia de San Pedro, ánima sola, la cual continúa siendo venerada por los peregrinos, pidiéndosele salud, abundancia y riqueza, entre otros beneficios terrenales. Entre los yalaltecos de la Sierra Norte Julio de la Fuente (2012 [1977]) aclara que se creía que todos aquellos muertos durante Todos Santos tenían que trabajar como sirvientes para las almas de Mitla. A éstos se les conocía igualmente como las ánimas comunes, aunque existía el concepto de ánimas innominadas a las que se les hacía responsos en el panteón. Como se verá adelante, este dato se parece mucho a la idea prehispánica de que los muertos tienen que servir a los señores del inframundo (Arfman 2008, 62). De tal forma, el uso de cantos respondía a una función doble que articulaba, a su vez, una concepción dual de la muerte, materializados en el ritual mortuorio y el Día de Muertos. Es decir, en ambos se encontraba ritualizada la pérdida pero, a la vez, estaba jerarquizada, pues una operaba para los muertos cercanos/conocidos y el otro para los ancestros comunes.

En los años cincuenta Charles Leslie (1960, 47-51) corroboró que las concepciones y prácticas de los treinta seguían manteniéndose en Mitla. Agregando que si la transición del muerto no se lograba de manera efectiva, particularmente por un deceso trágico como un asesinato, una ‘mala muerte’, éste moraba en un purgatorio con características mesoamericanas que lo ponía en una condición de alma en pena rondando, pues ‘su tiempo no había llegado aún’. Este tipo de mala muerte entre los zapotecos incluía asesinatos, accidentes fatales, el no haber sido bautizado –quedando ‘como un animal’– y también si la familia no realizaba correctamente los rituales mortuorios (velorio-novenario- Levantada) afirmándose que:

[...] una persona muerta se venga de su familia si lo descuidaron mientras estaba muriendo, o si tomaron de mala gana los gastos del funeral, o se pelearon por la herencia. Esta tradición incluía varios presagios de ira por parte de difunto: las campanas de la iglesia que anunciaban la muerte podrían sonar con un siniestro énfasis; los ojos del cadáver podrían no cerrarse; el cuerpo podría ser extraordinariamente pesado cuando lo llevaran al cementerio; finalmente, podía que no hubiera suficiente tierra para llenar la tumba cuando se embalaba con un molcajete. (Leslie 1960, 53)
[Traducción propia del texto original en inglés]

La idea del infierno (*gabihl*) era equiparada a la del reino de los muertos, el cual coexistía con el mundo de los vivos en forma de una especie de réplica etérea, aunque también se le dotaba de atributos de la hacienda ganadera –actividad económica típicamente hispánica y/o

mestiza- mezclándose con la idea del diablo que otorga riquezas²²⁴. Lo mismo sucedía con el cielo cristiano el cual era concebido como un lugar distante donde moraba Dios y los santos aunque, en contraposición, no se trataba del hogar y paraíso de las almas. De la cruz de cal en la cual se recostaba al difunto, la misma que se levanta a los nueve días, se decía que aligeraba la carga del cuerpo reduciendo el peso de los pecados. Aunque éstos no eran considerados en términos de la negación rotunda del goce corporal que impone la visión hegemónica cristiana, sin por esto negarla, sino como vicios menores y gozos de la vida (Leslie 1960, 51).

En concordancia con los datos de Barabas y Winter, la ‘gente anterior’, quienes viven en el mundo de los muertos, pueden aparecerse durante la noche en el campo. Se cree igualmente que es adonde el cuerpo del difunto va mientras que el espíritu pasa cuarenta días en el mundo de los vivos para, después, ir a Mitla y entrar al inframundo, sorteando una serie de obstáculos como cruzar un río en la espalda de un perro negro (Arfman 2008, 69). En general, las diferentes creencias y prácticas alrededor de la muerte que describieron Parsons y Leslie se encuentran vigentes en la etnografía de Eveline Dürr en los años noventa, quien concluye que es el tipo de muerte el que determina el destino del alma al morir.

Un reciente trabajo hace un estado del arte sobre Mitla como lugar de los muertos en el que se trazan varias continuidades desde el Posclásico hasta la actualidad que a continuación resumo. Según Arfman (2008, 36) la mención más antigua de Mitla se encuentra en una descripción de Fray Toribio de Benavente, mejor conocido como Motolinia, en la cual afirma que en dicho lugar había un templo del demonio y una casa de alojamiento para sus sacerdotes. En las *Relaciones Geográficas* de 1580 el corregidor de Tlacolula y Mitla, Alonso Canseco, nombra a la pareja del inframundo zapoteco como *Bezela* y *Xonaxi Quecuya* (Acuña 1984b: 260 en (Arfman 2008, 38):

El padre Burgoa escribe en 1674 que el «Pueblo celebre de toda la Zapoteca, llamado Mictla en Mexicano, y afsi llaman al infierno por el profundo donde eftà, los naturales de àca le llama Lyobaa, el centro del defcanfo, que tan burlada andubo la ciega gentilidad, que tuuo por defcanfo al infierno» (Burgoa 1674, Cap. LIII f.258) agregando que es en donde se

²²⁴ De tal forma que la idea del infierno cristiano y «[...] los chismes sobre el diablo-que-da-riqueza eran una forma de criticar la conducta de la gente rica. No era la forma que la gente del pueblo imaginaba su propio destino después de la muerte.» (Leslie 1960, 49-50) [Traducción propia del texto original en inglés].

encuentra su ‘Cabeza superior’, comparándolo con el papa en Roma. Se sabe que *Bezelao* era una deidad adorada en varias regiones zapotecas a la cual se le practicaban sacrificios, a quien se le tildó de ser el dios universal de los demonios patrono de la guerra y agricultura. Era el mediador entre las deidades y los hombres así como dios del palacio. En su diccionario español-zapoteco de 1578, Juan de Córdova asocia a la deidad *Pezèelào* o *Bezelao* con el diablo cristiano, lo que hace concluir a Smith Stark que probablemente se trate del dios de los muertos o de inframundo (Arfman 2008, 42)²²⁵.

Sahagún escribe cómo después de la muerte una persona tenía que hacer un viaje a través de montañas, por un camino protegido por una serpiente, pasar por un lagarto verde, sobre ocho llanuras, a través de un viento de cuchillos, para finalmente cruzar el río del infierno, llamado *Ciconahuapan* en la espalda de un perro blanco o negro. (Arfman 2008, 43-44) [Traducción propia del texto original en inglés]

En un proceso inquisitorial iniciado por el sacerdote Gonzalo de Balsalobre, de 1634 a 1665 en San Miguel Sola –zapotecos de la Sierra Sur– quedó registrado que durante el ritual de caza es el dios del infierno quien mandaba la muerte. Asimismo, en los rituales mortuorios él y su esposa son quienes prevenían que el difunto regresara a casa pues podía causar daño. Igualmente se pensaba que se podía ver un río, llamado *Quesoquasa*, al lado de las ofrendas del muerto conocido como el ‘camino del infierno’, concepción que aparece en el relato de Sahagún sobre el trayecto que siguen los muertos hacia el Mictlán (Arfman 2008, 45-46). Siguiendo a Alfonso Caso e Ignacio Bernal, el arqueólogo Alcina Franch propone que el dios del inframundo se trata de *Coquebilaque*, el ‘señor del centro de la tierra’ de Macuilxóchitl, revelando el culto regional a *Coquelaa/Bezelao* el cual reconoce en varias fuentes documentales (Arfman 2008, 48).

La etnóloga Carmen Cordero (2001 [1997], 37-42) relata que entre los pueblos chatinos se practicaba un velorio especial en el municipio para las personas que ocuparon puestos altos del cabildo (presidente o alcalde). En San Marcos Zacatepec se les ataviaba todo de blanco²²⁶ y, posterior al cortejo, se les llevaba al ayuntamiento para que el anciano más respetado dijera ciertas palabras para despedir al difunto del municipio y de su cargo. Al

²²⁵ Homólogamente, van der Loo describe de forma muy similar a la pareja nahua del inframundo Mictlantecutli y Mictecacihuatl quienes habitan el Mictlán, el lugar de aquellos quienes fallecen de una muerte común.

²²⁶ En la región triqui igualmente se ataviaban de blanco para amortajarlos y a los grandes personajes (*Shi-chi*) les pintaban el rostro de negro.

entrar el ataúd o mortaja tenía que ser orientado con los «pies al interior de la puerta principal y la cabeza hacia afuera, hacia el oeste, el poniente» para el velorio. Cuando lo enterraban se depositaba la vara de mando que portó como máxima autoridad del pueblo junto con algunos de los elementos descritos todos en números siete (cacao, maíz, tortillas, jícara, peine, machete, sombrero etc.). Argumenta que este tipo de prácticas en torno a la muerte se realizaban tanto con los triquis como en el Valle en el pasado.

Por lo expuesto hasta aquí, es posible interpretar que el viaje que emprenden los muertos hacia *Lyoba* al cual refieren los pueblos y rezadores del Valle en la actualidad es el regreso hacia el inframundo prehispánico o, si se quiere, al de la posconquista. Particularmente, el río que atraviesan montados en un perro pardo podría tratarse de la Laguna de Sangre Primordial, lugar de donde proviene el linaje gobernante de varios pueblos zapotecos, como se dijo en la sección anterior. Se trata del retorno al origen, al tiempo de la creación del hombre, es un recorrido que pasa por los nueve niveles del Mictlán²²⁷. En la cultura nahua, Xolotl era el perro que acompañaba al Sol en su viaje por el inframundo, es el recorrido de Venus por la tarde que aparece como estrella matutina por la mañana. La conexión que existe en este nivel entre el ritual mortuario, con todos su simbolismos asociados, y el cabildo ejemplifica la relación entre ambos paradigmas y su combinación en la reproducción del símbolo de poder. En realidad, este es sólo un ejemplo de las abundantes relaciones que existen entre las autoridades y el mundo sagrado, aunque es uno particular ya que también articula a los alabanceros y sus cantos.

De tal suerte, es posible entender que la reproducción política del canto se encuentra dotada de estos elementos escatológicos tan centrales para la cultura, pues es justo el alabancero quien, con sus prácticas como especialista, reproduce y dirige el ritual mortuario. Todos estos elementos son compartidos en la actualidad de alguna u otra manera por básicamente todos los pueblos del Valle, aunque va diluyéndose cada vez más. A esto hay que sumarle el papel de los grupos eclesiales quienes continúan con una suerte de evangelización,

²²⁷ En algún momento he llegado a escuchar que los nueve días que duran los rezos de los novenarios de difunto representan cada uno de los pisos del Mictlán, aunque considero que esta interpretación no es una realidad social compartida pues solamente lo llegué a escuchar una o dos veces. Probablemente es un discurso prehispánico que ha sido introducido la última década como movimiento turístico, exotizante y/o multiculturalista. Ejemplo de esto son los *performances* de purificación que se venden como paquetes en Mitla o la experiencia en los temascales que pululan en Oaxaca.

donde los elementos mesoamericanos son relegados al ámbito de "las creencias y las supersticiones". Esto ha hecho que la gente, e inclusive los mismos rezanderos, naturalicen sus prácticas como innecesarias y/o anacrónicas.

A pesar del desgaste exegético contemporáneo, esta concepción sigue siendo muy potente en los pueblos evidenciándose en una práctica ritual copiosa. La mezcla de las dos tradiciones escatológicas es la dominante en toda la región ya que, en mi interpretación, existe un punto medio entre ambas en el discurso mítico sobre la muerte. Este es quizá uno de los elementos del por qué existe una proliferación de rezanderos en todo Oaxaca en tanto práctica naturalizada. Sin embargo, no solamente *Bezelao*, el dios del inframundo zapoteco, sigue teniendo importancia en la actualidad, otros rituales, creencias, ideas y cantos están asociados en el Valle con *Cosijo* o *Gocio*, el Rayo, quien controla las tormentas, lluvias, maíz y aires.

LOS REZANDEROS Y LA NUMEROLOGÍA DEL COSMOS MESOAMERICANO

Como se ha mencionado en varios rubros, durante el cortejo fúnebre de varios pueblos del Valle se depositan ciertos elementos en el ataúd o mortaja del difunto. Los que más se repiten son las variantes de tortillitas, cacao, granos de maíz, agua bendita y mezcal en jícaras o carrizos. Sin embargo, éstos deben de ser colocados en ciertas cantidades precisas que cada pueblo determina, aunque hay una constante repetición de cierta numerología sagrada: cuatro, siete, nueve, trece y, en menor medida, doce, tres y cinco.

En la variante de Teotitlán del Valle una niña que no sea familiar del difunto tiene que preparar trece tortillas miniatura que van a ser introducidas en un saquito junto con las demás ofrendas para ser enterradas. Este número sagrado esconde una tradición prehispánica muy potente de toda la región zapoteca, se trata del número que conformaba el panteón mesoamericano que ha sido estudiado por etnohistoriadores, antropólogos, arqueólogos y lingüistas²²⁸. A pesar de los debates por las pocas fuentes de las que se dispone sobre la cultura zapoteca –a diferencia de otras regiones mesoamericanas–, hay una especie de consenso sobre algunos dioses que parte de textos coloniales como el diccionario de Fray

²²⁸ Algunos autores que han tratado la religión zapoteca: Alfonso Caso e Ignacio Bernal (1952), José Alcina Franch (1972), Guido Münch (1983), Roberto Weitlaner y Gabriel Cicco (1998), Adam Sellen (2007), Thomas Smith (2002).

Juan de Córdova, los procesos inquisitoriales de Barsalobre de XVII, y otros de la región de Villa Alta, sumado a los datos arqueológicos, por mencionar algunas. De forma operativa, se enumeran a continuación los trece dioses con algunas de sus características principales, basado en Guido Münch (1983, 50-61), Alcina Franch (1972) y Thomas Smith (2002):

1. *Xonanxi Queculla, Xonanxi Huilia, Xonanxi Belachina*. La diosa Once Muerte, la Llorona, diosa de la muerte y la lujuria²²⁹.

2. *Pitao Pezelao, Lira Huila, Coqui Bezelao, Coqueelaa*. Dios del inframundo y los muertos, riqueza, suerte y padre. Vinculado al tecolote, murciélago y la calavera.

3. *Lira Guela, Xonaxi Bisiá*. Diosa de la milpa, madre águila, dueña de las plantas, flores, aves, plumas, amor nacimiento y enfermedades.

4. *Pichano Godeedxe, Lira Guedze*. Dios de las plantas y medicinas, resurrección de la naturaleza, de la carne, placeres, artes y salud. Manifestación del dios Sol vinculado a Macuilxóchitl o *Quiabelagayo* en el Valle, conocido también como *Pichanatao* advocación de *Cocijo*.

5. *Nohuichana, Huichana*. Diosa de la fertilidad, agua, ríos, lagunas, lluvias y peces, de los niños y el ciclo de vida del hombre; ó *Cochana, Cozaana, Nosana*. Creación y los animales.

6. *Cocijo, Gocio, Locio, Lociyo, Betau Gucio, Guci, Quechetao, Tactao, Quecelao*. El rayo, dueño de las lluvias para la agricultura, glifo trece flor, glifo C con lengua bífida. Sacrificios de niños, provenía del inframundo, se manifestó como Xipe o iniciador del año.

7. *Pitao Cozobi, Betau Yozobi, Lozucui*. El maíz, dios de las mieses y mantenimiento del hombre. Vinculado al tlacuache, murciélago, tortuga y rayo. Tiene mazorcas en el tocado y presidió el occidente y el color blanco.

8. *Pitao Zig, Pitao Yaa, Pitao Tee, Lexee, Coquieta*. Dios de la tierra, Corazón del Monte, relacionado al inframundo y el búho. Dueño de lo que sale de la tierra, vegetación y árboles sagrados, montañas, cuevas, rayos y terremotos. Presidía el norte y el color negro.

9. *Pitao Peze, Pitao Quiye, Pitao Yague, Coquela*. Dios del viento, cielo, riqueza, ganancias, buena fortuna, comercio y viaje dichoso.

²²⁹ Parece ser que se trata de la actual Matlcihua la cual se aparece en las noches de borrachera y enamora a los hombres con sus encantos.

10. *Copuijcha, Gobicha, Licuicha Niyoa*. El dios Sol, hijo de la pareja creadora. Tiene cuatro advocaciones hacia los cuatro rumbos, abogado de la cacería, armas, guerra y sacrificios.

11. *Xonaxi*. Trece Turquesa, relacionada a la Vía Láctea. Forma parte de la pareja primordial del tiempo junto a Trece Tecolote, creadores de los nueve señores de la noche.

12. *Cosana, Cosanaguela, Cosanato, Huenexehuenicilla*. El fuego, dios de los antepasados, Trece Búho o Tecolote, parte de la pareja primordial. Es el engendrador, padre de las generaciones.

13. *Coqui Xee, Piye, Xoo, Lira Aquitzino, Leta Aquichino, Coquicilla, Coquitela*. Dios Trece Movimiento, el dios primordial de los zapotecos. Principio creador, infinito, espíritu universal, sabiduría, orden del cosmos, el tiempo.

El número trece en las culturas prehispánicas estaba vinculado con la estructura del cosmos, pues a través de una serie de combinaciones se llegaba a un dígito que representaba simbólicamente la totalidad: el mítico 52. Este número, ordenador del tiempo, indicaba el comienzo de una nueva era cósmica que estructuraba la cuenta adivinatoria de 260 días. Esta es una tradición mántica que se conoce como *tonalpohualli* en nahua, *tzolkin* en maya y *piye* en zapoteco, la cual ha sido utilizada desde, por lo menos, 500 a.C. en esta última región manteniéndose durante la colonia (Tavárez 2008, 40) e, inclusive, hasta la actualidad en la Sierra Sur de Oaxaca (D. González 2019).

En toda Mesoamérica esta cuenta contenía nombres únicos para un ciclo recursivo de 260 días, contruidos al combinar 13 números con 20 nombres, que se puede interpretar como un grupo de 20 trecenas o de 13 veintenas. Esta cuenta se llamaba *piyé* en el valle (Córdova, 1578ab: 115v) y *biyee* en los calendarios de la sierra, mientras que la trecena se denominaba *cocii* en el valle (Ibid., 117v) y *lani* en algunos calendarios de la sierra. Esta cuenta se divide asimismo en cuatro periodos de 65 días, también llamada *piyé* (Ibid., 115v) o *goçio* o *pitào* (Córdova, 1578ab: 116r, 117r). [...] Por otra parte, existía otra cuenta independiente de 365 días llamada *yzá*. El uso paralelo de estos dos ciclos permite la designación única de cada día dentro de un ciclo de 52 periodos de 365 días (o 18 980 días), y la designación de cada uno de estos años solares aproximados a partir de cuatro portadores de los años –Viento (aumentativo+ raíz -*ee*), Venado (aumentativo+ raíz -*china/-tzina*), Planta Jabonera (aumentativo+ raíz -*biaa*) y Terremoto (aumentativo+ raíz -*xoo*)– los que corresponden en su uso estructural a Casa, Conejo, Caña, Pedernal en los calendarios nahuas y mixtecos (Urcid, 2002). (Tavárez 2008, 41)

Cada *cocii*, o trecena, del *piye* emula la entrada y salida de los tres niveles del cosmos (tierra, cielo e inframundo), creando un movimiento alternado que representa la idea muy mesoamericana de las creaciones temporales sucesivas (v.g. Mito del Quinto Sol). Es decir, se

trata de un sistema adivinatorio en el cual está contenido la concepción del cosmos zapoteco, con el cual se podía predecir ciertos agüeros y buenos o malos tiempos para hacer, o no, determinadas acciones a partir de la lectura de granos de maíz. Los pueblos mesoamericanos idearon un sistema de creencias compartido pero diverso sobre el mundo que habitaban, basado en el conocimiento astrológico, orográfico, hidrográfico, la flora y la fauna con la que convivían.

Según los expertos (Morante 2000), el universo era conceptualizado como un gran receptáculo de agua en donde había un lagarto flotando –metáfora del cerro sagrado– que representaba la tierra, su piel conformaba las montañas, cuevas y demás cuencas donde se encontraba el agua dulce. Los dioses partieron en dos al lagarto pues necesitaban separar las aguas dulces de las saladas quedando estas últimas, el mar, como el horizonte. Para sostener el firmamento colocaron cuatro postes en las esquinas del universo y un árbol al centro que conecta a los tres niveles del cosmos, la tierra, el inframundo y lo celeste. A su vez, estos se subdividían en cuatro regiones y una más al centro que equilibraba todas las fuerzas cósmicas, pues a través de ella se accedía a los diferentes pisos de los tres niveles. El inframundo fue dividido en nueve pisos mientras que el mundo de los vivos en trece, el cual se subdividió en cuatro terrestres y nueve celestes. Del mundo inferior provenían los hombres, el maíz y los dioses pues ahí nacían, pero también regresaban a su muerte.

En la mortaja del difunto los rezanderos pueden poner cuatro ‘canutitos’ de agua bendita o una moneda antigua cortada en cuatro pedazos, pero también bendicen las cuatro esquinas de la habitación cuando comienza los preparativos y cuando termina la Levantada de Cruz. En Cuilapam cuando el rezandero termina todo el ritual, el último gesto que hace es rociar las cuatro esquinas diciendo la jaculatoria "*Salga lo malo de ahí y entre la suma bondad*". Esta referencia que aparece al número cuatro constantemente se trata, de igual modo, de la totalidad del cosmos pero en su dimensión espacial, los cuatro rumbos o cuatro regiones del cosmos.

La disposición espacial de la totalidad de los tres niveles del cosmos mesoamericano se encuentran simbólicamente representados por los cuatro rumbos, a los cuales se les asignó un color determinado dependiendo de cada cultura. Cada nivel se encontraba representado por cuatro advocaciones de las diferentes deidades tutelares, es decir, existe

recurrentemente una cuadruplicación de los dioses pues hacen referencia a su omnipresencia. El número cuatro aparece constantemente en la mitología representando la totalidad espacial, por ejemplo, existen dos conjuntos de cuatro pilares que sostienen el inframundo de la tierra y, esta última, del cielo. Como se vio en ambas cuentas, la *piye* (260) y el *yza* (365), los ciclos se subdividen y/o cuentan a partir del numeral cuatro, a lo largo de 52 años solares, para determinar un día calendárico específico. Así, cada tiempo se encuentra regido por un nombre –Viento, Venado, Planta Jabonera y Terremoto– al cual le va a corresponder una advocación de las diferentes deidades que dominan en cada tiempo respectivo. En todo Mesoamérica existe un periodo de secas y lluvias muy marcado que determina el ciclo agrícola de temporal. Estas advocaciones se relacionaban a dichos periodos, subdividiendo o clasificando a los viento y lluvias en cuatro diferentes especies o tipos: del este, buenos; del norte, malos (heladas); del occidente, fríos no tan dañinos, y; del sur, malos (sequías) (Morante 2000, 38; 40).

Los números siete y nueve también se encuentran vinculados al lugar de origen de los hombres, de los linajes sagrados o del proceso civilizatorio y diferenciador de los pueblos. Este mítico lugar fue conocido como Tollan, el lugar de los tules, donde los hombres vivían sin ser diferenciados étnicamente, en una especie de paraíso en el cual había abundancia de maíz, agua, peces y productos agrícolas. En él se encuentran las siete cuevas de Chicomoztoc, el Teochulhuacan –cerro sagrado en medio del agua–, el lugar del fuego nuevo (52 años), el juego de pelota, el ahuejote, la arena blanca, el árbol quebrado y el río de agua y sangre²³⁰. Los pueblos zapotecos parecen tener una inclinación a una variante de dicho lugar de origen pues se ha mencionado que refieren provenir de Laguna de Sangre Primordial, pero también a una variante de Chocomoztoc, la Cueva Nueve, como aparece en la *Genealogía de Quiaviní y Macuilxóchitl*. También, el número nueve está vinculado a lo femenino, pues los 29 días que duraba el ciclo lunar se relacionan con la menstruación y, a su vez, con los nueve periodos lunares que dura el ciclo del maíz.

En la variante de Macuilxóchitl los alabanceros tienen que echar siete pares de maíces negros y de cacao blanco en la mortaja del difunto. El número catorce se presenta siempre

²³⁰ En la *Historia Tolteca-Chichimeca* (Kirchhoff, Odena y Reyes 1989), documento del siglo XVI, existe una magnífica representación pictórica de este paisaje mítico.

por la duplicación de dos veces siete, esto tiene que ver con la dualidad muy común en los pueblos mesoamericanos. Reproduce el contrario complementario hombre-mujer, la lucha del caos y el orden, el fuego y el agua, el Sol y la Luna, las deidades ígneas y acuáticas, la pareja primordial. De tal forma que muchas deidades tutelares van a aparecer como parejas, por ejemplo *Bezelayo* y *Xonanxi Quecuya*, dualidad del inframundo zapoteco.

Elsie Parsons registró en los treinta varios datos y/o historias que se vinculan al mito cosmogónico de la creación de los hombres, el mismo que se encuentra plasmado en la cuenta adivinatoria *pije* con el movimiento sucesivo que representa las diferentes eras o soles míticos que existieron antes de la humanidad²³¹. Dos personajes míticos de tiempos anteriores a la humanidad eran Sus Ley, la sagrada anciana estéril, dueña del tejido quien vivía en un río y su esposo Gol Gisâ, el anciano nube de piedra, que habitaba en una cueva y en los campos, trabajando siempre recostado sobre su espalda. En un mito sobre el día y la noche, dos huérfanos, adoptados por ella misma, matan a Gol Gisâ sacándole el corazón y dándoselo a comer a Sus Ley, que uno de sus atributos era tener una mano llena de nixtamal. Ella planeaba ahogarlos en su temazcal, quienes escaparon tirándole palos para tejer, de tal forma que, el hermano de la anciana en forma de serpiente los persiguió sin éxito, pues el niño pequeño la mató sacándole los ojos, con su brillo engañó a su hermanita, siendo convertidos por Dios en el sol y la luna (Parsons 1936, 222). Esta es la razón mítica del por

²³¹ «¡Los ancestros, los constructores de templos, construyeron en la obscuridad! Cuando salió el sol por primera vez, los constructores y todas las personas que vivían se fueron bajo tierra y se convirtieron en piedra. Estos ancestros, *los antiguos ó rebengulal ó rebentiem*, gente de esos tiempos, se convirtieron en *los ídolos* que es el término equívoco empleado en toda la República para todas las imágenes de los primeros dioses [...] había una que no se retiró a tiempo y todavía se puede ver en la tierra, en piedra: Sus Giber, la anciana Giber. Sus Giber era la patrona de la cocina. Ella cocinaba para Montezuma [...] Con montañas es asociada, porque había hecho su “rancho” en la que fue llamada subsecuentemente Montaña del Anillo, porque fue ahí que dejó su anillo, y la Montaña del Peine, porque fue ahí donde dejó su peine. Su “cocina”, su manantial, su tercer y último rancho, y la peña que se dice es ella misma hecha piedra durante la creación del sol, todos se encuentran en las laderas ventosas de la montaña Girone. [...] tenía un hijo que era adivino, entendiendo los presagios de las estrellas. Fue él, Etlakwatla, quien advirtió a los antiguos sobre el nacimiento del sol. Era el maestro carpintero de Montezuma. También Montezuma tenía un maestro de mesón, ¡su nombre era Salomón! [...] El mismo Montezuma era el dueño de los monumentos; pero vivía con muchos seguidores, incluyendo su cocinera, su maestro carpintero, y su maestro de mesón, en Yux (La Muralla o Fortaleza), la cumbre fortificada cerca de dos millas al oeste de los monumentos. Al nacimiento del sol Montezuma también se fue debajo de la tierra, pero en lugar de permanecer estacionariamente se traslado debajo de la tierra a la ciudad de México. Ahora regresa cada Año Nuevo para bailar con sus hombres en el patio del Palacio, para bailar *La Conquista*, y otorgar riqueza a los peregrinos afortunados.» (Parsons 1936, 216-217; 220-221) [Traducción propia del texto original en inglés]

qué a las mujeres les ponen una madeja de hilo con una aguja en la mortaja, ya que están refiriendo a una actividad femenina que Sus Ley les enseñó²³².

El investigador Alfredo López-Austin (2015) estudia un conjunto de prácticas y creencias en torno a seres sobrenaturales contenidos en las piedras, las cuales se repiten a lo largo y ancho de Mesoamérica, tanto históricamente ²³³ como sincrónicamente ²³⁴, proponiendo un modelo paradigmático que los vincula con los mitos de la creación del universo y el hombre. Estos seres pueden ser enanos o gigantes –mas frecuentemente– que fungieron como protocriaturas, o protohombres, durante el tiempo liminal de la creación, las cuales poseían características o personalidades semejantes a las humanas, siendo destruidas por un cataclismo transformador que propició el mundo de los hombres. Además, propone una amplia lista sobre sus características:

SERES SOBRENATURALES	
Se encuentran en	
Piedras antropomorfas, zoomorfas, verdes, azules o azul-verdes, obsidiana, cuarzos, megalitos y peñascos donde cae un rayo, restos arqueológicos, esculturas, cerámica, imágenes de madera, huesos fósiles, megafauna (se renuevan cada año).	
Ubicación	
Lugares sagrados, sitios arqueológicos, iglesias, cuevas, cañadas, Casa del Señor de la Abundancia, Señor de la Piedra o Señor del Mundo de abajo.	
Contenidos	
Gigantes, enanos, antiguos pobladores, ancestros, gentiles, toltecas, divinidades, dioses de las tormentas o huesos de ancestros.	
Apariencia	
Alta como árboles (echarse al suelo cuando soplabla el viento), podían arrancar árboles o débiles, viejos, viejas, ricos, niños, bárbaros o civilizados.	
Acciones	
Estar solos, en grupos o familias, golpeaban gente o estaban borrachos, causan daño, epidemias, vagan como espíritus de la sierra, o como aires.	
Antigüedad	
Anteriores a Cristo o a seres humanos, fueron cerros, trabajaban de noche, las mujeres tejían, crearon el mundo de noche, construyeron cerros, pirámides y santuarios, iglesias inconclusas, no dormían, murieron en una revolución, transformados en piedras y cerros, desaparecieron en el fondo cerros.	

²³² El tejido es una actividad económica central en muchos pueblos del Valle como Teotitlán, Santa Ana del Valle, Mitla, Santo Tomás Jalieza entre otros.

²³³ En Sahagún, Torquemada, Anales de Cuauhtitlán en náhuatl, Códice Vaticano A 3738, Gerónimo de Mendieta: Historia eclesiástica indiana; Historia de los mexicanos por sus pinturas; Historia de México.

²³⁴ Centro, sur y occidente: otomíes, tarascos, mayas, tzotziles, tzeltales, quichés, nahuas, zapotecos, coras; el norte: yaqui, pima, pápago, tarahumaras, tepehuanes e indios pueblo (EE.UU.).

Características
Intermediarios entre hombres y dioses, no hablaban, lloran, peligrosos, enseñaron trabajo agrícola, tejido y manejo oculto a especialistas, hacer maldades y burlas, patógenos, enfermar y matar, esencia de la vida y salud, fuerza de la tierra, curan enfermedades, auxilian especialistas, absorben cansancio y malos aires, espantan entidades nocivas, abundancia y fertilidad, dan buenas cosechas, prosperidad, alimento en hambruna, protegen el territorio, hogar y milpas, custodios de recursos acuíferos, influencia sobre vivos y ven el porvenir.
Cultos/rituales
Ofrendas en comida, bebida, flores y vela, se convoca con silbos y campanas, se conservan en altares familiares, guardarlos en cajas especiales, van a la iglesia en canastas, se los entierra en esquinas o pie de árboles, se visten como a los santos e imágenes de papel.
Relación con el cosmos
Ídolos, se mezclan con santos o vírgenes, están en figuras de papel, tienen poder del agua, fuego, tierra, aire, del señor del monte, del maíz, frijol y de la Sirena, contienen almas o semillas de la fertilidad, son femeninos y masculinos, pueden ser estalagmitas, se vinculan con Moctezuma, viven en la casa Sagrada de la Señora del Agua o Sirena de las Montañas, son el Señor del Monte o de las Montañas y/o Corazón del Mundo.

Al analizar las diferentes variantes el modelo que propone López-Austin plantea los siguientes puntos:

- a) Los dioses son seres proteicos en el tiempo del mito. Sus aventuras los van transformando hasta que adquieren las características que deberán conservar como entes de naturaleza firme.
- b) Las aventuras míticas producen un estado de desorden creciente al cual se refieren algunas narraciones míticas como una etapa pecaminosa (ingestión de carne cruda, ignorancia, canibalismo, incesto, asesinato, etcétera). Se hace necesaria la drástica intervención del Sol, quien ordena la muerte de todos los dioses. Su acción queda definida como un gran cataclismo que destruye a los seres premundanos.
- c) El Sol crea las leyes que regirán en el mundo por crear. Renacen los dioses destinados a él; pero lo hacen ya en formas sujetas al orden mundano. Para ello adoptan distintas formas y funciones:
 - 1) Tras el gran cataclismo, algunos de los dioses se transforman en partes del aparato cósmico. Podemos señalar como ejemplo el caso de Can Chicchán, que fue convertido en el “quemador” del oriente (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1973: 100).
 - 2) Hay dioses que pasan en forma constante del anecúmeno (tiempo- espacio divino) al ecúmeno (tiempo-espacio mundano). Son dioses que forman los flujos divinos, entre los que el principal es el tiempo.
 - 3) Dioses meteoros, principalmente los acuosos, eólicos y eléctricos.
 - 4) Guardianes. Están encargados de proteger y conservar bosques, manantiales, corrientes de agua, etcétera. Un ejemplo son los *chaneque*.
 - 5) Criaturas. Tras su muerte y resurrección, muchos dioses se convirtieron en la parte interior e imperceptible de las criaturas, lo que hace que todos los elementos, astros, minerales, vegetales y animales posean “almas” que les otorgan personalidad, aunque ésta esté oculta. Tras la muerte o destrucción de las criaturas, las “almas” viajan al inframundo, cumpliendo una parte del ciclo de vida/muerte. La criatura por excelencia es el ser humano.

6) Padres-madres, o sea “semillas-corazones” de las criaturas. Pertenecen al anecúmeno, ya que su ubicación se encuentra en el interior del Monte Sagrado; pero salen ocasionalmente al ecúmeno o residen dentro de objetos mundanos, principalmente dentro de imágenes. Su función es la protección y la reproducción de los individuos de su especie o clase. Su aspecto es por lo regular el de su especie o clase, pero sus dimensiones son mayores, son color blanco o están coronados.

7) Seres divinos latentes o remanentes. Su ubicación normal es el anecúmeno o el interior de objetos mundanos, principalmente montes, peñas, piedras y sitios arqueológicos; pero salen ocasionalmente al ecúmeno, principalmente durante la noche. Se cree que el ejército del dios Montezuma se encuentra latente, listo para surgir cuando el dios decida gobernar de nuevo sobre la tierra. Un ejemplo de ser remanente que vive oculto en el bosque es el gigante actualmente conocido con el apelativo español de Salvajo. (López-Austin 2015, 190-191)

Este modelo explica que la piedra o tabique que se le coloca al difunto debajo de la cabeza durante su agonía es una metonimia del mito de la creación mesoamericana. Se dice que se coloca en el piso con dicha piedra pues le están pidiendo permiso a la tierra para que lo reintegre. Esta es una parte de los elementos que le dan sentido a otros mitemas, como el regreso de los hombres a *Lyobaa*, o el del final de la cosecha de la planta sagrada, o el de los sistemas de gobierno. El mismo elemento de la piedra del difunto es el que evocan los relatos de Mitla, como se puede ver en la siguiente cita:

[...] grandes bloques de piedra de los antiguos monumentos se transportaban fácilmente desde la cantera, pues eran tan livianos como la paja, como las cáscaras. Los constructores eran seres de una creación más antigua que la humanidad, y cuando el sol y la luna emergieron para dar luz al mundo los seres antiguos bajaron al subsuelo y se convirtieron en piedra –todos menos su cocinera, la anciana Giber, quien no tuvo tiempo suficiente para retirarse y se convirtió en una piedra de la superficie, y Moctezuma, que había hecho un túnel hacia México. (Parsons 1936, 289) [Traducción propia del texto original en inglés]

Lo expuesto son unas de las pocas relaciones que guarda la numerología sagrada que emplean los rezadores durante el ritual de difunto con la mitología sobre el cosmos mesoamericano. Esto apunta a que toda su práctica está igualmente dotada de sentido por este discurso mítico, el cual se ha filtrado de manera muy sutil en consecuencia de su historia de negación y persecución. Es decir, estos elementos se encuentran velados de esta forma, pues tuvieron que ser incorporados de manera oculta ante los procesos inquisitoriales y de idolatría a los cuales se han sometido desde la posconquista. Esto explica que el número doce y el tres sean frecuentemente asociados con concepciones de la tradición católica, particularmente a los doce apóstoles y a la Trinidad. La mayoría de las ocasiones que preguntaba sobre el porqué de los números la exégesis era pobre o casi nula en este respecto,

haciendo referencia solamente a los conceptos cristianos que acabo de enunciar. Esto reafirma lo dicho anteriormente, la tendencia en varios aspectos es la de irse diluyendo lo mesoamericano en función de nuevos paradigmas, tanto cristianos como modernos. Aunque hay una disputa también pues, por un lado, en la práctica se sigue manteniendo mucha de la gestualidad y, por la otra, las interpretaciones son cada vez menos claras respecto del pasado mesoamericano. Esta paradoja puede ser bien vista con el caso de *Cosijo*, el dios tutelar del rayo y la agricultura.

COSIJO: EL RAYO Y LA PLANTA SAGRADA

Uno de los treces dioses del panteón zapoteco que sigue estando muy presente en la gestualidad y exégesis de los pueblos del Valle es *Cosijo* o *Gocio*, el dios del rayo, lluvias, aguas, vientos y de la planta sagrada: el maíz. Éste mora en manantiales, cuevas, cerros, ríos y lagos pero también puede aparecerse mediante su nahuales como la culebra, la lagartija e iguana. En la Sierra Sur cierto tipo de aves, ranas, lagartijas y sapos anuncian la llegada y retiro de las aguas de temporal y, por tanto, del Rayo. Éste se desdobra en dos caras las cuales pueden traer la abundancia a través de la lluvia buena de temporal –rayo de lluvia– o, por el contrario, la catástrofe, tempestad e inundaciones vinculado con el fuego y la muerte –rayo seco– (D. González 2019, 174-207).

En la sección anterior se había hecho mención que hay en el Valle ciertas fiestas y prácticas en las cuales participan los rezanderos que están vinculadas al ciclo agrícola del maíz²³⁵. Todos estos rituales que son dedicados a los santos son, al mismo tiempo, la sublimación del ciclo agrícola en donde *Cosijo* es la deidad que, fantasmalmente, sigue presente interviniendo en el ceremonial. Según Guido Münch (1983, 56), el Rayo en Oaxaca

²³⁵ Por ejemplo, la Semana Santa como la celebración que corresponde al punto más crítico de las secas en el año, en la cual la Autoridad menor subía el Danush en Jueves Santo para hacer un Rosario cantado. La velación de la Santa Cruz en lo alto del mismo cerro el 3 de mayo en la cual se hace una petición de lluvias. La Velación de la Virgen (13 de agosto) en San Juan Teitipac y Xoxocotlán, donde se hace un velorio de cuerpo presente a la Asunción de María adornada con frutas y elementos agrícolas. Lo mismo pasa con el ritual de difuntos en el cual se entierran ofrendas de tortillas, cacao, maíz y mezcal, entre otros elementos relacionados con el trabajo agrícola. O la conmemoración de la Exaltación de la Cruz (14 septiembre), utilizando el caracol marino, en San Bartolo Coyotepec en la cumbre del cerro sagrado que proveía al pueblo de barro para hacer su actividad económica más importante: la alfarería. Y el Día de Muertos cuando se hacen Rosarios y alabanzas por las Benditas Ánimas, sublimando el fin del ciclo del maíz en tanto son las últimas cosechas. Esta es la fiesta de la abundancia en todo Oaxaca, de ahí que sea tan importante hasta nuestros días pues marca el comienzo hacia la escasez.

se superpuso a los arcángeles San Miguel, San Rafael y San Gabriel, así como a San Isidro, San Juan, San Pedro y San Pablo, todos por su carácter de deidades protectoras. Sin embargo, esto podría ser realmente extensible a todo el santoral siempre y cuando se entienda que los discursos míticos son procesos en constante transformación y resignificación. De tal forma que hay que valorar por caso, mediante la comparación y con cierta diacronía para poder comprender la totalidad de una forma más acabada.

Pues en Zimatlán de Álvarez desde tiempos antiguos o más bien prehispánicos se venera el agua, se cree que hubo en Zimatlán un ídolo dios del agua que con el paso del tiempo esta tradición se cristianizó poniéndola bajo tutela de San Lorenzo mártir. La noche del día 31 de diciembre con la tradicional sacada de cera y verdura, ramas de pinocote adornadas previamente traídas del cerro por jóvenes que realizan mandas a San Lorenzo, salen el día 29 por la noche para estar el día 30 por la tarde en el Ojo de Agua. El día 31 muy de mañana el mayordomo prepara el tejate para regalar y la banda de música que amenizará la adornada de ramas, cerca de la una de la tarde inicia el recorrido hacia la casa del mayordomo. Ahí es la comida y cerca o alrededor de las 5 de la tarde se inicia con un recorrido de ceras, madrinas de ramo y la verdura que será ofrecida en el altar de San Lorenzo. Esto es en año viejo. La mañana del primero de enero se recibe el alba con repique de campana, cuetera y chirimía al mismo tiempo que la autoridad municipal visita los pozos que abastecen de agua a la población. En las casas de Zimatlán se suele adornar las puertas, llaves de agua, tanques de agua, pozos privados con carrizos, ramos de rosa de borracho y una veladora a los pies. El mayordomo paga la misa ese día e invita a comer en su domicilio. [...]

Cuentan que un grupo de cristeros iba a entrar a el pueblo pero de repente se apareció un niño que les dijo que era mejor que se regresaran ya que el río estaba bajando y estaba muy crecido, cosa que no era tiempo de lluvias. Entonces no le hicieron caso y continuaron, al llegar vieron el río y efectivamente estaba crecido hasta los bordes con una gran corriente pero el niño nadaba ahí. Entonces les dijo nuevamente que se retiraran y uno no le obedeció e intento cruzar, pero lo cual la corriente lo arrastró con el caballo. Entonces se dice que le quemaron de plomazos al niño y salieron corriendo. Algunos cuentan que ese día la imagen olía a pólvora y sus pies estaba mojados. O la ves que se lo robaron para otro pueblo entre un pizcador pero cuando llegaron, lo sacaron, y al rato regresó a Zimatlán. Se cuenta que el que lo cargó en el pizcador se llenó de coyuches, pero la imagen regresó milagrosamente a su altar. (Merlín Grijalva, Jared Jesús, 2018, Marzo 7, Zimatlán de Álvarez, Oaxaca) [Comunicación personal].

Según la etnografía de Parsons (1936, 55-56), para contrarrestar las tormentas los pobladores de Mitla hacían en una jícara una combinación de hoja de laurel y palma bendita, traída de la misa de San Pedro Mártir (abril 29), prendiéndole fuego para que el humo producido ‘calmara la tempestad’. Lo mismo sucedía con la palma de Domingo de Ramos que era colocada en las entradas de las casas y quemada para las tormentas, ambas eran portadas por los campesinos en un bule con un poco de sal para su protección contra los rayos. Antes de los treintas, realizaban una ofrenda para el Rayo (*gusi'*, *gusy* o *gusiy'*) previo a la siembra (Parsons 1936, 302), durante el mes de abril y muy cercano a Semana Santa, enterrando un

plato de tortillas. Cuando aparecían los primeros truenos que anunciaban la temporada de lluvias hacían un peregrinaje al centro ceremonial la Cueva del Rayo, hacia el norte de Mitla, encabezado por las autoridades municipales.

La Cueva del Rayo (*biliyār gusi'*) situada al norte, en las montañas hacia Yalálag, era un lugar de ofrendas visitado, alrededor de la segunda mitad del siglo XIX, por todo el cabildo de Mitla los primeros días de abril. Los mitos contaban que el Rayo contenía en tres jarrones la lluvia y el granizo²³⁶ que podía ser utilizado para bien y/o en detrimento de la comunidad en función de las ofrendas y voluntad del dios, siendo su llanto el sonido del trueno. Esta deidad era vinculada al colibrí²³⁷ que «revivía al primer rayo» y especialmente al lagarto (Parsons 1936, 212-213), esto recuerda el Cerro del Lagarto de San Bartolo Coyotepec donde se hace la celebración de la Exaltación de la Cruz.

Las inundaciones se creía eran provocadas por una culebra de agua (*bil nis*) con dos cuernos en la cabeza que caía como una tromba desde el cielo, ésta vivía en la Laguna de Agua Blanca, siendo la 'madre del agua', aunque cuando fue matada por unos pastores de cabras ésta se desecó. Igualmente en Tlacolula se pensaba que esta serpiente vivía en el río de Mitla y que tenía alas, controlando el flujo y nivel del agua. Había una concepción sobre la riqueza que la vinculaba con esta entidad sagrada que habitaba los cerros, los mantos acuíferos y las cavernas (Parsons 1936, 223-224).

Pedro Carrasco describe un ritual de 1949 en San Bartolomé Loxicha, Sierra Sur, para bendecir la milpa ofrendada al Rayo en donde se utilizan rezos y algunas de las oraciones cantadas que entonan los alabanceros:

En julio o agosto, cuando el maíz ya está alto se debe "bendecir la milpa". Hace esta ceremonia el dueño, o si él no sabe hacerla, una persona que busca para este objeto. El que va a hacer la ceremonia va solo a la milpa al amanecer. Al entrar a la orilla de la milpa entierra copal, y enciende una vela u ocote. Llegando al centro mata un guajolote chiquito ("coconito") que después llevará a la casa para

²³⁶ Esta idea era igualmente compartida por los mexicas y muchos pueblos mesoamericanos, en la mitología los tlaloque eran los ayudantes de Tláloc –Tlalocantecuhli o Nappatecutli ("El señor Cuádruple")– encargados de repartir el líquido vital, el cual se encontraba contenido en vasijas que, cuando eran rotas como onomatopeya del trueno, propiciaban los rayos y lluvia benéfica, pero también traían las tormentas, inundaciones, granizos y tempestades. Estos númenes, los cuatro tlaloque, representados unas veces más pequeños que el dios tutelar Tlaloc –a quien se le ofrendaban infantes que con su llanto propiciaban el buen temporal– distribuían las lluvias hacia los cuatro rumbos pues se trataba de los cuatro postes del universo acuático, cada uno de los cuales se vinculaba con un color: blanco, amarillo, negro ó azul y rojo (López-Austin 1994, 175-179).

²³⁷ Quizá se trate de una cita a Huitzilopochtli el colibrí azul de la izquierda, el nuevo sol y dios de la guerra mexica relacionado con Quetzalcóatl.

comer. Al matar al guajolote **reza el Credo, la Salve, el Señor Mío Jesucristo y el Yo Pecador**, invocando al Rey de la tierra, al Creador de la tierra, al Creador de la lluvia y a la Santísima Trinidad. Para eso entierra la sangre del guajolote en el centro de la milpa. Una vez en la casa, para guisar el guajolote se hace otra bendición **rezando un rosario de cinco misterios**. El guajolote se debe de comer sin sal y sin picante. La cabeza y las patitas también las cuecen; son para el rayo, aunque también se pueden comer. Esto, si no se come, junto con todos los huesos y el agua de lavar los trastes se entierra dentro de la casa. (Carrasco 1951, 95) [Las **negritas** son mías]

Estos ejemplos intentan mostrar que existe una continuidad con ciertas prácticas ceremoniales contemporáneas en las cuales se evidencia la mezcla de los elementos católicos y mesoamericanos. En realidad pareciera que en estos rituales particulares los elementos dominantes son éstos últimos, cumpliendo las formas católicas un papel secundario. En mi opinión, creo que esa es una falsa discusión en tanto ambas raíces son parte del mismo continuo que son ahora los pueblos zapotecos. Me comentaron en Xoxocotlán que, en un pasado no muy lejano, cuando se iba a cultivar sandía los alabanceros eran convocados para entonar la oración cantada *Santo Dios* en medio del sembradío. Como se ha expuesto, esa oración es utilizada para terminar cualquier novenario y/o Rosario, es decir marca el fin del rezo según los preceptos del catolicismo canónico. Pero en este contexto dicho canto está sublimando el final de la actividad agrícola, la cosecha de los productos, de tal forma que se invierte o resignifica lo católico en algo nuevo y particular.

Anteriormente, se mostró cómo el grupo de niños de la Autoridad menor cumplen un papel central en la petición de lluvias del 3 de mayo, los infantes en la cosmovisión mesoamericana se vinculan al inframundo y el mundo acuático. Hay otros ejemplos que pudieran ayudar a entender cómo en el Valle se combinó este principio con el de la iniciación en las jerarquías de los cargos. En San Andrés Huayápam había, hace unas décadas atrás, una designación de cuatro ‘mayordomitos’ quienes costeaban la fiesta y/o misa de cuatro diferentes celebraciones del santoral, éstos eran elegidos en asamblea como iniciación del sistema²³⁸. La comunidad contigua de Tlaxitac, desde entonces, practica una petición de lluvias mediante una rogación cristiana en el templo de San Andrés, visitando el pueblo vecino con su santo patrón San Miguel. El Cristo de Huayápam –junto al Señor de las Peñas, el Señor de Tlacolula y el Señor del Rayo– es uno de los cuatro santuarios regionales vinculados al ciclo agrícola (A. L. Vázquez 2017, 77).

²³⁸ Díaz, García Pedro y Rómulo, 2018, Julio 8, San Andrés Huayápam, Oaxaca [Comunicación personal].

La designación de cuatro niños recuerda a las cuatro advocaciones de *Cosijo* y sus cuatro rumbos asociados pero, al mismo tiempo, su identificación con los mayordomos quienes son los encargados del ceremonial. Es decir, los niños condensan un simbolismo mesoamericano y otro colonial mediante el costeo de una misa católica que los inicia dentro del sistema. Este es un claro ejemplo de toda la densidad simbólica que converge en las prácticas zapotecas del Valle y por el cual se debe de hacer la lectura de la reproducción política del canto. Este mismo vínculo guardan los dos niños que escenifican al Sol y la Luna en San Lucas Quiaviní durante Cuaresma y Semana Santa quienes están relacionados, respectivamente, a Jesús Nazareno y a la Virgen de la Soledad. Los alabanceros le entonan a ambas imágenes durante los Viacrucis y la Semana Mayor, mientras que en Sábado de Gloria ambos niños tienen que bailar en una tarima que se coloca en el altar mayor, pues se trata de la época de más sequía del año, su danza es una rogación de lluvias. Los dos visten capas con listones de colores y espejos con un paliacate de flores y borlas verdes con blanco y rojo²³⁹. Esta misma forma de atavío se encuentra en la Danza de la Pluma de muchos pueblos del Valle, la cual es una *performance* de la Conquista con características locales y míticas. Moctezuma es la figura central de esta danza quien, como se vio en la sección anterior, se vincula al mundo subterráneo y al mito de creación de los hombres. El mismo vínculo mesoamericano guarda la niña que tiene que preparar las trece tortillitas miniatura sin nixtamalizar para la mortaja de difuntos. Es la sublimación del final del ciclo de la vida a través de la homología del ciclo del maíz y el retorno a *Lyobaa*, ella misma es una ofrenda simbólica al dotar a las tortillitas de su cuerpo de infante. El hecho de que no deban ser nixtamalizadas es una práctica que revela continuidades con el pasado prehispánico, pues se sabe que a los dioses se les ofrendaba sin sal, sin sabor, como sucedía en la fiesta de *Atamalqualiztli* (comida de tamales de agua), el nacimiento del maíz Cintéotl-Venus, entre los mexicas.

Varios de los relatos en torno a *Cosijo* que recogió Parsons, al igual que los rituales contemporáneos de difuntos y los del ciclo anual donde participan los alabanceros con sus cantos, pueden ser propuestos como una sublimación de todo el mito de creación de los

²³⁹Ver sección 4ª Semana: Rosario de la luna y Viacrucis del sol en San Lucas Quiaviní en Descripciones etnográficas.

hombres. Las referencias míticas y rituales alrededor de las piedras son abundantes en el Valle, las cuales se mezclan con atributos de *Cosijo*. Por ejemplo, la petición a las rocas, conocidas como ‘brujiatas’, en el Cerro de La Teta de María Sánchez²⁴⁰ donde mora el Rey –el Rayo– o el diablo (variante del pedimento de Año Nuevo). Otro ejemplo de la condensación de elementos mesoamericanos es la gestualidad de los ‘roceros’ o *biguch*²⁴¹ (hombre fuerte), en el marco del ritual de matrimonio²⁴², Navidad o Año Nuevo²⁴³, en el cual aparece velado el culto a *Cosijo*. Estos tienen que subir a cuevas o cerros sagrados para rozar y recolectar poleo²⁴⁴ y bajar pinoocote (Valle de Ocotlán), o *gibiersah* (poleo), *gisa’*, flor de fandango (roja) y *gito’*, flor del Niño o flor del santo de pascua (amarilla) (Parsons 1936, 101-102), o *pascle’*, ‘rosita de niño’ y ‘chavillina’ (Sta. Catarina Minas). Con estos elementos elaboran diferentes tipos de representaciones plásticas, como adornar el pino para bailarlo (*axis mundi*, el árbol cósmico), o ramos para los novios e invitados, o manojos de hierbas. En los cerros tienen que ofrendar tortillas, pan, mezcal y/o cigarros que los anfitriones o ellos mismos aportan. Toda esta gestualidad siempre es precedida por un rezandero, el cual pide permiso para ingresar-salir del cerro, durante la roza y otros momentos. Por estas acciones tienen un privilegio, o responsabilidad ritual, vinculado con el tepache (probar el primer trago y emitir juicio o

²⁴⁰ Ubicado entre las comunidades de San Martín Tilcayete, Santa Catarina Quiané, San Jerónimo y Santa Ana Zegache en el Valle de Zimatlán.

²⁴¹ Variante de San Miguel Tilquiapam para matrimonios, vigente hasta la década de los ochenta del siglo XX.

²⁴² En Xoxocotlán se realizaba a lo largo de varios días y se le conocía como fandango, éste se dividían en el ‘concierto’ (pedida de mano y acuerdos para la fiesta), el día del ‘fandango’ (misa y fiesta en casas), más el día posterior donde se daban los ‘buenos días’. Una noche antes de la boda los roceros cumplían la misma función de recolectar el poleo en el cerro de San Felipe para entregar los manojos durante la fiesta, en esta variante tenían la responsabilidad de repartir el tepache, mezcal y cigarros tanto en la casa del novio como de la novia – pues cada familia celebra por separado en su casa–. (Reyes Matías, José Julio, 2014, Abril, Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca) [Comunicación personal].

²⁴³ En Ocotlán de Morelos y comunidades circunvecinas he registrado que existe en la actualidad (San Juan Chilateca, San Dionisio, Santiago Apóstol, San Pedro Apóstol Santa Catarina Minas, San Pedro Taviche y San José del Progreso). Para un relato ampliado consultar *Los roceros de Ocotlán de Morelos, Oaxaca, México. Anticipación y coexistencia* (Ramírez 2009).

²⁴⁴ A la hierba de poleo le es atribuida la cualidad de ahuyentar los malos espíritus.

repartirlo)²⁴⁵. Otra práctica en la que se visitan cerros para la recolección de una corteza de árbol, conocida como ‘disciplina’, es la de los ‘concheros’ de la Villa de Zaachila²⁴⁶.

Los ejemplos de ritualidad mesoamericana en el Valle son vastos, se pueden encontrar en muchos elementos del ciclo anual y de los rituales de paso, pero también en la gastronomía, la agricultura, las artesanía, los textiles, entre otras. Es decir, toda la vida social del Valle está imbuida de estos elementos, siendo parte indispensable y determinante de la reproducción de mismidad de los pueblos. Las posibilidades de interpretación sobre sus significados son infinitas pues, como el mito, tienen un sinfín de conexiones míticas que pueden ir desde el pasado mesoamericano hasta el presente. Solamente de esta manera puede ser inteligible cómo el canto y la práctica de los alabanceros se encuentra dotada de elementos mesoamericanos. Así, el contexto es el que hace que estas prácticas sean insertas en un discurso mítico, el cual las recontextualiza para dotarlas de un sentido socialmente compartido. Por último, se va a tratar un elemento más que atañe a la práctica de los alabanceros, una enfermedad que posiblemente sea de origen prehispánico: la ‘cangrena’.

ENFERMEDAD, LOS PELIGROS DE LA MUERTE

Una enfermedad relacionada directamente con los alabanceros es la ‘cangrena’ o cáncer de muerto, ésta se presenta por la infección de alguna herida a través de ciertos ‘aires’ que traen los difuntos al morir²⁴⁷. La cangrena es una enfermedad de origen mesoamericano que se vincula con los malos aires que provocan la apertura o tránsito de los flujos fríos y calientes entre el inframundo y el plano celeste. Estos aires malos, que provienen de las regiones frías

²⁴⁵ En Tilquiapan era el *chogol* el encargado en probar el tepache. La particularidad del ramo que se sigue haciendo hasta la actualidad con el poleo (*guia saa*) en dicho pueblo es el de agregar tres pares de cruces hechas con cigarros, siete dulces y siete flores. (Martínez Arellanes, Salvador, 2017, Noviembre 25, Santa Catarina Minas, Ocotlán, Oaxaca) [Comunicación personal].

²⁴⁶ Misma que es utilizada en Semana Santa para adornar las capillas de los diferentes barrios de la población en Jueves Santo. El día lunes de la Semana Mayor se ofrece una cena comunitaria con guajolote como plato principal, y un día después grupos de jóvenes participan en una procesión bailando grandes ramas de laurel u ocote en donde lo principal es la ritualización del elemento decorativo teniendo como su ápice la disciplina que fue adornada con flores de junco. Esta procesión es acompañada con música y por el toque del caracol marino, que anuncia y da el nombre a la fiesta, mostrando un elemento sincrético más de la religiosidad popular. Ese mismo día se toma la bebida ritual del tejate en un paraje bajo los laureles.

²⁴⁷ Destaca a primera lectura los dos nombres que se le dan ya que ambos son resemantizaciones de la gangrena y el cáncer. Ambas fueron incorporadas a esta enfermedad de origen mesoamericano adquiriendo su denominación.

y húmedas, están controladas por el rayo, *Cosijo*, en su advocación seca, el mismo que puede traer inundaciones, terremotos, y muerte. En los diferentes pueblos, particularmente de Tlacolula, me dijeron ciertos remedios para protección contra dichos aires. Por ejemplo, el portar ciertas plantas para contrarrestarlos cuando se asiste a velorios, como ruda, yerba santa, poleo, epazote, pirul e, inclusive, alcanfor o alcanforín. Si ya se contrajo puede ser combatida con las mismas yerbas, además de rosa de castilla y 'hoja de cáncer' o árnica, en sus métodos hervido, untado y/o tomado. Como medida preventiva, en el pasado, se decía que cuando regresaban del velorio, antes de entrar a la casa, se debían de sahumar con olote, copal y también bañarse, inclusive cuando se caminaba por las noches se podía traer un cigarro «para la bruja». En San José del Progreso me tocó observar que en una Levantada de Cruz se colocaron veladoras sobre dos cactus u órganos cortados como prevención. El rezandero me comentó que estas cactáceas absorben la cangrena pues tienen un poder particular. Esta enfermedad se da en todos los lugares donde la muerte esté rondando, por tanto, si se visita un panteón, se va a un velorio, o se vivencia una experiencia mortal hay posibilidad de contraerla o portarla. Sin embargo, en reiteradas ocasiones se me comentó que los alabanceros tienen cierta inmunidad, pues con sus rezos y cantos estos malos espíritus, o 'cosas mala', no les hacen daño alguno. La idea del diablo se encuentra mezclada con esta enfermedad, de tal suerte que su práctica ahuyenta todo ser sobrenatural maligno, como son los aires o brujerías. Es decir, los malos aires que traen los difuntos también los portan otros elementos y/o prácticas, las cuales apuntan a ser la advocación de *Cosijo* como rayo seco.

Estas concepciones eran más explícitas cien años antes, en Mitla «ciertas dolencias digestivas, reumatismo, dolor de cabeza, glándulas inflamadas, llagas, "nervios", pueden atribuirse al mal de ojo y a otras formas de brujería, a la pérdida del espíritu a través del susto y, sobre todo, al "aire"» (Parsons 1936, 118). Un aire malo puede ser adquirido por susto, de tal forma que un temblor puede traerlo, por ejemplo a una embarazada la puede afectar traduciéndose al resentimiento del feto en mal formaciones, un mal parto o inclusive la muerte del bebé (1936, 73-74). En contra de esta enfermedad era utilizado un ungüento hecho de copal trementina (ocote), *pes* (goma o resina comprada en Oaxaca), grasa animal, romero, lirio y manzanilla, igualmente se empleaba un cactus venenoso llamado 'mala mujer'.

También usaban una mezcla de tabaco, ruda, orines, yerba de cedrón y el pico del pájaro *bitorial* molido –negro con verde y pico amarillo– (1936, 119).

Para diagnosticar la causa del susto, se quema copal en agua. En el fondo del copal se encontrará una imagen de la causa del susto –un toro, una serpiente, un perro rabioso, un borracho, etc. Que el espíritu pueda regresar, *para que regrese el espíritu*, si el lugar donde sucedió no es muy alejado, la *curandera* va con el paciente. De una calabaza la *curandera* toma un sorbo de agua, el cual escupe a chorros en la tierra. En el lugar de este modo humedecido, hace una cruz con la uña del dedo y escupe más agua. En el centro de la cruz y en la punta de cada brazo coloca un cigarro, algo de aguardiente, un trozo de copal y algunas *tortillas* miniatura del tamaño de una moneda, trece *tortillas*, y también un huevo y un pollo que mata en el lugar y lo coloca en la cruz. Lo coloca allí mientras todavía está aleteando y observa su posición cuando muere. Si su cabeza está hacia el este, el paciente se recuperará, si hacia el oeste (como una persona es enterrada), el paciente no se recuperará. La gallina y las demás cosas son enterradas, el aguardiente es vertido al piso. Una de las *curanderas* fallecidas de Mitla solía verter un guisado de borrego y chocolate en los hoyos hechos en cada punta de la cruceta de la cruz. La *curandera* de Matatlán entierra un huevo, catorce *tortillas*, y algunas semillas de calabaza. En Huilá la cruz es echa con palma bendita, y encima le es echado el líquido de un caldo de gallina; el resto es comido. Para quién son estas ofrendas es desconocido; el rito ni siquiera es considerado como un rito de ofrecimiento.

A su regreso a casa la *curandera* golpea el piso con una vara, llamando: “*Ven! Levantate! Ven! Levantate!*” Se encuentra llamando al espíritu perdido. Ahora en la casa del paciente debajo del altar otra cruz es hecha en la tierra y los dos floreros son retirados del altar, se llenan de hojas verdes de bambú, y se colocan a la cabeza de la cruz en el suelo. Las líneas de la cruz pueden ser rellenas de flores, amapolas negras (Mitla) o cempasúchil (San Dionisio). Cerca de la cruz se coloca un poco de copal en un pequeño tazón de agua. Al copal se le prende fuego y se le salpica un poco de *shki'bal*, que es el nido de una abeja hecho de granos de arena pegados. La *curandera* golpea su mano derecha en la cruz del suelo y luego en el pecho del paciente; es decir, frota un poco de tierra de la cruz sobre el paciente, diciendo: “*Ven! Levantate!*” Esto lo hace tres veces.

Procede a llamar las cuatro esquinas, “*llamar las cuatro esquinas.*” En cada una de las cuatro esquinas de la casa del paciente lleva una pequeña jarra de agua, aplaudiendo su boca con la mano, y llamando en voz baja: “*Ven a tu casa! Ven! No vayas a ningún otro lugar! Ven directamente a tu casa! Tres veces recorre el circuito de las esquinas.*”

Hecho esto, con el *aguardiente* en su boca procede a succionar los brazos del paciente, pasando sus labios suavemente por la piel, del hombro a la muñeca. Para ese momento el copal ha terminado de arder y la *curandera* examina en su fondo la imagen de la causa del susto. Finalmente, el agua del tazón que contenía el copal se lo da a beber al paciente, junto a una infusión de la yerba llamada *hierba de espanto*, la cual ha sido hecha pedazos muy bien y colada. [...] Cuilapam, un pueblo mixteco-hablante a pocas millas hacia el sur de Oaxaca, donde el *espanto* es conocido como *chaneca* [...] (Parsons 1936, 120-122) [Traducción propia del texto original en inglés]

Se creía que alguien enfermo podía agravar su situación si asistía, inclusive si se acercaba, a la velación del muerto o alguna tumba «en Lachiguirri, dijo Eligio, nadie del hogar del difunto se acercará a una persona enferma, antes de bañarse, e incluso un pedazo de carne recién cortado no será llevado a la casa del enfermo» (Parsons 1936, 142). Durante las mayordomías o la celebración de Día de Muertos muchos peregrinos y/o enfermos, en general, se hincaban

fuera de la iglesia para escuchar cuando la banda tocaba acompañada del padre o cantor entonando pues «venían directamente de la casa de la *curandera* quien había prescrito **responsos para las ánimas** para sus problemas»²⁴⁸ (1936, 245). Algunos comportamientos de ciertos pájaros eran interpretados como presagios, por ejemplo cuando el *gōlgusht* (jilguero) llamaba a las cuatro esquinas de la casa con un *chik! chik!* anunciaba una pelea. El ulular del búho (*dam*) a la media noche y/o cuando alguien se encontraba enfermo era signo de muerte, lo mismo de la lechuza que cuando chirriaba se decía ‘estaba cortando la ropa del muerto’, ambos eran los mensajeros de Dios, sus topiles, y en un cuento se le mencionaba como el mayor de vara del presidente en el pueblo de los muertos (1936, 317-318).

En las comidas que se ofrecen durante los difuntos, y en cualquier momento festivo, en Santo Domingo Tomaltepec me dieron ‘catalán’, una bebida alcohólica preparada con base en aguardiente (alcohol de caña) la cual se combina con anís, azúcar y naranja. Es de fabricación local y, aparentemente, en la actualidad no se produce más que en dicho pueblo siendo una actividad exclusivamente femenina. Hace cien años atrás Parsons (1936, 35; 72; 125; 136; 139-140) destacó que en Mitla y Zaachila se producía catalán a base de fermentado de maíz, alcohol y azúcar café, el cual era untado para contrarrestar el aborto, lo mismo para el dolor de cabeza mezclado con ‘hoja de guajolote,’ para el ‘mal de ojo’, hechizos y sustos o ‘muina’.

Esta enfermedad, que para su tratamiento los curanderos de Mitla recetaban cantos, parece tratarse de una que se ubicaba en el hígado entre los antiguos nahuas, uno de las tres órganos o entidades anímicas primordiales (*ihíyotl*). Según López-Austin, ésta se vinculaba con las pasiones y se producía por fuertes alteraciones anímicas, sin embargo era una enfermedad que producía daño hacia el exterior conocida como *yuhualécatl*.

[...] "aire de noche", sustancia maligna que puede atacar a los seres humanos. Tal término existía entre los antiguos nahuas: *yuhualécatl*. No hay gran información sobre el *yuhualécatl*. Era una entidad maligna que había que expulsar del cuerpo, sajando la carne con pedernal, que está en plena concordancia con las actuales creencias de los nahuas. [...] Dañaba al cónyuge inocente, a las criaturas en el vientre materno, a los niños que el pecador cargaba en sus brazos, a los amigos, a quien estuviese cerca del que tenía deseos insanos y no cumplidos; mataba los pollos de pava; provocaba accidentes a las bestias; secaba los campos de cultivo; echaba a perder los negocios;

²⁴⁸ Traducción propia del texto original en inglés. Las **negritas** son mías.

arruinaba las ofrendas hechas a los dioses; hacía que los artículos de los comerciantes no se vendieran, y hasta impedía que la comida se cociera. (López-Austin 2004 [1980], 257; 261)

Entre los zapotecos del Valle se dice que el mal de ojo produce una enfermedad similar, aunque no la vinculan directamente con la cangrena, en Reyes Etna durante el ritual de petición al Señor de las Peñas existen ciertos gestos de purificación con ramas de pirul que «según los testimonios orales, sirve para curar el *mal aire*, *susto* y *espanto*» (A. L. Vázquez 2015, 324). Sin embargo, entre los nahuas contemporáneos, agrega López-Austin, la más forma más peligrosa de esta enfermedad son las emanaciones de los cuerpos de los cadáveres, nombrándosele aire de noche o aire de muerto. Esto permite proponer que la cangrena o cáncer de muerto es justamente ese aire mesoamericano que, por lo dicho, está igualmente vinculado con el Rayo seco. Esta enfermedad que ronda la práctica de los alabanceros contemporánea es otra prueba de cómo el canto, de origen católico, es contextualizado en una cultura donde los elementos mesoamericanos siguen estando presentes. En este caso, las alabanzas y oraciones cantadas dotan de protección al individuo, a los difuntos y los antepasados, por tanto, a la comunidad. Así, es posible sugerir que ordenan el cosmos pues, con las mismas técnicas, propician la buena lluvia del temporal, protegiendo de los malos aires que dañan la cosecha, funcionando como intermediarios entre los dioses de la tempestad y la colectividad. Es decir, articulan a los individuos con la comunidad, por tanto se convierten en protectores y reproductores de la politicidad en el terreno de lo músico-ritual.

* * *

Por lo expuesto, es posible sostener que varias de las prácticas de los alabanceros reproducen ideas y simbolismos de raigambre mesoamericano, aunque indisolublemente mezclados con los hispánico-católicos, conformando el sistema de creencias compartido del Valle de Oaxaca. Hecho que, sumado a la sublimación de las formas de gobierno, se encuentra estetizando el símbolo de poder, lo que otorga legitimidad al ritual y, por tanto, a las formas de politicidad de los pueblos.

Particularmente, se intentó vincular diferentes partes del ritual mortuorio, dirigido por los rezanderos, con el trayecto de los muertos hacia *Lyobaa*. Los cantos, rezos y gestos que se realizan por el ‘alma en pena’ durante su camino, el cual puede ser el Purgatorio

aunque con características del inframundo prehispánico, son de nodal importancia para el 'bien morir'. Hay que destacar que dicho trayecto es acompañado por el perro pardo (Xolotl) para cruzar, tal vez, la Laguna de Sangre Primordial, el mítico lugar de donde proviene la descendencia y linaje gobernante de varios pueblos zapotecos. La combinación y superposición entre la idea del mundo de los muertos y las autoridades de gobierno, catalizada en la práctica de los alabanceros (que se ve de forma prístina en las variantes de la Autoridad menor y los Apóstoles), muestra la articulación en clave sagrada de la politicidad. Igualmente, se pretendió establecer un vínculo entre la numerología sagrada del cosmos mesoamericano (los trece dioses, la cuenta mántica *piye*, el 52 como totalidad, los cuatro rumbos, la estructura del universo, los lugares de origen –v.g. Cueva Nueve–, la dualidad, el mito de creación de los hombres y el culto a las piedras) y varios gestos del mismo ritual de difuntos.

Del mismo modo, se trató de establecer algunos vínculos entre las funciones, rezos y cantos de los alabanceros –ilustrados también con otras prácticas y especialistas ceremoniales– y el ciclo agrícola de la planta sagrada, el maíz, y su deidad protectora, *Cosijo*. Por ejemplo, la Semana Santa –marzo a abril– y las secas del año (v.g. Autoridad menor y el Danush en Jueves Santo hacían un Rosario cantado); la Santa Cruz –3 mayo– y la petición de lluvia; la Velación de la Virgen –13 de agosto– y el velorio de cuerpo con frutas y elementos agrícolas; la Exaltación de la Cruz –14 septiembre– y los cultos al cerro; o el Día de Muertos y el fin del ciclo agrícola (cosechas) (v.g. rosarios y alabanzas para los antepasados). Lo mismo con el citado ritual de difuntos donde dicho ciclo se estetiza a través del uso de tortillas, cacao, maíz y mezcal, entre otros elementos del trabajo agrícola. En realidad, muchos santos tienen atributos de deidades como *Cosijo*, los cuales se mestizaron para crear los actuales discursos míticos de la religión popular actual de la región. Es decir, las alabanzas y oraciones cantadas son igualmente estetizadas bajo este marco interpretativo que es el sistema de creencias, resignificando lo católico en algo nuevo y particular, con elementos locales y de tradición mesoamericana.

Finalmente, el estudio de la 'cangrena', probablemente la enfermedad de origen prehispánico vinculada al aire malo y el Rayo seco, muestra cómo los alabanceros son los especialistas que, por su manejo esotérico de las técnicas del canto y rezo, proveen de

protección tanto a la comunidad como a los individuos. Este hecho es determinante ya que, puede proponerse, con dichas técnicas protegen, ordenan y proveen de balance al cosmos para que la lluvia sea benigna. Así, las buenas cosechas dependen, en buena medida, de la estricta observancia del culto de los alabanceros/rezadores, pero también contribuyen en el cuidado de los individuos, pues regulan el cosmos y articulan a estos últimos con la comunidad.

De tal suerte, la reproducción política del canto se encuentra atravesada por elementos escatológicos, cosmogónicos y cosmológicos de la inextricable mezcla entre lo católico y lo mesoamericano conformando una religión popular del Valle de Oaxaca.

CANTO: UN SISTEMA MÚSICO-RITUAL CORPORADO

LA RITUALIDAD y los discursos míticos asociados con el canto religioso en el Valle de Oaxaca son tan diversos como comunidades existen, sin embargo, al ser parte de una misma zona histórico-social, muestran recurrencias gestuales y de orden sígnico funcionando como creaciones colectivas. Estas se encuentran en el límite de lo oral y lo escrito haciéndose, en su iteración, auténticas inscripciones las unas de las otras. El conjunto de variantes del ceremonial y sus discursos míticos –unas veces explícitos, otras encriptados en una suerte de memoria inconsciente conocida como la ‘costumbre’– son el producto de incorporaciones de material en un tiempo de larga data, mediante una lógica dinámica de sustitución, intercambio, transformación y resignificación constante. Por tanto, resultan ser creaciones complejas que se ubican en la frontera liminal entre el mundo de lo profano –o el de las institucionalización y rutinización de las relaciones sociales– y el de lo sagrado –el mundo de la ruptura real y/o imaginaria–²⁴⁹.

Del mismo modo que los cantos antiguos, la ritualidad y sus discursos míticos en el Valle presentan variantes sistemáticas. Es decir, la gestualidad –significativa de forma local– también puede ser entendida como un estetización compartida, la cual se vincula con los cantos religiosos, creando así los referentes simbólicos que despliegan su potencial como ritual. Esta eficacia simbólica es la que logra mantener, reproducir y legitimar las ideas y creencias que coadyuvan a refrendar parte de las relaciones sociales que ordenan el ámbito de lo político y de lo religioso. En realidad, sostengo que ambos procesos de transformación (ritual y musical) son parte del mismo *continuum* en tanto efectos y contra-efectos de hechos sociales totales.

La infinidad de gestos y signos rituales presentan un problema metodológico, pues estos tienen la posibilidad de ser analizados por niveles. De ahí el hecho de haberme centrado

²⁴⁹ Se entiende la oposición entre lo profano y lo sagrado como una relación complementaria donde la vida fuera del ritual es simbolizada y ritualizada mediante el artificio de sublimación estética –en los momentos extraordinarios en ruptura–, creando un campo en disputa “de segundo orden” donde, igualmente, se juegan y crean relaciones sociales. Esto implica que dichas relaciones sean comprendidas como el producto de la disputa entre lo real –la crisis de la socialidad y su reproducción rutinaria e institucionalizada– y lo imaginario –la estetización de lo extraordinario o de su rutinización– (Echeverría, 2010).

en algunas variantes y recurrencias que pude ubicar en el trabajo de campo, muchas contenidas en las descripciones etnográficas, con el fin de proponer la existencia de un sistema mítico el cual está siempre en diálogo con lo musical. En realidad, la idea que sostengo es que los dos niveles (ritual y musical) son el mismo proceso histórico de la fiesta, aunque ambos se comportan en cierta medida independientes el uno del otro, haciendo posible su desfase temporal al interior del *performance*. Así, cada elemento analizado puede ser susceptible de ser propuesto como una decantación que se nutre de una experiencia histórica, la cual proviene de las relaciones sociales que son, al mismo tiempo, refrendadas en el terreno de la existencia en ruptura.

Los diversos tipos organizacionales que he registrado muestran lo dinámica que es la cultura campesina en tanto se transforma y reconfigura según sus circunstancias. Esto revela su carácter emergente y adaptativo ante la amenaza (entendido como potencial modificadora para bien o mal), unas veces reticente al cambio, otras tantas propiciándolo, siempre atento y expectante ante la experiencia histórica compartida aunque situada, ya que, en el caso del Valle, se tratan de sociedades inmersas en procesos que las implican a todas en conjunto. De este modo, se observa que el cambio en la cultura campesina es, en realidad, una creación colectiva que se concreta por el abanico de posibilidades que brinda su mismo devenir. Sin embargo, éste es ante todo una negociación que pone a las antípodas de las sociedades campesinas en el juego de la reproducción de las formas culturales bajo el eje regulador de la disputa.

Por lo expuesto, la reproducción política del canto en clave corporada puede ser propuesta como el desdoblamiento de dos principios combinados que apuntan a las necesidades básicas de la reproducción de cualquier grupo humano. Por un lado, es una sublimación de los símbolos de poder, es decir, de la legitimación de un orden político desde el cual se organiza toda la reproducción social de un grupo. Por el otro, es una sublimación de los sistemas de creencias, los cuales evidencian las preocupaciones básicas de cualquier grupo humano: la vida, la muerte, la creación del hombre, la enfermedad y la subsistencia material traducida, en este caso, en el ciclo agrícola. Esta combinación se da de forma sistemática en el Valle de Oaxaca pues todas las comunidades comparten, de un modo u otro, los elementos que, en forma de sistema, dotan de sentido a la práctica de los alabanceros en

su conjunto. Es decir, existe un discurso mítico compartido el cual puede ser traducido como un proceso de larga duración que vincula, hasta donde pudo probar esta investigación, las formas de gobierno, los elementos mesoamericanos, los coloniales y los católicos. Estos insumos o experiencias son parte esencial de los que conforman la estetización de la fiesta y, por tanto, la politicidad de la práctica de los rezanderos del Valle de Oaxaca.

La práctica del alabancero se encuentra inserta en un mundo cultural que hace que los elementos católicos sean reinterpretados en clave corporada. De tal forma que los cantos, al igual que toda la ritualidad, pasan de tener una forma y contenido católico a reelaborarse con contenidos históricamente situados. Es decir, les queda una capa externa o revestimiento cristiano pero sus sistemas de creencias e ideas se encuentran mezclados con los de la cultura zapoteca, a la cual su propia historia le pasa factura. De esta forma, es entendible que la música, la gestualidad y sus discursos míticos presenten una sistematicidad que puede ser explicada como el intercambio de materiales estéticos, los cuales conforman un sistema músico-ritual. Estos van desde las estructuras musicales, pasando por los discursos míticos, la gestualidad festiva de origen colonial y prehispánica, las sublimaciones de los sistemas de gobierno y los sistemas de creencias. Así, la fiesta en el Valle puede ser planteada como la combinación de la totalidad de los elementos de estetización de la vida social, dentro de la cual se encuentra la práctica de los alabanceros como un elemento nodal para su concreción. De tal forma, los discursos míticos son el insumo que da origen a la diversidad de prácticas rituales, haciéndolas inteligibles y significantes dentro de la cultura.

Uno de los aportes de este análisis es el ver cómo ciertas experiencias históricas situadas, como la importancia de los cabildos coloniales en las relaciones políticas del Valle, son ritualizadas y/o estetizadas convirtiéndose en discurso mítico. Así, un momento extraordinario en ruptura en el terreno de lo real, es decir, la fundación de una nueva socialidad posterior a la Conquista, mediante la aceptación del cristianismo y de la administración colonial, pasa al terreno de lo imaginario, quedándose como un mito socialmente compartido. Lo mismo se puede decir de elementos mesoamericanos que fueron también creados mediante el mismo recurso de estetización para la legitimación de ciertos

órdenes de poder²⁵⁰. Igualmente, se puede decir lo mismo de los católicos que, mezclados, conforman parte del mundo mitológico que hoy en día comparten los pueblos campesinos de la región.

De este modo, es posible plantear que la reproducción política del canto de los alabanceros se da a partir de la incorporación de diferentes estratos mitológicos que lo dotan de un poder especial para la legitimación del ritual corporado. Así, la fiesta entendida como la estetización de la vida social es un elemento central en la creación de relaciones sociales que permiten la reproducción política. Esta reproducción política se da de modo diferenciado, concentrándose de forma más fuerte en el Valle de Tlacolula, aunque no es exclusivo de esta región. Esto es una prueba de la existencia de un sistema músico-ritual en el Valle de Oaxaca, en el cual existe una cultura compartida donde se despliega una historia regional particular. Esta incluye el derecho consuetudinario, la conquista cultural y espiritual, pero también la subversión y, por supuesto, las estructuras musicales, las cuales son parte co-constitutiva de socialidades concretas y sin las cuales no se podría pensar la reproducción de la cultura.

El conjunto de la práctica de los alabanceros opera como un sistema músico-ritual compartido el cual dota de legitimidad al ceremonial, en tanto refrenda los principios de la socialidad. Legitima al ceremonial pues reproduce los símbolos de poder y los sistemas de creencias de los pueblos, en los cuales se basa la articulación de lo religioso con lo político. Esta articulación, que Bolívar Echeverría llama el modo natural o comunitario de lo político, se da siempre en el terreno de lo sagrado, pues los preceptos cosmológicos se encuentran articulados con las formas de gobierno. Sin embargo, estas formas de gobierno no son homogéneas, de tal manera que se da una reproducción política diferenciada que, como se intentó ver en los primeros capítulos, tendencialmente se encuentra dividida por valle. Así, la forma más tradicionalista de la versión corporada se concentra en el Valle de Tlacolula y, por ende, este tipo ideal hace que se conserven o cultiven los cantos antiguos en esta región de forma más fuerte. Es quizá de los discursos míticos de raigambre mesoamericana colonial de la cual proviene la capacidad del canto en legitimar ideas del ceremonial, las que refrendan

²⁵⁰ Por ejemplo lo que Alfredo López Austin y Leonardo López Luján llaman los regímenes zuyanos donde aparecen ciertos mitos de Quetzalcóatl para establecer un dominio militar en las sociedades del Posclásico.

los sistemas de creencias. Estos últimos son los que crean el consenso y regulación social por los cuales la politicidad se logra de una manera efectiva en tanto reproducción de cierta mismidad.

La fiesta es la forma central que, mediante los recursos de la estetización, crea parte de las relaciones que ordenan la vida política y religiosa de los pueblos, particularmente en aquellos donde se da una prominencia de la versión corporada de la politicidad sobre la contractual. Es decir, en los pueblos que cumplen las características tradicionalistas de los tipos ideales, las cuales aparecen con más fuerza en el Valle de Tlacolula, según mi etnografía. Es decir, la legitimación de la fiesta en su conjunto es alimentada por su práctica, y las de otros especialistas rituales, lo que permite la reproducción de un sistema de creencias. He aquí la quintaescencia de la reproducción política del canto en tanto posibilitador de formas concretas de socialidad. Así, el sistema de creencias es el discurso mítico que legitima, a su vez, a las formas de gobierno en el modelo ideal más tradicionalista, lo que hace que la gobernanza sea posible de esa manera aunque, como se ha expuesto, siempre como un terreno en disputa. Una disputa que se evidencia entre un modo corporado o natural de la política, y otro contractual o republicano, entre un modo sagrado y uno profano de existencia de lo político en términos de Bolívar Echeverría.

CONCLUSIONES.
CANTO EN DISPUTA:
PODER, LEGITIMACIÓN Y
REGULACIÓN SOCIAL

LA FALTA de estudios en México sobre el canto religioso en comunidades indígenas ha hecho que exista un desconocimiento generalizado de la importancia que pueden llegar a desempeñar los alabanceros en la reproducción social de los pueblos. Esto ha llevado a considerar su práctica y repertorio como atavíos que, única y solamente, acompañan los rituales comunitarios, restando la importancia que tienen dentro del ceremonial. La tesis que aquí se defiende intenta responder justamente parte de ese vacío de conocimiento, la cual puede ser enunciada como:

Los alabanceros en el Valle de Oaxaca reproducen mediante un sistema músico-ritual, y a través del recurso de sublimación estética, ciertas ideas, creencias y simbolismos los cuales refrendan parte de las relaciones sociales que legitiman el orden social y, por tanto, el ámbito de la politicidad de los pueblos.

Dicho sistema está conformado por diferentes estratos mitológicos, o discursos míticos, que legitiman al ritual corporado, habiendo por esto una reproducción política del canto. Tal legitimación es efectiva dado que existe un proceso de estetización del símbolo de poder, el cual se desdobra en la sublimación de las formas de gobierno históricas y las del sistemas de creencias, ambos se componen, principalmente, por elementos mesoamericanos, coloniales y católicos. Particularmente, existe un modo de sublimación de las capillas de músicos colonial, lo que explica la aparición, en ciertas comunidades, de tipos especiales de alabanceros quienes entonan cantos antiguos. Así, su práctica refrenda el orden político desde el cual se organiza toda la reproducción social del grupo, retribuyendo a la comunidad como especialistas músico-rituales.

En el nivel musical, o de los repertorios, existe una división entre el canto antiguo y el nuevo, la cual se encuentra relacionada con la reproducción política, diferenciándose por región en todo el Valle. En Tlacolula se concentra el núcleo del canto antiguo, el cual corresponde con las categorías etnográficas y musicológicas, y donde, también, existe un ceremonial muy elaborado. Así, los aspectos económicos, productivos, sociales y culturales pueden ser entendidos como determinantes en la reproducción de este tipo de canto. Todos estos elementos son una prueba de la existencia de un sistema músico-ritual en el Valle de Oaxaca, el cual opera como una creación colectiva, de ahí su carácter compartido pero igualmente diverso.

En varias referencias, se reconoce que los rezadores/alabanceros son los especialistas que dirigen las ceremonias, pero ninguno indaga sobre qué y cómo lo hacen. Mucho menos se interesan por el contenido de las oraciones y los repertorios, pues existe la tendencia a mal interpretarlas como actividades que refrendan los cánones del catolicismo. Por el contrario, cuando existe, se centran en el estudio de gestualidades que permiten relacionar su práctica con un pasado mesoamericano dejando de lado su contraparte católica. Es decir, existe una tendencia a enfatizar sobre los primeros aspectos, restando importancia a una de las dos raíces civilizatorias que han conformado históricamente la socialidad indígena.

Lo mismo se puede argumentar sobre el análisis musicológico de los cantos pues, fuera de casos contados, existe un desconocimiento total sobre su funcionamiento estructural, performático y taxonomía. De tal suerte que a pesar de ser parte central de los rituales de paso y los comunitarios, al menos en Oaxaca, la etnomusicología se ha limitado a la producción folklórica del siglo pasado sobre dicho tema. En resumen, se sabe muy poco sobre los géneros vocales religiosos en comunidades indígenas de México, tanto en sus aspectos técnicos musicales, como en los sociales, culturales y simbólicos. Uno de los aportes de este trabajo es justamente abonar un poco a esta problemática ya que, en el caso particular del Valle, no existe conocimiento académico alguno sobre dichos temas. Además, intenta contribuir a los estudios mesoamericanos sobre comunidades oaxaqueñas, religiosidad popular y su relación con la historia colonial.

Esta investigación partió de la división que realizan los alabanceros sobre su propio repertorio, es decir, de la diferenciación que hacen las categorías locales entre el canto antiguo y el nuevo. De tal forma, se intentó delimitar a partir de varias aristas dicha división para entender qué se escondía detrás de la compleja realidad que son las categorías etnográficas. Así, se pudo definir desde el análisis musicológico que existe un núcleo del canto antiguo el cual presenta ciertas características estéticas, mismo que se concentra en el Valle de Tlacolula. Asimismo, se avanzó en el esbozo de un sistema musical de transformaciones que intenta explicar el funcionamiento del canto religioso en el Valle de Oaxaca. Dicho funcionamiento parece ser que se trata del intercambio cultural de la totalidad festiva, es decir, el sistema musical opera de forma análoga al ceremonial, mediante un régimen de transformación, sustitución y conmutación de materiales. Esto explica que la derivación

compositiva, simplificación, elaboración o creación musical simultánea sean recursos del régimen de la oralidad. Con todo, se puede proponer que lo sonoro-musical, así como la gestualidad ritual y los discursos míticos, es una homología de la reproducción política. Aunque interconectadas, todas gozan de cierta independencia, lo cual hace que presenten una vida particularizada, haciendo que se influyeran en sus modalidades específicas (en el eje de simbolización temporal y el discurso poético, en el eje de simbolización lingüístico/espacial y en el discurso mítico). Asimismo, todos los niveles de análisis permiten observar ciertos estratos histórico-temporales, los cuales se materializan de diferente manera, creando un sistema músico-ritual con capas sedimentadas de significados, todas ellas resignificadas y reactualizadas constantemente. En específico, en los repertorios se puede observar, al menos, tres momentos temporales del material musical. Así, es posible mostrar que existe una alta censura preventiva en la reproducción política del canto, lo cual hace de esta creación colectiva una muestra de cómo las estructuras musicales son parte de un sistema cultural que, inextricablemente, combina la totalidad de la vida social.

La definición del núcleo se hizo desde las categorías locales, aunque en combinación con el análisis musical, para determinar la existencia de cierto tipo de canto antiguo. Este hecho fue contrastado con el tipo de derecho contractual que existe en el estado (Usos y Costumbres o partidos políticos), así como con el tipo de economía diferenciada por valle. De tal suerte, coincide que en todos los pueblos de Tlacolula –excepto la capital de Distrito y el centro turístico Mitla– se rigen por derecho consuetudinario. Lo anterior, sumado a que es la región que presenta el más alto porcentaje de agricultura para la subsistencia, de zapoteco hablantes, combinado con problemas fuertes para la delimitación y posesión de las tierras, al igual que una alta migración hacia EE.UU. que comenzó desde la década de los cuarenta del siglo XX. Estos hechos se encuentran vinculados con el condicionamiento ecológico particular, siendo la región del Valle más árida, con ríos de temporal que dependen de la precipitación, lo cual ha hecho de Tlacolula una zona históricamente supeditada a las lluvias para la subsistencia. Estos condicionamientos económico productivos y ecológicos hacen que allí se siga manteniendo, tendencialmente, un tipo de reproducción política que tiene por característica principal la de articular fuertemente a los cargos civiles con los religiosos. Se trata de una continuación modificada, adaptada y actualizada al siglo XXI del sistema de

cargos, donde lo fundamental es la legitimación de lo político mediante el ceremonial, inserto en una economía predominantemente campesina.

Estas características hacen del Valle de Tlacolula el más conservador en cuanto a ritualidad se refiere, pues mantiene un cúmulo de elementos, estratos o etapas anteriores que en los otros dos valles son más laxos y/o nuevos. Es decir, las formas ceremoniales se mueven más lentamente en esta zona pues la 'costumbre' es más estricta y deseable que en las otras regiones. Estos hechos llevaron a proponer una taxonomía de comunidades en tres tipos ideales los cuales corresponden, muy *groso modo*, al Valle de Etla como progresista, al Grande (Zimatlán-Ocotlán) como semi-tradicionalista y al de Tlacolula como tradicionalista. Estas tendencias se presentan siempre con particularidades en cada comunidad, sin por esto negarlas, de tal forma que hay que revisarlas por caso. Esto condujo a proponer una reproducción política rutinaria diferenciada, que en el Valle de Tlacolula es entendida como la estetización de los momentos extraordinarios en ruptura en clave corporada. Es decir, hay una tendencia a la reinserción de los momentos en crisis como sagrados en la dimensión imaginaria de la vida social, lo que hace que se conserven capas sedimentadas de otras anteriores. Esta dimensión es acompañada de discursos religiosos y/o políticos corporados confundidos como mitologías, las cuales van desde lo mesoamericano hasta lo actual. Así, esta reproducción estetizada de los sistemas de creencias hacen que lo político se legitime como sagrado.

Partiendo de esta idea se analizó cómo la práctica de los alabanceros contribuye al proceso de estetización, proponiendo que existe, por esto, una reproducción política del canto. Esto significa que los alabanceros contribuyen al proceso de legitimación del ceremonial mediante la reproducción de creencias, ideas y principios que permiten, a su vez, la creación de relaciones sociales. Dichas relaciones son parte de las que legitiman y crean al sistema de cargos, de tal forma que se revela cómo la figura del rezandero es nodal para la reproducción social de la forma tradicional²⁵¹. Para ver esto a detalle, se caracterizó el funcionamiento de la fiesta mostrando la diversidad y unidad de una región cultural en sus

²⁵¹ Este hecho no excluye a otras expresiones músico-dancísticas en la reproducción de dicha legitimación, de tal forma, se puede pensar en un sistema más amplio que coadyuva a hacerlo. Pero también existe la posibilidad de la existencia de prácticas que pongan en cuestionamiento lo político, lo cual abre metodológicamente la discusión a futuras investigaciones.

aspectos organizativos y simbólicos. Es decir, el ciclo anual festivo –especialmente Cuaresma y Semana Santa– y el ritual de paso de difuntos, en los cuales los alabanceros cumplen un papel central como especialistas ceremoniales. Otro de los aportes de este trabajo es el ver a detalle cómo el discurso religioso católico es reintroducido como discurso mítico en las comunidades del Valle. Este último tiene dos caras superpuestas o combinadas que provienen de los preceptos de lo hispánico y lo mesoamericano, amalgamándose durante el periodo colonial. De tal forma que se hizo un breve historial de las formas de gobierno, religiosas y de las capillas de músicos para entender dicho periodo pero, sobre todo, porque estos elementos se encuentran sublimados en la totalidad festiva. Se hizo énfasis en el papel de los oficiales de las repúblicas de indios, los cuales incluían tanto a los civiles como a los religiosos e, inclusive, a los cantores de capilla. Estos elementos específicos son los que se encuentran sublimados en los tipos o especies de alabanceros que se caracterizan en el cuarto capítulo, a saber: como rezanderos "normales", como apóstoles, en cabildo, en hermandad, como penitentes y como cantores. Quizá esta taxonomía sea la clave para explicar dónde se conservan las variantes antiguas en todo el Valle, en tanto en todos los pueblos donde hay alabanceros especiales existen dichos cantos. Mientras que en aquellos donde solamente hay el tipo de rezanderos "normal" casi no aparecen variantes viejas o, en su defecto, corresponden a estilos mixtos.

Metodológicamente se abordó a profundidad la ritualidad de un tipo especial de alabanceros en cabildo, la Autoridad menor de Macuixóchitl, pues en ella se combinan casi todos los elementos del sistema músico-ritual del canto en el Valle. Los principales de origen hispánico-colonial son la sublimación de las capillas de músicos, los oficios de república, el sistema de mayordomías y el ceremonial de las cofradías. La otra cara, de raigambre mesoamericana, son la sublimación del ciclo agrícola de la planta sagrada, específicamente la petición de lluvias y su vínculo con los niños, el culto al cerro sagrado y su relación con el linaje gobernante, así como eje cósmico dador de agua y riquezas.

A partir de este punto de análisis se intentó vincular estos y otros aspectos con variantes ceremoniales de los alabanceros y la fiesta del Valle en general, para proponer la existencia de un sistema músico-ritual del canto. Este es el producto de la concreción específica de los discursos míticos que ordenan todas las prácticas ceremoniales de la

comunidad indígena. La fiesta, como modelo estructurador y sublimador de la cultura, se comporta como un gran sistema simbólico en constante renovación. Los discursos míticos son el núcleo del que cada variante ritual toma como insumo para su creación. Es decir, todos los rituales tienen puntos que los articulan con un mundo mítico el cual es igual de diverso que los rituales. Como lo ha mostrado el formalismo ruso y el estructuralismo levistrasiano, los mitos, como relatos, se estructuran mediante una lógica sistémica que le da sentido a cada concreción discursiva. Estas lógicas son en realidad producto de la creación colectiva, según Roman Jakobson, pues cada autor se convierte en un productor semiótico particular. Lo que se esconde quizá detrás de la creación colectiva es, por un lado, el logocentrismo de la semiosis humana y, por el otro, la diversidad de dicho campo.

De tal suerte que en algunas variantes del sistema músico ritual pueden aparecer elementos mezclados con la práctica básica de los alabanceros que son el rezo y el canto. Dicho sistema de canto se conforma, principalmente, por la sublimación del símbolo de poder y de los sistemas de creencias. Además de los enumerados de origen hispánico-colonial, algunos elementos del pasado mesoamericano que aparecen en el sistema de los alabanceros son el retorno de los difuntos a *Lyobaa*, el inframundo, y el culto a *Bezelao*. También, la numerología del cosmos prehispánico el cual estetiza elementos del mito de la creación del hombre: los trece dioses del panteón zapoteco, los cuatro rumbos, las siete cuevas originarias, la Cueva Nueve del linaje zapoteco, la dualidad, el culto a las piedras, entre otros. Igualmente la relación que guarda con *Cosijo*, el dios del rayo y la agricultura, quien controla el ciclo anual del maíz, los buenos y malos aires, las lluvias benéficas y las destructivas, entre otros elementos naturales. Igualmente, se incorporó un breve análisis sobre una enfermedad prehispánica que ronda la práctica de los alabanceros, en tanto está vinculada con la muerte: la 'cangrena'. Dicha enfermedad se relaciona con el rayo seco o malo, la advocación de *Cosijo* peligrosa, la cual puede traer enfermedad, pero que con rezos y cantos los alabanceros pueden combatir o repeler. Por tanto, están posibilitados para cuidar y proteger a la comunidad, el orden del cosmos y, por ende, la politicidad.

Así, se puede sostener que el sistema músico-ritual de los alabanceros legitima parte del ceremonial el cual, a su vez, crea varias de las relaciones sociales que refrendan lo político como sagrado. Este refrendo se da por la reproducción del símbolo de poder, el cual se nutre

del sistema de creencias que es la base de toda la socialidad del Valle. Sin embargo, este modelo se da exclusivamente en las sociedades que caracterizo como tradicionalistas en ciertos contextos y con particularidades que deben de ser contrastadas por caso. De forma más amplia, se puede pensar que en dichas sociedades –principalmente campesinas– las relaciones sociales se encuentran ritualizadas. Así, en todas las variantes festivas se activan las relaciones económicas, sociales y simbólicas que traen consigo la legitimación de los sistemas de creencias y, en algunos casos, las formas de gobierno, redistribuyendo poder en actores concretos.

La legitimación de lo ritual le proviene del sistema de creencias, que no es sino más que el elemento mítico discursivo de la estetización de la vida social. Este último se vale para lograr la existencia en ruptura de los diferentes modos de simbolización de las proto-artes (música, danza, drama etc.) que conforman el hecho estético total que emula y/o pone en crisis el código de la reproducción social. De este modo, la reproducción total, en tanto reproducción productiva y simbólica, es (re)significada en el momento en que la mismidad es (re)actualizada como momento autocrítico. Este momento autocrítico puede darse tanto en la esfera de la producción normal, en el mundo profano de existencia, como en el terreno de la ruptura festiva, siendo esta última el momento pleno de la realización del valor de uso de la concreción de lo humano. Así, un canto religioso valido de un modo particular de simbolización temporal, el de la especialización sónica, cobra todo el sentido en el momento de la estetización pues (re)actualiza, desde su particular modo, la totalidad de la reproducción social en tanto politicidad en el terreno de lo imaginario. La misma legitimación le viene al discurso mítico del mundo de las relaciones sociales, en tanto formas de ritualización de los elementos productivos, pero también de la ritualización de la reproducción política misma. Empero, adelantando, se puede estimar que esta reproducción política corporada se encuentra en la actualidad en un terreno en disputa, pues los cambios que ha impuesto la modernidad capitalista las últimas décadas ha introducido muchos elementos que hacen que se le cuestione. Dicho condicionamiento no se desarrolla de manera unilateral, es decir, se encuentra en una suerte de indefinición, en el juego de la mismidad, mostrándose como un problema autocrítico en el seno de las comunidades.

Como se mostró, ciertos condicionamientos ecológicos parece que supeditan la reproducción simbólica en el Valle de Tlacolula, sin embargo estos no son los determinantes. Sino que, por el contrario, ese primer estrato combinado con la economía capitalista –que pauperiza cada vez más el campo– y el desarrollo tecnológico que se ha dado de forma diferenciada por valle, ha hecho que la reproducción de la vida en Tlacolula sea muy precaria. Estas condiciones han propiciado que la cultura campesina se afiance más, como consecuencia de un momento autocrítico o de mismidad en donde se hace vivible lo invivible²⁵². Así, cada subregión del Valle, a pesar de estar condicionada de manera "natural" en su dimensión productiva, está interconectada con una economía que se rige desde la ciudad, como un eje que domina esta producción, la cual a su vez está dominada por las reglas del mercado nacional e internacional. Estas últimas tienen, cada vez más, intereses en explotar los recursos naturales de una Oaxaca que ha mantenido sus medios de producción tradicionales a través de la posesión de la tierra, socavando las últimas décadas las autonomías políticas de los pueblos.

Lo que se intenta decir es que todo el sistema de símbolos que es la cultura está adaptado al sistema de capacidades/necesidades, históricamente situado, que impone los medios tecnológicos de producción frente a la naturaleza²⁵³. De tal manera que este supuesto condicionamiento "natural", que coincide con el canto antiguo en Tlacolula, es la consecuencia de la respuesta de los pueblos ante los cambios económicos –impuestos siempre desde fuera– como sujetos marginales de la historia. Esto significa que su politicidad apunta a ser pueblos que incorporan estos momentos de crisis en clave corporada, creando todos los artificios para sostener un sistema de creencias –y económico– el cual es determinante en la reproducción social. De ahí que la practica ritual y los cantos antiguos de los alabanceros puedan ser cultivados en este tipo de condiciones sociales. Sin embargo, también hay que reconocer que existe un desfase en la producción de significados y la económico material. De tal manera que, parafraseando a Walter Benjamin (2003 [1936]),

²⁵² Esta estrategia de interiorizar la modernidad es lo que Bolívar Echeverría (2000 [1998], 2008) llama *ethos barroco*, el cual reconoce la contradicción que existe en el capitalismo entre el valor de cambio y el valor de uso decantándose por este último, por la dimensión cualitativa de la vida.

²⁵³ Lo que Marx denomina en su teoría del valor-trabajo la subsunción real y formal del trabajo y el tiempo de trabajo socialmente necesario.

aquella avanza más lentamente que esta última pues se encuentra condicionada al ejercicio autocrítico de la mismidad, siendo una condición normal del devenir propio de los pueblos. Es decir, el cambio musical es también un proceso normal, aunque nunca independiente de los cambios económico-sociales.

Así, la reproducción política se encuentra diferenciada pues está en medio de una lucha o conflicto entre su concreción corporada y contractual, en lo que Bolívar Echeverría llama la rutinización de lo político en la política. Sin embargo, ese terreno en disputa no solamente se da en dicha rutinización, o momento profano, sino que también se despliega en la esfera de lo imaginario, es decir, en el momento festivo y sus discursos míticos. De tal suerte, podría plantearse que la disputa que se está experimentando entre el canto nuevo y el antiguo es la misma disputa que se está dando en el terreno del control por la fiesta. Así, el Valle de Tlacolula con sus características diferenciadas parece tender hacia un control corporado de la fiesta, guiada por su propia reproducción política. Es decir, en ella se concentra una historia que se condensa y que le pasa factura en el presente, pues esta reproducción se niega a superar la forma sagrada de existencia de la cual proviene.

Si se observan en conjunto las formas en que los pueblos han intentado mantener este mundo simbólico, quizá se esté revelando una estrategia de resiliencia que tiene un paralelismo con los movimientos campesinos. Esto implica que, a pesar de las condiciones adversas actuales del campo, a lo largo de la historia estos pueblos han intentado mantener este mundo ceremonial a toda costa. Considero que lo que se esconde detrás de esta forma cultural de resiliencia en el terreno de lo imaginario es un proyecto de corporatividad. Éste genera, al interior de los pueblos, un consenso y legitimidad de la representatividad política que, al exterior de ella, puede ser utilizada tanto en la concreción de un proyecto emancipativo, como para la enajenación misma. Así, el terreno de la fiesta y, por ende el del canto de los alabanceros, se encuentra en disputa, pues en ella se halla la forma de legitimación política en las sociedades campesinas o tradicionalistas.

SEGUNDA PARTE.

DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS

DESCRIPCIÓN I.
LA AUTORIDAD MENOR
EN MACUILXÓCHITL

SELECCIÓN Y NOMBRAMIENTO DE UN CABILDO RITUAL

EN EL pueblo de San Mateo Macuilxóchitl ubicado a las faldas del cerro Danush (cerro sagrado) en el valle de Tlacolula, a 22 km de la Ciudad de Oaxaca, existe un cargo conocido como la Autoridad menor. Éste se conforma por un grupo de veintiún niños y tres adultos, dirigidos por un ‘encabezado’, quienes tienen que cumplir con algunos compromisos rituales en Cuaresma, Semana Santa y el día de la Santa Cruz. Se trata de un cargo de iniciación tanto en el sistema de cargos de la comunidad como de los alabanceros, rezadores y ‘varones’ pues tienen que aprender los cantos que éstos usan. El ciclo del grupo así como los preparativos de la fiesta del 3 de mayo, en realidad, comienzan después del Día de la Candelaria (2 febrero) y antes del Miércoles de Ceniza cuando el ‘comité eclesiástico’ hace el nombramiento de los cargos²⁵⁴. Sin embargo, me relató el señor Francisco Santiago Martínez²⁵⁵, encabezado de la Autoridad menor por alrededor de 30 años, que anteriormente dicho nombramiento se realizaba el 15 de enero en la fiesta del Dulce Nombre de Jesús²⁵⁶ por la misma autoridad. Después de esto, el alcalde de la agencia municipal era el designado de informar a los infantes y sus padres del ‘servicio’ que acababan de adquirir (esta última función ya no le compete a este cargo, siendo relegada al comité eclesiástico).

Para la selección de los veinticuatro se basan en listas anteriores de Autoridades menores y en las de los sacramentos católicos del bautismo, primera comunión y confirmación. Se espera que los niños cumplan con éstos mientras que los adultos se encuentren casados y hayan participado como Autoridad menor en su infancia, sin embargo esto no siempre se cumple. De tal forma que el comité eclesiástico, junto con otras figuras de la iglesia, nombra los siguientes cargos: Gobernador (adulto), Fiscal (adulto), Alcalde 1º, Alcalde 2º, Juez 1º, Juez 2º, Regidor mayor, Mayor de vara (adulto), Regidor 1º, Regidor 2º,

²⁵⁴ El comité eclesial recibe su cargo el Día de la Candelaria con la principal función de organización, logística y recolección de dinero para las fiestas de todo el año.

²⁵⁵ Agradezco al maestro Francisco Santiago Martínez por su disposición e interés en contarme su trayectoria con la Autoridad menor y como alabancero, la mayoría de las referencias de gestos rituales en el pasado de Macuilxóchitl son producto de sus relatos. Del mismo modo al maestro Rolando Zárate Hernández y a Víctor Hugo Pacheco Vásquez, ambos ex-encabezados de la Autoridad menor, quienes me brindaron su conocimiento de forma muy puntual y a detalle.

²⁵⁶ La fiesta del Dulce Nombre junto con la del patrón San Mateo (21 de septiembre) y la Semana Santa son las más grandes en Macuilxóchitl.

Regidor 3º, Regidor 4º, Regidor 5º, Regidor 6º, Escribano, Topil de vara 1º, Topil de vara 2º, Topil de vara 3º, Topil de vara 4º, Topil de campana 1º, Topil de campana 2º, Mayordomo del Cristo Rey, Mayordomo de la Cruz 1º y Mayordomo de la Cruz 2º.

LA CUARESMA: VIACRUCIS Y REUNIONES EN LA IGLESIA

Durante Cuaresma, la Autoridad menor tiene la obligación de acompañar los seis Viernes de Viacrucis y el de Domingo de Lázaro (entre el 5º y el 6º), sumándose el de Viernes Santo. En el pasado, al iniciar la Cuaresma –después de Miércoles de Ceniza– comenzaban por las noches las ‘reuniones en la iglesia’ de la Autoridad menor para rezar y/o cantar alabanzas dependiendo del día. Los topiles de campana tenían la obligación de tocar los idiófonos tanto para misas y Viacrucis, como para convocar a los veinticuatro quienes se concentraba en el ‘corredor de la Autoridad menor’, ubicado al costado derecho de la iglesia en donde se realiza la Velada de Nazareno en Jueves Santo. Ahí se sentaban en una banca de ladrillo, respetando el orden jerárquico, y el mayor de vara, que su lugar se encontraba al lado de la puerta que conduce al curato, tenía que colocar una parafina para alumbrar las reuniones a diario²⁵⁷. Después de discutir diversos temas sobre la organización del grupo, el fiscal pasaba lista de asistencia mientras que el escribano lo registraba en un libro y, enseguida, se dirigían al templo para los rezos. Hacían un Rosario diario frente a una imagen diferente comenzando por el patrón San Mateo, dando la vuelta por todos los santos y vírgenes, hasta terminar en la Santa Cruz de la Misión en el atrio. El escribano es quien precedía –aún lo hace– tanto el rezo como el canto haciendo las veces de ‘dictador’, esta es la tarea de dictar en voz alta los ‘trovos’ de los cantos que se van entonando durante los rituales²⁵⁸. Todos los jueves subían a lo alto de la bóveda del cañón principal del templo y entonaban cierto repertorio de alabanzas, comenzando con *Santísimo Sacramento*²⁵⁹ seguido de *Dios te Salve Madre*, *Alabemos a Jesús, también a su Gran Poder y Dios te Salve Dolorosa*, entre otras.

Donde está el cañón, que le dicen, o sea que el techo de la iglesia [...] Se sentaban así alrededor en orden para rezar un Padre Nuestro, Ave María, entonces a cantar puras alabanzas. Pero ahí ya no se

²⁵⁷ La luz eléctrica llegó a Macuilxóchitl en el año 1969 según testimonios orales.

²⁵⁸ La función de dictador existe en muchos pueblos con los que trabajé e, inclusive, tengo datos de su existencia en otras épocas. Por ejemplo, en Xoxocotlán me han relatado que hace cerca de cincuenta años esto era muy común aunque ahora cada quién carga una copia de las letras de los cantos.

²⁵⁹ Esta es la primera alabanza que se entona para el ritual de difuntos en Macuilxóchitl.

canta alabanza que se canta en las Viacrucis, ahí se canta, arriba de la iglesia se canta pura alabanza ... de las alabanzas que se canta a los difuntos. (Santiago Martínez, Francisco, 2018, Julio 05, San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

Posterior a los cantos y rezos, regresaban al corredor y los seis regidores llevaban cigarros para todos mientras que los topiles de vara los encendían con cerillos que ellos mismos tenían que aportar. En este tiempo, los jueces se encargaban de dictar las sentencias por mala conducta o incumplimiento para que el mayor de vara los castigara con varazos en la espalda, si la falta era grave, y/o en el muslo si era menor. En la actualidad sólo quedan resabios de esta ritualidad tan rica pues, por ejemplo, las reuniones únicamente se hacen los sábados y nada más se reza un Rosario en el corredor. Los castigos se han dejado de practicar hace cinco años –aunque existe una pugna por si debe de seguir haciéndose– aunque, de vez en cuando, se observa alguno que otro golpe.

Hoy en día, los topiles de campana se encargan de repicar sólo para anunciar las misas y Viacrucis durante Cuaresma y, homológamente, tocan las matracas en Semana Santa. Por su parte, los alcaldes son los responsables de mandar llamar a aquellos cargos que no se presenten a sus obligaciones, son los terceros al mando dentro de la jerarquía después del gobernador y el fiscal. Éste último sigue pasando lista de cumplimiento y asistencia a cada uno de los cargueros durante las ocasiones mientras el escribano lo registra en el libro.

Los topiles de vara son quienes reciben órdenes para hacer cualquier tipo de encomienda o mandado, se dividen en dos grupos los cuales se reparten la responsabilidad de cubrir una sección de las dos que existen en Macuilxóchitl²⁶⁰. De igual modo, el escribano sigue teniendo la responsabilidad de cargar los apuntes, libros de rezo y alabanzas que se van utilizando durante los Viacrucis, resguardándolos durante su cargo, al mismo tiempo que cumple la función de dictador

Los seis Viernes de Cuaresma²⁶¹ son procesiones que parten desde el templo hacia las calles de la población, pasando por la capilla de la Cruz, en donde se canta y reza el santo

²⁶⁰ La iglesia es el elemento arquitectónico que divide a Macuilxóchitl en dos secciones poblacionales.

²⁶¹ En varias comunidades es usual que se realicen en miércoles y domingo igualmente. Estos son momentos clave en donde aparecen cantos antiguos en muchas comunidades de lo cual, por supuesto, Macuilxóchitl no es la excepción.

Viacrucis haciéndose paradas en las catorce estaciones que lo conforman²⁶². Desde el inicio y hasta la cuarta parada –en donde se escenifica el momento mítico del encuentro entre Cristo y la Virgen– la banda²⁶³ y un cantor interpretan varias piezas (v.g. *Miserere*, *Christus Factus*) alternando con los rezos. Posterior a ésta, y hasta el final del ritual, entre cada estación se van entonando cantos antiguos por la Autoridad menor, alabanceros y varones de Jesús Nazareno, quienes cargan esta imagen (descalzos) al tiempo que un grupo de mujeres, las varonas, hacen lo suyo con la Virgen de la Soledad. De la misma manera y dependiendo del día otras imágenes son llevadas por demás cargos de la comunidad y la Autoridad menor. Estos últimos sacan en sus andas al Señor de las Peñas en el 5º viernes de Cuaresma y el Domingo de Lázaro, mientras que el 6º hay una misa en la capilla de la Virgen de los Dolores. En todos entonan *Jesús Amoroso* en la cuarta estación y dependiendo del viernes se cantan diferentes alabanzas desde la sexta y, en algunos, en la doceava pues se vinculan con la ocasión en específico:

- 1º Viacrucis: *Dios toca en esta Misión* (6ª estación)
- 2º Viacrucis: *Dulce Jesús mío* (6ª estación)
- 3º Viacrucis: *Pues, padeciste* (6ª estación)
- 4º Viacrucis: *Pues, Concebida* (6ª estación)
- 5º Viacrucis: *Venid, Pecadores* (6ª estación)
- Domingo de Lázaro: Alabanza al señor de Tlacolula (Aplaca, Señor, tu Ira) (6ª estación) y Alabado sea Mil Veces (12ª estación)
- 6º Viacrucis: *Perdón, oh, Dios mío* (6ª estación) y *Dios te salve Dolorosa* (12ª estación)

²⁶² En 2018, año en el que hice etnografía en estos rituales, se tuvo que partir desde el curato hacia la calle pues los sismos de septiembre del año anterior dañaron considerablemente la iglesia la cual sigue en restauración. Las acciones que se tuvieron que tomar por los daños fueron responsabilidad del fiscal de la iglesia, en conjunto con los sacristanes y comité eclesial, mostrando su jerarquía aunque de forma corporada.

²⁶³ En Macuilxóchitl existen alrededor de ocho bandas que se turnan para cumplir con la música de Cuaresma, Semana Santa y 3 de Mayo entre otras, este servicio los exime de ser candidatos para ocupar cargos civiles o religiosos.

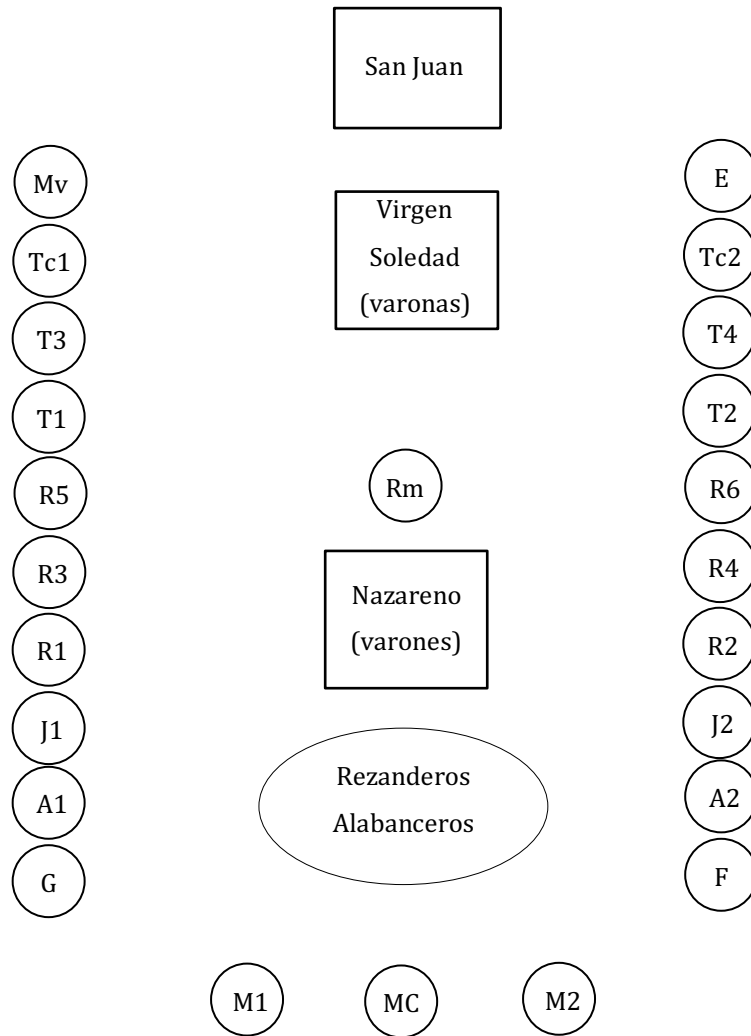


Figura 58. Disposición y orden jerárquico de la Autoridad menor para procesiones

En todos los Viacrucis el gobernador, fiscal y mayor de vara –cargos de adultos– portan unas cruces verdes alargadas muy ligeras –especie de báculos–, performando tres tipos de autoridad: político-gobierno (cabildo), religioso-fiscalización (iglesia) y orden-castigo (policía). El regidor mayor carga el estandarte de la Virgen María, los seis regidores los faroles (rotándose por estación), el mayordomo del Cristo Rey la Cruz de los mayordomos 1º y 2º y éstos últimos unas velas que alumbran dicha Cruz. Todos los cargos acompañan, haciendo dos filas al costado del Nazareno, respetando un orden jerárquico a excepción de los mayordomos, quienes van hasta delante de la procesión y detrás de la banda, mientras que el regidor mayor se ubica detrás del Cristo y delante de la Virgen de la Soledad.



**Foto 15. Autoridad menor durante 5º Viacrucis de Cuaresma.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 18 de marzo de 2018.**

Cabe destacar que estas posiciones enfatizan la jerarquía interna de la Autoridad menor y algunas de ellas que parecieran contradecirla, por el contrario, tienen una explicación en las funciones (ritualizadas) de los sistemas de cargos. El gobernador y el fiscal encabezan cada hilera, respectivamente, pues performan la máxima autoridad tanto política como religiosa mostrando una yuxtaposición, aunque con ciertas distinciones, entre ambas esferas de lo social. El regidor mayor, al ser el superior inmediato del cuerpo de regidores, carga el estandarte el cual, a su vez, es alumbrado por los faroles que éstos tienen bajo su responsabilidad. Es decir, existe una relación jerárquica entre estos cargos que se materializa en la subordinación de los faroles –el alumbrar– y el estandarte –el que es alumbrado–, al tiempo que conforman todos ellos una unidad: el cuerpo de regiduría del cabildo.



**Foto 16. Autoridad menor, alabanceros y varones durante 5º Viacrucis de Cuaresma.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 18 de marzo de 2018.**

El mayor de vara se encuentra al final de la hilera izquierda portando la Cruz, que se vincula con la autoridad y la adultez, pues era el encargado de impartir los castigos –varazos– y, al mismo tiempo, es el vigilante del buen comportamiento durante la procesión. Este cargo, al igual que el cuerpo de regidores, está íntimamente vinculado a sus subordinados inmediatos que son los topiles de vara. Esto significa que todos ellos conforman el cuerpo de policías del cabildo, performando el principio de vigilancia y castigo –violencia física legítima–. Asimismo, el escribano se ubica en la parte posterior de la hilera derecha pues, al tiempo que cumple el papel homólogo de vigilancia, es el encargado de dictar los trovos de los cantos. Finalmente, los tres mayordomos encabezan a la Autoridad menor ya que, siguiendo un gesto recurrente de la religión popular, cargan y alumbran la Cruz que debe de ir hasta el frente de los Viacrucis y, al mismo tiempo, se hallan en una posición de distinción porque serán los mayordomos reales de la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo.

LA SEMANA SANTA DEL CABILDO SUSTITUTO

El comité eclesiástico comienza los preparativos de la Semana Santa con la recolección de dinero en todo Macuilxóchitl durante Cuaresma. Éste sirve para los gastos generados por las celebraciones como el pago al sacerdote, comidas y bebidas para los comités, Autoridad menor y apóstoles. De Lunes a Jueves Santo se ofrecen misas alrededor de las seis de la tarde que deben de ser pagadas.

En Domingo de Ramos cada uno de los mayordomos 1º y 2º están obligados a dar una cruz las cuales suben en procesión, toda la Autoridad menor, a la capilla del cerro Danush. Al bajar traen consigo las cruces del año anterior, teniendo como obligación reponer las más dañadas de las estaciones del Viacrucis, ubicadas en las esquinas de algunas calles del pueblo. Al término de esto se dirigen a hacer una invitación a todas las casas del pueblo donde vivan niños para que donen flores, las cuales se emplean en el adorno del Monumento del Santísimo durante Miércoles Santo. En el pasado se donaba una flor solamente, hoy en día se pide una docena para los arreglos.

Ahora se sigue haciendo, nada más que ahora ya es por docena. Sí, específicamente es una docena de rosa. Esa rosa es para el Monumento del Santísimo. En su anterioridad era para floreros, hoy día para ramos, arreglos florares [...] Eran rosas de castilla en su mayoría, ahora es rosa comercial, es rosa de esa que encontramos en el mercado [...] Porque también esa rosa se ocupaba para el agua bendita en Sábado Santo. (Pacheco, Víctor Hugo, 2018, Julio 05, San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

El mismo Domingo por la mañana se traslada la imagen de San Salvador a casa del juez 1º de la agencia municipal –correspondiente a la primera sección del pueblo– para que se realice la bendición de las palmas. Al término parte la procesión al templo –que reactualiza la entrada mítica de Cristo a Jerusalén en su Pasión– para la celebración eucarística. Se reparten ramos de palma de petate a la población y se realizan tres grandes cruces (del mismo material) para que las carguen el cantor, el sacerdote y el sacristán mayor, asimismo, se teje una que porta la imagen en la mano. Todo este ceremonial tiene que ser ‘gastado’ por el juez 1º del cabildo²⁶⁴ aunque las hojas de palma son donadas por pobladores de la comunidad,

²⁶⁴ Los dos jueces de la agencia municipal tienen la responsabilidad de barrer todos los domingos el atrio de la iglesia. El juez 1º gasta en la celebración de Domingo de Ramos, mientras que el juez 2º hace lo suyo el 29 de abril en la fiesta de San Pedro mártir. También para las fiestas del Dulce Nombre de Jesús (15 de enero) y San

nombrados con anterioridad, mientras que niños aportan ‘flor de mayo’ o jacalosúchil para hacer las crucecillas, siendo los topiles de la agencia quienes las recolectan.

El Miércoles Santo la Autoridad menor recolecta en el templo las rosas, aunque anteriormente era el comité de sacristanes responsable de esto. Asimismo, estos últimos eran quienes se encargaban de las tareas de ornato, aunque hoy día los agentes de pastoral cumplen ésta y otras funciones²⁶⁵. De manera general, puedo decir que el comité de sacristanes²⁶⁶ era el responsable del ornato y organización logística del ceremonial hasta hace unos pocos años. Todos los cargos de la Autoridad menor, a excepción de los mayordomos, tienen que aportar una ofrenda frutal al Santísimo la cual es utilizada para adornar el Monumento y a San Mateo:

- Gobernador, escribano y fiscal: plátanos
- Alcaldes 1º – 2º y mayor de vara: piña
- Jueces 1º – 2º y topiles de campana 1º – 2º: toronjas
- Regidores 1º – 6º: incienso (antes copal)
- Regidor mayor y topiles de vara 1º– 4º: limas

En lo alto de los retablos de dichas imágenes, desde los extremos laterales hacia el centro, se coloca la fruta en el siguiente orden: piña (extremo derecho), plátano, toronja, piña, lima, piña (centro), lima, piña, toronja, plátano, piña (extremo izquierdo). Esta disposición guarda una simetría proporcional que quizá se vincule con la idea de orden y jerarquía del sistema de cargos. Hoy se ha reducido la cantidad de fruta que deben de ofrendar ya que antes se pedía una rama completa de plátano, cincuenta limas y toronjas y ocho piñas. Salvo por dichas cantidades, se adornaba de la misma manera aunque el Monumento lo ubicaban en el altar del Dulce Nombre de Jesús.

Mateo (21 septiembre) son los responsables de nombrar a las personas que van a recolectar ramas de poleo para repartirlas a la población antes de la misa.

²⁶⁵ El ritual es un lugar en disputa de las relaciones sociales reales, este ejemplo es una materialización de ese conflicto. Los grupos eclesiales modernos tienen un papel preponderante en la actualidad, lo cual ha introducido modificaciones –provenientes de ideas católicas más generalizadas y hegemónicas– tanto en el ceremonial como en los cargos religiosos.

²⁶⁶ Junto con el fiscal, el comité de sacristanes recibe su cargo los primeros días de agosto.

Por la tarde, alrededor de las siete u ocho de la noche, los mayores de vara 1º y 2º de la agencia municipal hacen la entrega de varas de mando de su cabildo a los sacristanes en el sagrario para su ‘renovación y bendición’. Estas son varas nuevas que fueron preparadas con antelación, siendo amarradas todas ellas con un listón blanco. Junto a las del agente y alcalde, con sus respectivos suplentes, dos jueces, dos mayores de vara y cuatro topiles se suma la del fiscal de la iglesia²⁶⁷ para colocarlas en el Monumento y pasar ahí toda la Semana Santa. Desde ese tiempo y hasta terminada la misa de Domingo de Resurrección deja de haber servicio en la agencia municipal anulando toda función del cabildo, este hecho presupone una ausencia de autoridad pues con las varas se traslada ese poder simbólico –y de forma real en el pasado cercano–.

Al día siguiente, a la una de la tarde de Jueves Santo, la Autoridad menor participa en el ritual de la Última Cena junto con los apóstoles y los comités de sacristanes y eclesial, limitándose a acompañar en sus lugares distintivos y recibiendo los alimentos, al tiempo que la banda y el cantor tocan los *Responsorios*. Después sigue la misa de seis y, posterior al Lavatorio de Pies de los apóstoles, se lleva el Santísimo al Monumento y a Jesús Nazareno al Aposentillo, acompañado de una banda que toca un *Miserere* y un *Christus Factus*, para que los varones hagan la velación cantando toda la noche²⁶⁸. Al mismo tiempo, existe una velación del Santo Entierro y la del Santísimo en donde la Autoridad menor tiene que participar recientemente, aunque sólo por una hora ya que se turnan los diferentes grupos eclesiales y cargos.

Anteriormente, en este día alrededor de las ocho de la noche había una procesión del Cristo de Esquipulas por la vía corta²⁶⁹ –conocida como *procesión byn* (chica) en zapoteco–

²⁶⁷ El fiscal es la autoridad máxima de la iglesia, es quien puede tomar decisiones sobre el uso de espacios y actos, asimismo carga todas las llaves del templo y se encuentra por encima de los sacristanes y el comité eclesiástico. Es un servicio que dura tres años, nombrado por el pueblo en Domingo de Pascua y recibe el cargo los primeros días de agosto. Es el último servicio que se da en la carrera jerárquica del sistema de cargos pues quien lo ocupa pasó por todos los escalafones políticos y religiosos. Se le considera una persona de respeto, un sabio, el cual puede ser consultado en momentos de crisis, siendo el cargo inmediato después del agente municipal.

²⁶⁸ Ver rubro Velación del Nazareno en Macuilxóchitl en Jueves Santo: aprehensión, cena y velación de las descripciones etnográficas.

²⁶⁹ Existen tres rutas para las procesiones en Macuilxóchitl: la larga o grande que se hace en los Viacrucis, Navidad y Año Nuevo; la corta para la Virgen del Rosario, San José y Candelaria; y una que se hace en el atrio para San Mateo y el Dulce Nombre de Jesús en donde solamente sale el Santísimo

precedida por los veinticuatro. A su término entraban a la iglesia para prepararse y salir a la velación en el Calvario en la cima del cerro Danush en donde rezaban y cantaban a las cruces toda la noche. Particularmente, esa ocasión se interpretaban los *Misterios* con el tono exclusivo de la Autoridad menor, la cual se contrapone y complementa a la variante de los alabanceros y varones²⁷⁰. Al mismo tiempo éstos últimos –como en la actualidad– se encontraban haciendo la velación del Jesús Nazareno en el Aposentillo, elemento que escenifica el lugar y el momento de la aprehensión de Cristo, cantando alabanzas toda la noche²⁷¹.

Fui yo el que lo dije, porque iba yo al cerro con ellos el Jueves Santo, como representante. Pero cuando ya me nombraron como sociedad, como representante de la alabanza, dictar las alabanza a los varones del Nazareno, entrando yo ahí ya no podía hacer las dos cosas. Entonces yo directamente dije que es los autoridades menores mejor que acompañen a los rezos ahí al Santísimo, porque yo ya no puedo. Porque yo ya dicto alabanza ahí en el Aposentillo [...] Entonces es cuando se hizo así. (Santiago Martínez, Francisco, 2018, Julio 05, San Mateo Macuixóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

Acabadas las velaciones, por la mañana de Viernes Santo sale el Viacrucis con las imágenes de Nazareno y la Virgen de la Soledad siguiendo el mismo recorrido y gestualidad que los Viernes de Cuaresma, con la excepción de la práctica del Encuentro²⁷². Éste es un rito que rememora el encuentro mítico de Jesús con su madre en el camino de la Cruz hacia su muerte en el Gólgota. Se trata de un acto canónico del catolicismo donde el sacerdote hace una digresión sobre dicho hecho, en Macuixóchitl se hace en la cuarta estación del Viacrucis, frente a las dos imágenes que son levantadas y aproximadas entre ellas, en las calles Paz y Unión esquina con Constitución. En el pasado, la Autoridad menor acompañaba al Nazareno por el camino largo y los apóstoles a la Virgen por el pequeño hasta encontrarse en el atrio de la iglesia en donde se hacía el encuentro. Se canta *Jesús Amoroso* en la cuarta estación, *Pues, padeciste* en la sexta y *Por aquel Monte Calvario* para finalizar.

Por la tarde, se realizan los santos oficios como las Siete palabras, el Descendimiento y la Adoración de la Cruz para, posteriormente, salir a la procesión del Santo Entierro. La

²⁷⁰ Esta variante es utilizada para la fiesta de la Candelaria (2 de febrero), San José (19 de marzo), Dulce Nombre de Jesús (15 de enero) entre otras.

²⁷¹ Esta modificación es producto de la decisión del maestro Francisco Santiago Martínez pues, al ser nombrado como dictador de los varones, tuvo que dejar de acompañar a la Autoridad menor en el cerro y propuso hicieran la Adoración al Santísimo como equivalente.

²⁷² En esta procesión los topiles de la agencia tenían la responsabilidad de barrer la iglesia en el pasado.

Autoridad menor, junto a los alabanceros y varones, acompaña entonando *Alabemos a Jesús* desde la esquina donde se hace el Encuentro, seguido de *Alabadas sean las Tres Horas* y, finalmente, *Santísimo Rostro*. En cada esquina donde haya una capilla la banda toca un *Responsorio*, sumando en total nueve, para regresar al templo y colocar la imagen frente a la Virgen de la Soledad en su nicho. En el pasado había una procesión de ésta a media noche – conocida en otros lados como la Vía Matrix– acompañada de San Joaquín y Santa Ana en la cual se cantaba *Salve Virgen Pura y Ayudemos, Almas*²⁷³, siendo el último compromiso de la Autoridad menor en Semana Santa.

Sin embargo, en Macuilxóchitl las actividades de la Semana Mayor siguen en Sábado de Gloria donde, hace cuatro años atrás, se hace la Vía Matrix por la mañana y la Bendición del Fuego Nuevo por la tarde con su liturgia correspondiente. Finalmente, las celebraciones terminan con la misa de consumación a las diez de la mañana en Domingo de Resurrección. A la celebración eucarística asiste todo el cabildo de la agencia municipal pues a su término, en medio del templo, les son regresadas las varas de mando que dejaron el miércoles anterior. El acto de tomarlas del Monumento y regresarlas es exclusivo de los sacristanes, quienes entregan primero la del fiscal y después todas las demás a los mayores de vara para que, a su vez, ellos las repartan en orden jerárquico a todo el cabildo.

LA SANTA CRUZ EN EL DANUSH

Posterior a la Semana Santa en Macuilxóchitl los veinticuatro cargos de la Autoridad menor se preparan para la fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo) ensayando semanalmente en la iglesia los cantos y gestos rituales que deben cumplir para este día. En el pasado, el término de la Semana Mayor marcaba el inicio de un espacio de descanso, pues no se reunían sino hasta el día 1 de mayo para subir al cerro Danush y limpiar el camino. Desde su nombramiento y, a lo largo de un año, el niño mayordomo del Cristo Rey tiene que llevar, todos los sábados, de veinte a treinta litros de agua al cerro²⁷⁴ como ofrenda a las cruces y al Cristo que se encuentran en la capilla en lo alto de la montaña. De igual modo, los mayordomos 1º y 2º

²⁷³ Por la desaparición de la procesión esta alabanza ha caído tan en desuso que los alabanceros mayores han olvidado casi por completo su melodía.

²⁷⁴ En realidad no es el niño como tal el que sube todos los litros sino el encargado de que esto suceda, de tal modo que puede ser su padre, familiares o amigos quienes en conjunto realizan esta acción.

tienen la obligación de cuidar su respectiva cruz, tanto en la iglesia como en el Danush, llevando y regando flores cada sábado con el líquido que se subió. Sin embargo esto también ha sufrido modificaciones con el tiempo:

También, por que los mayordomos llevan la flor todo el año, todos los domingos. Yo principalmente lo hacía el domingo, por los niños que van a la escuela. Yo cuando participaba con las autoridades menores, cuando yo los guiaba, yo principalmente le puse que domingo. Por que sino pues anteriormente iban domingo e iban en miércoles. [...] Porque van a la escuela los niños, por eso lo cambié. Mejor le dije cada semana, un domingo el mayordomo 1º, un domingo el mayordomo 2º. (Santiago Martínez, Francisco, 2018, Julio 05, San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

Un día antes de la celebración de la Santa Cruz comienzan los rituales, siendo los dos niños mayordomos los que costean la fiesta. El 2 de mayo se realiza la misa de vísperas –antes vísperas y maitines– la cual tiene que ser solventada por el mayordomo 1º, mismo que ofrece una cena en su casa donde asisten los sacristanes, el comité eclesiástico, Autoridad menor e invitados. Como en todas las mayordomías del pueblo, se brinda de cenar chicharrón con frijol negro y se sientan en una mesa especial en el orden descrito.

Posterior a la cena, entre 9 y 10 de la noche, los veinticuatro se reúnen en el templo, junto con su encabezado, y esperan la llegada de los rezanderos y alabanceros viejos. Cuando todos están juntos comienza la procesión hacia el Danush, dirigida por un rezador, en la cual cantan *Venid, Pecadores* al tiempo que el escribano hace las de dictador, el fiscal carga la alcancía, el gobernador y mayor de vara sus cruces, hasta llegar a la capilla en lo alto del cerro. Todas la jerarquía de los cargos internos, al igual que mucha de la gestualidad, se mantiene de la misma forma como en el ciclo pasional, de tal manera que se ordenan para la procesión igual que en un Viacrucis. Ésta dura alrededor de 45 minutos y es bastante cansada –al menos lo fue para mí–, lo increíble es que van cantando en todo momento y subiendo a un paso veloz, sin mostrar problemas para hacer ambas.

Arriba del cerro, dentro de la capilla, se sientan alrededor de las cruces y colocan en una mesa la alcancía para comenzar la velación de la Cruz cantando alabanzas toda la noche. En la salida a campo que hice entonaron *Jesús Amoroso, Dios toca en esta Misión, Dulce Jesús mío, Alabanza al Señor de Tlacolula (Aplaca, Señor, tu Ira), Alabanza a las Tres Horas, Dios te Salve Madre, Alabemos a Jesús, Alabado al Poder de Dios, Salve Dolorosa y Alabanza a Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, hasta que amaneció. Durante la velación, cerca de la media

noche, el mayordomo 1º ofrece un pan con chocolate o café e, igualmente, antes del alba, al tiempo que los rezadores, el comité eclesiástico y asistentes en general conviven con mezcal y cervezas.



**Foto 17. Autoridad menor subiendo el cerro Danush para la velación del 3 de mayo.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 2 de mayo de 2018.**

Apenas salen los primeros rayos de sol, comienzan a llegar los peregrinos quienes visitan las cruces, obsequian limosnas y flores, mientras la Autoridad menor las recibe para adornar el

altar. Como en la velación del Nazareno, las flores son devueltas a los peregrinos ya que pasaron un rato con las cruces, convirtiéndose en auténticas reliquias. Temprano, los dos mayordomos tienen que bajar a la iglesia pues se hace una misa que es costeadada por el segundo y, alrededor de medio día, sube la banda para tocar los nueve *Responsorios* acompañados del cantor, al tiempo que el mayordomo 2º invita tamales, agua de horchata, mezcal y cervezas. Hace algunos años (circa. 2012) se comenzó a hacer la Danza de la Pluma en un juego de pelota prehispánico que se encuentra a escasos cien metros debajo de la capilla. Antes de que llegue la banda y hasta las 2 ó 3 de la tarde siguen entonando alabanzas esperando al último peregrino para después comenzar el descenso del Danush con *Pues, padeciste*. Finalmente, la Autoridad menor, sacristanes, comité eclesiástico e invitados se dirigen a la comida en casa del mayordomo 2º en la cual se ofrece, regularmente, higadito o mole y en donde termina la fiesta de la Santa Cruz.



**Foto 18. Alabanceros y Autoridad menor en la capilla del cerro Danush.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 2 de mayo de 2018.**

Para el siguiente nombramiento los mayordomos de la Cruz tienen la obligación de entregar el dinero recolectado en limosnas a sus sucesores, con éste se espera que los responsables hagan una obra para mejorar algo del ceremonial mostrando su calidad como buenos servidores.

Pues debe de ver, velar [por] una obra. Es lo más indicado [...] para el cerro, para Danush [...] Por ejemplo, no sé en qué año hicieron la capilla, en otro año compraron tal vez unas bancas, a mí, cuando me tocó, compré unas rejas [...] Y a veces no se hace nada y se ahorra [...]. (Pacheco, Víctor Hugo, 2018, Julio 05, San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, Oaxaca) [Comunicación personal]

ANEXO MITOLÓGICO²⁷⁵

Cuenta una leyenda muy hermosa que, de un hombre y una mujer en tiempos antiguos, cuando gobernaban los aztecas nuestras tierras, de ellos nació un hermoso niño príncipe náhuatl que tenía hermosos dones, como el amor, la abundancia, la prosperidad y la alabanza, a través del juego. Él era un niño muy bueno y los antiguos dioses lo observaban. En ese entonces los antiguos dioses, mirando que no podían más luchar contra un nuevo sol, los dioses quisieron sacrificarse, y le propusieron a Xochipilli que fuera él quien llevara a cabo los sacrificios. Así fue, éste le abrió a cada uno el pecho con una cuchilla y les sacó el corazón, después se suicidó y, con esto, calmó el enojo del Dios Sol.

Pero antes de ser sacrificados, cada uno le dejó el vestuario a antiguos sacerdotes, eran reliquias para ellos y los cuidaban como tal, pero la pena por la muerte de sus dioses era más y su sufrimiento se fue engrandeciendo hasta llegar a ser insoportable. Un día se pusieron de acuerdo para hacer una peregrinación con la esperanza de encontrar consuelo en algún lugar, después de estar juntos por un tiempo se separaron y sólo uno arribó hacia una montaña, que lo llamaba en su interior, y fue así como se encontró con Tezcatlipoca, señor de la vida, quién lo instruyó para que pudiera llegar hasta la corte del Sol y convencerlo de aceptar un tributo diferente a su alabanza.

Las cinco más hermosas flores que al escalar fue cortando, pensando en aquel niño, en las cinco virtudes que éste tenía con mucha devoción. Pero antes, este sacerdote tuvo que pasar por las cinco entradas de aquel lugar y escalar una enorme montaña, para subir tenía

²⁷⁵ Relatos por Víctor Hugo Pacheco, alabancero y rezador de San Mateo Macuilxóchitl.

que sortear a enormes animales que se le iban apareciendo los cuales formaban un puente, por el cual el sacerdote tenía que pasar. Cuando el sacerdote arribó a la corte del Sol y explicó los motivos de su visita, el Sol no quería perder a sus seguidores ni que nadie dudara de su poder, por eso prohibió a los siervos escuchar al sacerdote. Pero el sacerdote fue tan elocuente que cinco de ellos le desobedecieron y, al darse cuenta, el Sol los castigó enviándolos a la tierra a que vivieran, venerando a los dioses con la esperanza de ser perdonados algún día.

Se dice que fueron convertidos en cinco hermosas flores que desprenden un aroma exquisito, con el que hacen tributo y las cuales se encuentran solamente en lo alto del cerro llamado Danush en el pueblo que, en su honor, lleva el nombre de Macuixóchitl, que en náhuatl quiere decir: cinco flores. Estas son reliquias antiguas de la localidad y en ellas va toda la historia de nuestro pueblo²⁷⁶.

* * *

Cuenta la historia que hace muchos años, posiblemente por 1900, cuando aún las promesas de la Danza de la Pluma estaban en su apogeo en la comunidad, cuenta la leyenda que a un hombre de una familia muy pobre le tocó ser nombrado para ser danzante de la pluma. Él, como no queriendo aceptar, dio por hecho ser danzante por tres años, según la manda. Pero al acercarse la fecha, para el día de la presentación, no contaba con el dinero para adquirir un penacho y el atuendo que se necesitaba para bailar. Una mañana, muy triste subió al cerro Danush, que en español significa cerro o montaña sagrada, con las ganas de terminar la manda que le fue dada. Al término de recolectar su leña, se sentó a las orillas de un peñasco

²⁷⁶ El folklorólogo Gabriel Saldívar (1934, 4-5) recopila una variante de este mito el cual explica la creación de la música, en específico, del huéhuatl y el teponaztli, lo refiere como una historia tolteca aunque no cita fuente alguna de dónde lo toma. Es importante destacar la relación explícita con Xochipilli que aparece en la variante de Macuixóchitl, en tanto sustituye la creación de la música por la de la fundación del pueblo o, en su defecto, de su topónimo. Este dios, conocido por su etimología como príncipe de las flores, estaba vinculado con la música, la danza, las flores –relacionadas con la poesía: en náhuatl, *in xóchitl*, *in cuícatl* ("flor y canto")–, el amor, la belleza, el placer, los juegos, y la ebriedad o éxtasis ritual. De tal forma, las flores que se describen en el mito pueden ser, justamente, las que estetizadamente son dadas todas las mañanas del 3 de mayo en lo alto del Danush, por parte de la Autoridad menor a los pobladores. Asimismo, es posible sugerir que el canto religioso de los alabanceros en esta variante ritual puede estar vinculado, simbólicamente, con el mito de la creación de la música y con el culto a Macuixóchitl-Xochipilli.

muy triste por su problema, en eso se le apareció un anciano de avanzada edad y le preguntó qué le afligía, él, no dudando, le contó todo.

Después de que el anciano escuchó, le pidió que fuese al siguiente día, al ponerse el sol, a verle y mostrarle la manera de ayudarlo. Al día siguiente, muy temprano, se dirigió el hombre muy contento de conocer la manera en que el anciano lo apoyaría. Al llegar al lugar donde le citó, miró muy triste al no encontrar al anciano ahí, pero de pronto apareció y le dijo, ven acompáñame. Fue y le siguió, al mirar, llegaron al lugar denominado *ruù yee puert*, que significa lugar de entrada o la entrada. Lúcido quedó el hombre al mirar que las piedras se abrieron para darles paso, el hombre le dijo, entra y toma lo que necesites. Ahí miró que se encontraban diferentes atuendos de danzante, entre ellos los más finos nunca antes vistos, y penachos de hermosos colores para la danza. Tomó lo necesario y, admirado de los grandes árboles de cacao, la exquisita miel que emanaba de los grandes panales, no había gusto de salir de ahí, encantado estaría de vivir en tan hermoso lugar. Al llegar a la puerta le aguardaba el anciano, quien le pidió que no debía contar lo vivido en ese lugar, él hizo la promesa de no contarlo. El día de la fiesta patronal llegó con su hermoso atuendo y tan vistoso penacho, todos se quedaron admirados y llenos de envidia, y al tener la oportunidad, no dudaron en preguntar de dónde lo había sacado y quién le había hecho el hermoso traje y penacho, pues él no les dio crédito y no les avisó. Ellos planearon que, después de bailar, lo embriagarían para sacarle la información, pues así lo hicieron, y lo emborracharon hasta obtener la información. Al día siguiente de la fiesta el hombre danzante murió, hasta hoy en día se cuenta que ese anciano se le ha visto en la comunidad de Macuilxóchitl²⁷⁷.

²⁷⁷ Esta variante se encuentra vinculada con todo el complejo de la montaña sagrada estudiado por Alfredo López-Austin, así como también con el culto a las piedras y el mito de creación del hombre y el universo, expuesto en el capítulo V.

DESCRIPCIÓN II.

CICLO PASIONAL

CUARESMA: TIEMPO DE PASIÓN

LA CUARESMA (del latín *quadragesima*) es un tiempo litúrgico canónico del catolicismo –rememora la preparación mítica de Cristo en el desierto– que inicia el cuadragésimo día antes de Pascua, el Miércoles de Ceniza, y termina el Viernes Santo sumando cuarenta días en total (sin contar los domingos). Como una herencia novohispana, durante este tiempo se realizan en muchas partes de México los Viernes de Viacrucis (Iglesias, Salazar y Martínez 2002), siendo en el Valle de Oaxaca una práctica casi obligatoria de todas las comunidades, aunque también se hacen los miércoles y domingos. Son ocasiones rituales muy importantes para los alabanceros quienes los dirigen y en donde se entonan muchos de los cantos antiguos.

Lo esencial de la devoción del Viacrucis en las comunidades del Valle oaxaqueño es su rezo que, centralmente, hace referencia al trayecto de Cristo desde su aprehensión hasta su muerte, conformándose por catorce partes llamadas estaciones. Se practica en presencia de un Cristo que carga una cruz, generalmente vestido color púrpura, el cual es nombrado Jesús [de] Nazareno [Nazaret Maestro] (Xoxocotlán, Macuilxóchitl, Nazareno, Santiago Apóstol, Quiaviní, Teotitlán, Santa Ana del Valle, Minas) o Dulce Nombre de Jesús²⁷⁸ (Tlapacoyan²⁷⁹, Zimatlán y Tlalixtac). Frecuentemente, lo acompaña la Virgen de la Soledad (Tlapacoyan, Macuilxóchitl, Quiaviní) o la Virgen de los Dolores [Dolorosa] (Nazareno, Teotitlán, Santiago Apóstol, Santa Ana del Valle) y algunas ocasiones, detrás de ella, San Juan y/u otros santos dependiendo del pueblo.

Sin embargo existen variantes, como en Santa Cruz Xoxocotlán, donde puede ser sustituido dicho Cristo por la imagen del Santo Entierro en 4º Viernes, o por alguna imagen vinculada con la ocasión en específico, como es el caso de la Virgen de los Dolores en 6º Viernes, donde igual se cambia el Viacrucis por otros rezos. Del mismo modo, puede suceder que se practique un Rosario para la Virgen de [la Soledad o Dolores] y un Viacrucis para el

²⁷⁸ En San Andrés Zautla, Valle de Etla, existe una variante de esta imagen ya que con el mismo nombre, e inclusive el día de la fiesta (16 de enero), designan a un santo diferente: el Niño Jesús en su advocación perdido y hallado en el templo.

²⁷⁹ El Dulce Nombre de Jesús de Santa Ana Tlapacoyan es un Cristo ensangrentado con la corona de espinas y manos atadas por delante la cual no carga la cruz, se trata de una variante atípica de las comunidades del Valle de Oaxaca.

Nazareno a diferentes horas e, inclusive, en distintos días de la semana (miércoles, viernes o domingo). Por ejemplo, en la comunidad zapoteca San Lucas Quiaviní los viernes por la mañana se hace el Viacrucis en la iglesia y por la tarde el Rosario en procesión con la Virgen de la Soledad. Estos últimos casos son variantes extendidas de la ritualidad que ocurre en Cuaresma.

1ª SEMANA: ENCARGADOS, PASOS, MADRES Y REZANDEROS EN SANTA ANA TLAPACOYAN

En Santa Ana Tlapacoyan, comunidad del valle de Zimatlán, los Viacrucis se realizan durante la Cuaresma todos los viernes y miércoles comenzando por el de Ceniza. Este día alrededor de las ocho de la noche se dan cita los ‘encargados’²⁸⁰ de la Virgen de la Soledad y del Dulce Nombre de Jesús para adornar las imágenes con flores, preparar las velas y los candelabros que las alumbran así como para montarlas en sus andas. Estos tiene la responsabilidad de hacer la invitación a los alabanceros y demás participantes para cumplir con el ‘compromiso’. En todas las comunidades etnografiadas existe siempre un responsable (mayordomo, cofradía, hermandad, comité festejos) que organiza y quien tiene la obligación de invitar, a veces por medio de un pago, a los actores mínimos del ritual. El gesto de la invitación es una recurrencia generalizada y deseada en todo Oaxaca la cual crea el compromiso.

Al mismo tiempo comienzan a llegar las ‘madres’ y los ‘pasos’, quienes son los encargados de cargar las imágenes descalzos en todos los Viacrucis y Semana Santa, y finalmente arriban los rezanderos para dirigir la ocasión y cantar las alabanzas. Los señores Luis Amaya García, Pablo Gabriel Cruz Zárate y Ediberto Ramírez Zárate son el único grupo de alabanceros que saben los tonos y gestualidad de estas ocasiones, encabezándolas por alrededor de cuarenta años²⁸¹. En otras comunidades he podido ver la variante de las madres y pasos, con diferentes nombres (‘varones(as)’ en Macuilxóchitl, ‘penitentes’ en Ayoquezco),

²⁸⁰ Este cargo es una transformación del antiguo mayordomo pues anteriormente la autoridad municipal, a través de la decisión del pueblo en asamblea, hacía el nombramiento de quien adquiriría esta responsabilidad.

²⁸¹ No existe una transmisión efectiva de los repertorios en esta comunidad pues a la falta de una institución (cargo) y/o una función social corporada ha sido relegada a estos rezanderos quienes también han dejado de ser requeridos para los rituales de difuntos en la comunidad. Sin embargo, existen otros grupos de rezadores que atienden los funerales y Levantadas de Cruz aunque con repertorios y rituales más nuevos.

quienes cumplen la misma función, descalzos o no, ocasionalmente adquiriendo compromisos de ornato de la imagen durante el año o parte de éste.

Las catorce estaciones del Viacrucis se rezan adentro de la iglesia, entonando entre cada una de ellas *Aplaca Señor* de forma responsorial, alternando, los alabanceros, con una estrofa y, el pueblo, con el estribillo. De forma idéntica se hace en San Lucas Quiaviní, aunque con su respectiva transformación melódica, y en Macuilxóchitl, durante Domingo de Lázaro, en este caso desde la sexta estación. El uso invariable de ese canto en todos los Viacrucis de Tlapacoyan la hace un equivalente a *Jesús Amoroso* de muchas otras comunidades (Santa Ana del Valle, Teotitlán del Valle, Macuilxóchitl, San Juan Teitipac, San Andrés Huayápam, Xoxocotlán, Nazareno, Zimatlán²⁸², Santiago Apóstol, Ayoquezco) y de *Perdona, Jesús mío* en Zimatlán. Las tres piezas, alabanzas dolorosas, igualmente se vinculan por su contenido poético el cual relata o cita la Pasión y, por ende, la vía de la Cruz, de ahí su equivalencia.

Para iniciar las catorce estaciones se colocan las imágenes enfrente del altar mayor, viendo hacia la entrada de la iglesia, al tiempo que, hincados ante ellas, los alabanceros comienzan el Viacrucis. Después de persignarse, el Acto de Contrición y el Ofrecimiento siguen con fórmulas de rezo entre cada estación. En el momento que dicen la jaculatoria “*Adorámote Cristo y bendecímoste que por tu santa pasión y muerte redimiste al mundo*” el rezandero, arrodillado, hace una reverencia besando el piso. Este acto gestual es muy frecuente en los alabanceros en el Valle, practicándose en la misma jaculatoria y momento. Los rezos y cantos se van realizando al tiempo que todo el conjunto procesional va avanzando algunos metros, estación tras estación, hasta llegar a la última en la puerta principal. Enseguida ‘levantan’ las imágenes y comienza un recorrido por el atrio que va a la entrada principal, gira hacia su izquierda en sentido levógiro, para regresar a la puerta del templo, todo esto acompañado de *Dios toca [Misión]*. Esta pieza aparece en muchas comunidades durante la misma ocasión, o en sus equivalentes (Viacrucis de 1º semana de Cuaresma), siendo éste el momento más frecuente. Sin embargo, puede ser cantada en el 5º viernes (Xoxocotlán), Sábado y Domingo de Ramos –Labrada de Palma y Procesión de San Ramos–

²⁸² En Zimatlán se entonaba anteriormente cuando los Viacrucis se hacían alrededor de la parroquia. Hoy en día los cambios al interior del templo han hecho que se turnen por barrios, secciones o grupos eclesiales modernos el ritual con lo cual ha habido sustitución de los repertorios.

(Xoxocotlán, Ayoquezco), Miércoles Santo –Viacrucis– (Sta. Catarina Minas), Jueves Santo –Velación del Nazareno– (Macuilxóchitl), Viernes Santo –Encuentro– (Tlalixtac) e inclusive en Fieles Difuntos (Teotitlán y Tlalixtac). Todos estos tienen en común la idea o ritualización del comienzo de la Pasión, de diferente modo en cada pueblo, de ahí el nombre del canto: *Himno Sacro para anunciar la Santa Misión*. Al término de ésta, siguen el recorrido por todo el contorno del atrio cantando una alabanza hacia la Virgen de la Soledad, para terminar en el altar mayor. Dependiendo del Viernes de Cuaresma puede ser utilizada una en específico o simplemente una alabanza mariana. Ahí concluyen el rezo y entonan *Santo Dios* [versión extendida] para ‘bajar las imágenes’ y terminar el ritual. Respecto del día, el orden ideal de los cantos es el siguiente:

- Miércoles de Ceniza: para el Dulce Nombre: *Misión* y para la Virgen de la Soledad: *Pues concebida*.
- 1º Viacrucis: *Misión* y alabanza mariana cualquiera.
- 2º Viacrucis: *Reloj y despertador* y alabanza mariana cualquiera.
- 3º Viacrucis: *Pues padeciste* y Alabanza a la Virgen de la Soledad (diferente de Ayudemos, Almas).
- 4º Viacrucis: Otro trovado y Alabanza a la Virgen Del Carmen.
- 5º Viacrucis: Alabanza al Señor de las Peñas y Soy madre de Dios.
- 6º Viacrucis: Jesús tan afligido y Aurora del Cielo.

Posterior al Viacrucis, los encargados del Dulce Nombre de Jesús y de la Virgen de la Soledad tienen la responsabilidad de invitar ‘a su gente’ a cenar en sus casas. De tal forma, los pasos van con el encargado del Dulce Nombre de Jesús y las madres con la de la Virgen de la Soledad, mientras que los alabanceros con alguno de los dos, este gesto se repite en Viernes de Dolores y toda la Semana Santa²⁸³. La acción de ofrecer una comida como reciprocidad por el servicio es una práctica muy común en todas las fiestas del Valle.

²⁸³ En Jueves Santo, durante la procesión de toda la noche, entonan *Mi Dios y mi Redentor, Jesús tan afligido*, así como todas las cantadas al Dulce Nombre en Cuaresma y algunas pocas alabanzas marianas. En Viernes Santo, en el Viacrucis de la mañana (11am): *Jesús tan afligido*; para el Santo Entierro (7-8pm): *Señor de la Sacristía*; y para la Virgen Soledad, en el rosario (sustituto de la Via Matrix): *Ayudemos, almas*.



Foto 19. Rezanderos (hincados), ‘pasos’ (cargando imagen) y encargados en Viacrucis de Cuaresma. Santa Ana Tlapacoyan, Zimatlán, 14 de febrero de 2018.

2ª SEMANA: SEÑOR SANTIAGO DE CUILAPAM, UN SISTEMA DE MAYORDOMÍAS BARRIAL

El Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam, que encabeza Edgar Daniel Zárate Pedro con su segundero Sadot Magaña García²⁸⁴, está inserto en un sistema de mayordomías organizadas de forma barrial en un pueblo de considerables dimensiones, en crecimiento y constante transformación. El barrio Grande²⁸⁵ es el más importante de la comunidad, aunque también existen el de Guadalupe, San Juan, San Pedro, San Lucas, El Rosario, San Bartolo, Sebastián o la Huerta y los ranchos, El Carrizal, La Candelaria o Quemado, Tiracoz y Cruz Blanca.

²⁸⁴ El Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam se compone por los alabanceros Gilberto Pérez Zárate, Juan Espinoza Díaz “Gordo”, Juan Jacinto González “Chinto” y Melesio Jacinto Ruiz † “Tío Melesio”.

²⁸⁵ Este corresponde con el centro de la cabecera y de donde se nombran, generalmente, a los mayordomos del santo patrón, Santiago Apóstol.

Cada uno de ellos tiene bajo su control mínimamente una mayordomía, la cual se organiza a través de un 'comité festivo' (presidente, tesorero, secretario y vocales), o una 'mesa directiva', más un mayordomo, responsable del gasto de cada año. Cada barrio presenta una particular forma de organización, mismas que requieren de una etnografía a profundidad para su entendimiento. Existen otros cargos como los *tiquitlatos*²⁸⁶, diputados y alcaldes 1º – 2º que tienen obligaciones de ornato y/o de gastar para una danza, aunque esto varía dependiendo de la fiesta. Específicamente, los *tiquitlatos* se encargan de hacer la 'colgada de lima' durante las vísperas de las mayordomías, la cual consiste en adornar el techo del altar con 'estacas' –varas de madera de dos metros de largo– llenas de fruta colgada. Algunas ocasiones, los responsables de la Danza de Viejitos y de la Pluma son quienes cumplen con esa función. Este hecho recuerda las ofrendas frutales que realiza la Autoridad menor, en Macuilxóchitl, adornando el Monumento y el altar de San Mateo en Semana Santa. Asimismo, el uso de limas como ornamento aparece en el marco de las andas de la Virgen de la Soledad, durante Cuaresma, en San Lucas Quiaviní.

Los rituales anuales transcurren en casa del mayordomo, el ex convento y/o en la capilla de cada imagen (si existe), la cual es administrada por el comité o mesa directiva. Este tipo de organización, producto de la desarticulación del sistema de cargos político-religioso del pasado, ha dado por resultado una proliferación de grupos de alabanceros, pues son muy requeridos. Los Viernes de Cuaresma cada mayordomía realiza simultáneamente un Viacrucis, los cuales se desarrollan partiendo de la casa del mayordomo a las calles aledañas, instalándose las catorce estaciones en domicilios de pobladores voluntarios.

El rezo de 2º Viernes en la mayordomía de Santiago Apóstol 2017, barrio Grande, fue dirigido por el Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam²⁸⁷ previa invitación. De forma general, los Viacrucis inician enfrente del altar de la imagen para, después, salir en procesión, encabezados por un conjunto de chirimía, seguidos de una cruz adornada con festones

²⁸⁶ En palabras de Efraín Cortes Ruiz quien hizo una etnografía sobre la Guelaguetza y mayordomías en Cuilapam en los sesenta: «Los tequitlatos representan cargos en la mayordomía, que tienen grados de 1º, 2º, 3º, etc., y están sujetos a las órdenes del mayordomo. Tienen funciones de mandaderos, y también realizan gastos que van en relación con sus grados. Etimología: de *téquil*: trabajo, y *técatl*: hombre» (Cortés 1976, 72).

²⁸⁷ Este grupo de heredó gran parte de la tradición antigua del pueblo pues el abuelo del encabezado le transmitió directamente su conocimiento. Sin embargo, éste ha incorporado nuevos repertorios y modificaciones al ritual mostrando lo dinámico que es la práctica de los alabanceros.

morados y blancos (colores de pasión), floreros a sus lados, veladoras y copal. Al llegar a un domicilio, se coloca un petate frente a un altar adornado con palmas, flores y un cuadro de la estación correspondiente, para que los alabanceros se hinquen y continúen con el rezo. El uso de petates es una variante utilizada en estas ocasiones, aunque en la comunidad de Teotitlán del Valle se colocan debajo de las imágenes, asimismo en San Lucas Quiaviní se usa un mantel de plástico como sustituto actual. Este simbolismo, junto con el de dibujar el camino del santo con pétalos de flores, se vincula con la distinción y, sobre todo, a lo sagrado-divino.

En todos los Viacrucis los alabanceros cantan durante los desplazamientos, comenzando, generalmente, con *Pílatos Temeroso* desde la primera estación y hasta la séptima, sin embargo, lo pueden hacer con *Venid, Pecadores, Jesús de los Trabajos, Pues, padeciste* y *Las Siete Palabras*. En caso de que esto último no suceda, éstas pasan a ocupar el lugar de la octava a la décima estación y, para acabar, lo más frecuente es que canten *Ayudemos, Almas* desde la onceava y hasta el final. Los dos únicos Viacrucis que tiene alabanzas exclusivas son el quinto y sexto, en los cuales utilizan, respectivamente, *Jesús de las Peñas* y *Salve Dolorosa* hasta la décima, terminando con la misma alabanza que los demás días, aunque también existe la posibilidad de emplear *Ayudemos, Almas* durante todo el Viernes de Dolores. Como se puede observar, en esta comunidad no existe una relación uno a uno entre el viernes y los cantos –a excepción del quinto y sexto–, sin que esto carezca de lógica sistémica pues, al ser viernes y tiempo de Cuaresma, todas las empleadas son alabanzas dolorosas. Muchas de ellas aparecen en viernes específicos de varias comunidades del Valle o, del mismo modo, indistintamente, es decir, conforman una clase de equivalencia que cada pueblo ha ritualizado de manera particular.



Foto 20. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam cantando frente altar en Viacruz de Cuaresma. Encabezado, Daniel Zárate Pedro, y segundero, Sadot Magaña García. Foto por Antonio Contreras Espinoza "Perruche".

Los encargados de cada estación brindan a todos los acompañantes algún refrigerio (galletas, refresco, agua, dulces, gelatinas, etc.) en retribución por la visita, pues es considerada un privilegio. Este tipo de reciprocidad específica es una variante frecuente que puede suceder en Viacruz (Santa Ana del Valle, Quiaviní, San Bartolo Coyotepec²⁸⁸) o en otras ocasiones. El caso más emblemático de este tipo es el de Lunes Santo en Teotitlán del Valle, pues durante todo el ritual, a lo largo de doce horas (8am – 8pm), se recorre el pueblo entero haciendo un sinfín de paradas, brindando comida en cada una de ellas de forma pantagruélica. Igualmente, sucede en el de los Altares de Dolores (6º viernes) en Xoxocotlán, donde les ofrecen alimento a los alabanceros (Apóstoles) durante todo el día a cambio de un pequeño rezo y cantos en los domicilios de la población.

²⁸⁸ Para más sobre elementos sonoros y musicales de la Semana Santa en San Bartolo Coyotepec consultar a Iris Ivet García Castillo (2019).

Al final del ritual el mayordomo invita una cena a los acompañantes y obsequia cigarros, cerveza y una botella de mezcal a los rezadores, quienes tienen que decidir si las beben (completa) o la llevan a casa. El compartir y obsequiar alcohol por el servicio es un rasgo muy frecuente en todas las comunidades.



**Foto 21 Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam en altar de barrio, Viacrucis de Cuaresma.
En primer plano, rezador Melesio Jacinto Ruiz † "Tío Melesio".
Cuilapam de Guerrero, 31 de marzo de 2017.**

3ª SEMANA: JESÚS AMOROSO DE LOS LABANCEROS EN TEOTITLÁN DEL VALLE

En la emblemática Teotitlán del Valle se realizan los Viacrucis de Viernes a través de la organización corporada de los sacristanes, acólitos, topilillo, comité del templo²⁸⁹, banda,

²⁸⁹ El comité del templo tiene a su cargo el mantenimiento de las imágenes del templo e, inclusive, fungen como mayordomos a falta de éstos –los cuales son hoy en día devociones voluntarias–. Probablemente se trate de una estrategia de mantenimiento de las antiguas mayordomías; el presidente se encarga del altar mayor; vicepresidente de la Virgen del Rosario; tesorero de la Preciosa Sangre de Cristo; secretario de la sacristía y el coro; vocal 1º de Jesús de Nazaret; vocal 2º de la Soledad; vocal 3º de San Juan Bautista; vocal 4º de San José;

chirimía, alabanceros y voluntarios. Antes del alba las imágenes de Jesús de Nazaret y la Virgen de Dolores son colocadas enfrente del altar mayor para ser preparadas en sus andas y ataviadas con collares de flor de jacalosúchil. Todos los implicados se van congregando paulatinamente, estando atentos a la llegada del rezador quien decide el momento de iniciar el ritual. A su arribo, se hinca, comienza el Viacrucis y, después de las oraciones iniciales y primera estación, sale el conjunto procesional del templo hacia las calles del pueblo, a lo largo del cual se hacen las catorce paradas antes de regresar al mismo punto. Encabeza el conjunto de chirimía, seguida de la banda; dos niños acólitos y un topilillo quienes cargan la Cruz con sus velas; dos faroles llevados por los vocales 8º y 9º del comité; dos banderas negras con mástiles, que en la punta tienen una cruz, llevadas por voluntarios –tienen que ser hombres mayores, tal vez se trate de la antigua función de los fiscales–; detrás, dos cruces de madera muy delgadas cargadas por otros dos adultos voluntarios; dos hileras de padres de familia de los ‘angelitos’ cargando velas de cera natural, algunas de ellas adornadas con pequeñas banderitas de color morado y plata; le sigue el centurión, su padre o madre; en medio de las filas, el rezador y, finalmente, las imágenes cargadas por los *labanceros*²⁹⁰ con el resto del comité del templo. Esta disposición jerárquica es una ritualización de parte del sistema de cargos político-religioso que opera en Teotitlán del Valle, la cual recuerda las variantes del mismo principio en todas las formas organizacionales del ceremonial en el Valle de Oaxaca²⁹¹.

Durante los desplazamientos, entre los rezos la chirimía hace su toque de Cuaresma para que la banda siga con el *Miserere*. En un nivel más general, esta última pieza puede ser propuesta como una sustitución de los alabanceros en tanto cumplen el mismo papel, en un contexto equivalente, momento en el ritual y, sobre todo, mismo simbolismo. El *Miserere* es un salmo penitencial muy popularizado que tiene connotaciones equivalentes a las alabanzas dolorosas, como es el caso de los Viacrucis en Teotitlán. Después de la catorceava estación, realizada en medio de la calle que divide al mercado y del templo la banda, comienza *Jesús Amoroso* y los *labanceros* cantan de forma responsorial alternado con ésta. La versión tiene

vocal 5º de San Pedro; vocal 6º del Señor de la Misericordia; vocal 7º de San Antonio; vocal 8º de la Santa Cruz, y; vocal 9º de la Cruz de Viacrucis.

²⁹⁰ El grupo de *labanceros* con los que colaboré se conforma por: Manuel Ruíz Martínez (encabezado), Alberto Bautista Contreras, Marcelino Martínez Contreras, Domingo Ruíz Carreño e Ismael Bazán Ruíz.

²⁹¹ En Semana Santa el presidente municipal y el síndico cumplen papeles dentro del ritual (ver sección *Procesión del Santo Entierro en Teotitlán*).

la particularidad que la sección de los primeros corresponde con la melodía de los versos, mientras que la respuesta de los segundos son los trovos: *Pésame señor/de haberte ofendido*. Esta alternancia es una variante de interpretación ya que se puede presentar en las siguientes formas (verso–estribillo) en diferentes pueblos: solista [alabancero]–solista [alabancero]²⁹² (Xoxocotlán, Nazareno); alabanceros [grupo principal]–alabanceros [segundo grupo] (Huayápam, Macuilxóchitl, San Juan Teitipac); alabanceros–pueblo (Santa Ana del Valle, Santiago Apóstol, Zimatlán); banda–alabanceros (Teotitlán del Valle). Una versión muy importante es la del Apostolado (Xoxocotlán), donde los dos primeros versos son cantados por el gobernador y el alcalde, mientras que el estribillo (*Pésame...*) es entonado por los regidores 1º y 2º. Esta forma particular de ritualización (musical) es única en el Valle, pues cada cargo interno tiene una función específica dentro del canto (Flores 2016, 84-135).



Foto 22. Labanceros y sistema de cargos saliendo del atrio en Viacrucis de Cuaresma. Teotitlán del Valle, Tlacolula, 2 de marzo de 2018.

²⁹² Esta forma tiene por lo general un coro heterofónico, aunque se designa como voz principal a un alabancero.

Alrededor de la octava repetición, los alabanceros teotitecos 'levantan' las imágenes y comienzan el trayecto hacia el templo para que cuando lleguen al altar mayor, donde termina el ritual, se cumplan las catorce repeticiones. Este hecho guarda una relación explícita con las estaciones del Viacrucis, siendo una ritualización musical de éstas. Sin embargo, también se pueden entonar nueve repeticiones que, según los mismos actores, se vincula con los nueve meses de gestación de María. Una vez 'bajadas' las imágenes frente al altar, el cantor (zapotequizado como *cantur*) concluye con unas fórmulas melódicas (especie de canto llano) alternando con la banda para terminar.

Tanto alabanceros como el director de la banda y gente implicada en el ritual se despiden del comité de del templo en orden jerárquico, quienes previamente hicieron una fila al lado de las imágenes. Finalmente, pasan al curato en donde comparten un mezcal el cual tiene que ser solventado por el comité y obsequiado a los participantes para terminar el compromiso. Este momento es reconocido como uno para realizar una eficaz transmisión del conocimiento sobre la fiesta, pues los señores grandes y *labanceros* son invitados con el fin de ser escuchados, pidiéndoseles consejos y directrices para el ceremonial anual.

4ª SEMANA: ROSARIO DE LA LUNA Y VIACRUCIS DEL SOL EN SAN LUCAS QUIAVINÍ

A las faldas de las montañas, en una de las últimas comunidades antes de entrar a la sierra en el Valle de Tlacolula, San Lucas Quiaviní, los rezanderos, encabezados por el señor Lorenzo García López²⁹³, tienen el compromiso de dirigir los Viacrucis y Rosarios de Cuaresma. Se realizan los viernes, uno por la mañana y otro por la noche, respectivamente, vinculados cada uno a una imagen: Jesús Nazareno y la Virgen de la Soledad. Esta división de ambos rituales es una variante, pues en algunos pueblos se practican juntos en la misma ocasión performativa creando una unidad. En 4º Viernes de Cuaresma se celebra el Día de la Samaritana en el Valle de Oaxaca y en todas las iglesias se reparten aguas frescas como una tradición compartida.

²⁹³ El resto del grupo se conforma por: Feliciano Martínez Hernández, Maximino Martínez Hernández, Adelfo Morales Curiel y Manuel Curiel Morales.

Los Viacrucis se realizan dentro del templo muy temprano por las mañanas, los rezanderos se colocan hasta el frente en una banca y el Nazareno encima del altar mayor, en el presbiterio, debajo del retablo barroco de San Lucas. En esta comunidad las imágenes y el templo en Cuaresma y Semana Santa son adornados con diversas flores destacando el cempaxúchitl, con ésta se realiza un collar que porta dicha imagen. El rezo sigue la estructura básica²⁹⁴ de las catorce estaciones y entre cada una de ellas entonan *Aplaca Señor* como en Santa Ana Tlapacoyan. Del mismo modo, como un gesto de todos los valles, hacen la reverencia besando el piso en la jaculatoria "*Adorámoste Cristo y bendecímoste...*". Terminando el ritual les dan las gracias y los rezanderos se retiran a sus labores pues tienen que regresar más tarde para el Rosario de la Soledad.

Por la noche, alrededor de las ocho, se reúnen el comité del templo, los alabanceros y los mayordomos de la Virgen de la Soledad, Jesús Nazareno y San Juan, entre otros. Después de pasar a besar las imágenes y persignarse, la banda toca una pieza y los rezanderos comienzan el Rosario, haciendo el primer misterio doloroso dentro del templo. En seguida la banda y la chirimía tocan su parte y comienza la procesión, al tiempo que los rezadores van haciendo varias ocasiones el Ave María correspondiente. En su camino hacia el Calvario, en cada misterio bajan las imágenes al piso en algunos cruces de calles preestablecidas, rezan la parte del Rosario y los alabanceros entonan uno de los cinco *Misterios dolorosos*, según el orden. Los misterios cantados son un canto antiguo que se practica en varias comunidades (Macuilxóchitl, Sta. Catarina Minas, Quiavini, Teotitlán del Valle, Tlaxiactac y Xoxocotlán) y tiene la particularidad que, sin importar el día –el cual determina si son gozoso, gloriosos o dolorosos²⁹⁵– cantan diferentes textos con la misma melodía. Esta práctica se utiliza en ocasiones importantes como mayordomías, Rosarios de Cuaresma, Rosarios de Aurora, Fieles Difuntos e inclusive para rituales mortuorios de personajes importantes de los pueblos (alabanceros, maestro de capilla o maestros). El Rosario cantado de Xoxocotlán, una variante muy adornada, se practica todos los domingos de octubre en las madrugadas a la Virgen del

²⁹⁴ El rezo de igual forma presenta variantes, unas veces muy sutiles, ya que cada rezador va creando la propia mediante la combinación de versiones las cuales adquieren de muy diversas formas, sin embargo existe una conciencia del pueblo, cada vez más diluida, de cómo se ha hecho en la comunidad por años creando especies de "estilos".

²⁹⁵ Para entender esta clasificación ver sección *Teoría ritual del canto*.

Rosario, teniendo como particularidad que varias oraciones (*Padre Nuestro* y *Ave María*) son entonadas con fórmulas melódicas (parecidas al canto llano).



**Foto 23. Rezadores entonando a la Virgen de la Soledad en Viernes de Cuaresma.
San Lucas Quiaviní, Tlacolula, 9 de marzo de 2018.**

Todos los viernes la procesión es encabezada por la chirimía, seguida de la banda, un crucifijo, el Jesús Nazareno, los rezadores, la Virgen de la Soledad, San Juan –cada imagen es cargada por su gente y alumbrada por dos candelabros– y el fiscal quien porta su vara de mando. El marco de las andas de la Soledad se adorna con flores y cuelgan algunos racimos de limas, ella es trasladada por un grupo de mujeres que visten el traje tradicional del Valle de Tlacolula. Es frecuente ver en muchos pueblos que las vírgenes sean llevadas por mujeres, mientras que los santos y cristos por hombres. Hay que destacar que delante de la Virgen y el Nazareno va un niño y una niña, ataviados de forma particular, conocidos como el ‘sol’ y la ‘luna’. Él va vestido todo de blanco con una capa de la cual cuelgan listones multicolor y espejos, porta un paliacate rojo y, encima, un adorno de rosas –sintéticas– rojas con blanco del cual prenden borlas verdes con blanco y rojo. Ella lleva el traje tradicional que consiste

en una falda, blusa y delantal –éste último está adornado con perlas de colores–, porta la misma capa con listones y espejos, también viste el mismo paliacate con las flores y borlas descritas. Los dos cargan unos faroles de papel color morado y blanco en los cuales se encuentran las figuras del sol y la luna.



**Foto 24. Niños Sol y Luna frente a las imágenes durante Rosario de Cuaresma
San Lucas Quiavini, Tlacolula, 23 de marzo de 2018.**

A su llegada al Calvario, en donde entonan el quinto misterio, hacen el Ofrecimiento y Letanía para comenzar el trayecto de regreso al templo, que es acompañado de la *Alabanza a la Soledad* [*Ayudemos, Almas*]. Como su nombre lo indica, este canto es utilizado en momentos vinculados a dicha Virgen a lo largo del año, en todo el Valle, siendo la Via Matrix (Xoxocotlán, Macuilxóchitl, San Juan Teitipac, Tlapacoyan) en la madrugada o mañana de Sábado Santo su ocasión por antonomasia. Igualmente, aparece en cuarto (Quiavini), quinto (Cuilapam) y sexto viernes (Tlaxitac) de Cuaresma, Lunes (Teotitlán – Viacrucis), Miércoles (Nazareno – Viacrucis con Rosario) y Viernes Santos (Macuilxóchitl, Xoxocotlán – Encuentro). Sin

embargo, se emplea muy frecuentemente para rituales de difuntas ya que es una alabanza dolorosa y, al mismo tiempo, por el vínculo que existe entre las vírgenes y el ámbito femenino. A su arribo al templo los rezadores entonan *Santo* extendido para concluir el Rosario y, a su término, pasan a besar las imágenes de todo el templo, comenzando por las que salieron en procesión. Finalmente, el comité del templo le obsequia a los alabanceros una botella de mezcal en el atrio y ellos se la reparten para beberlo y/o en botellas para llevarlo a casa.

5ª SEMANA: LA HERMANDAD DE TLALIXTAC Y EL CORPORADO SISTEMA DE MAYORDOMÍAS

A las cuatro de la mañana de todos los Viernes de Cuaresma, en la iglesia de Tlalixtac de Cabrera, pueblo vecino de la ciudad de Antequera, tienen lugar los Viacrucis de Aurora²⁹⁶. Como todos los rituales del ciclo anual festivo, éstos deben de contar con la participación de la ‘corporación de mayordomos(as)’, ‘mandaderos’, ‘varones’ y la organización del ‘comité de la parroquia’. La imagen del Dulce Nombre de Jesús es preparada en sus andas, enfrente del altar mayor, adornada con flores y dos candelabros que se encuentran adosados a la misma estructura. Una vez reunidos para comenzar la ceremonia, esperan al rezador y su grupo de alabanceros, todos señores de edad avanzada, conocidos como la Hermandad²⁹⁷. Ésta toma el nombre de las antiguas formas de organización de las mayordomías, pues varias imágenes tenían su propia hermandad, es decir, su grupo de alabanceros y rezadores quienes las atendían. En el pueblo contiguo San Andrés Huayápam existe la misma denominación para referirse a los alabanceros, quienes cumplen las mismas funciones con leves variaciones.

El ritual se efectúa a lo largo del contorno del atrio y entre cada estación, durante los desplazamientos, la Hermandad va entonando una cuarteta con estribillo de la alabanza correspondiente al día, acompañada de la chirimía y toques de campana. En 5º Viernes cantan *Pues, padeciste* la cual, por su función, es equivalente a *Jesús Amoroso* de muchas otras comunidades, en tanto es una alabanza pasional que refiere al sufrimiento de Cristo. Durante

²⁹⁶ La denominación ‘aurora’ hace referencia a las ocasiones rituales que se practican muy temprano, antes del alba, para terminar con el amanecer, pudiéndose presentar en cualquier fiesta del año.

²⁹⁷ La Hermandad está conformada por: Artemio Hernández Gregorio (encabezado), Donaciano López López, Marcelo Vásquez Hernández, Atanasio López García “Nacho”, Crescencio Julián Cabrera† “Irineo”, Roque Maurilio Pérez López y Miguel Ángel López Bautista.

la procesión, los varones cargan la imagen y acompañan ordenados jerárquicamente, con sus respectivos huehuetes, al comité de la iglesia, mandaderos, el cuerpo de mayordomos(as) y, encabezándolos, el fiscal quien también es conocido como gobernador, portando su vara de mando. Hasta el frente va la chirimía seguida del fiscal, la Hermandad, alrededor de la imagen las mayordomas, quienes cargan una veladora, una de ellas copal para sahumar, detrás los mayordomos y mandaderos junto con el comité. Esta es una de las tantas variantes de ritualización espacial de los cargos en donde se distribuyen funciones y distinciones mediante objetos, acciones y simbolismos.



**Foto 25. Hermandad y sistema de cargos durante ofrecimiento de Viacrucis de Cuaresma.
Tlalixtac de Cabrera, 16 de marzo de 2018.**

El rezo transcurre alrededor del atrio con los ademanes y estructura básica del Viacrucis para regresar al altar mayor en donde, hincados, hacen el Ofrecimiento y entonan algún canto nuevo para terminar. Todo el sistema de cargos pasa a besar al Dulce Nombre y otras imágenes para dirigirse posteriormente a la capilla del Santísimo en donde realizan un pequeño rezo. La Hermandad hace lo mismo y se dirigen todos al curato, ordenándose en forma de “L” en una esquina de la sacristía donde hay una imagen de San Miguel (patrón del pueblo). De un lado se colocan el huehuete, comité de la iglesia y varones mientras que del otro el fiscal, huehuete, corporación de mayordomos, mandaderos, Hermandad y, frente a ellos, las mayordomas. Ahí se intercambian los agradecimientos por el compromiso mediante los huehuetes, bendicen frente al patrón una ofrenda de alimentos, bebidas y mezcal y finalmente comparten una comida.

6ª SEMANA: VIERNES DE DOLORES, LOS ALTARES EN XOXOCOTLÁN Y EL APOSTOLADO

El pueblo de Santa Cruz Xoxocotlán se encuentra dentro de la mancha urbana de la ciudad de Oaxaca, sin embargo mantiene una rica vida ritual que incluye a un grupo de alabanceros conocidos como el Apostolado. Éstos tienen la obligación de participar cantando durante los Viernes de Cuaresma, Semana Santa, Tránsito de María, Fieles Difuntos y los rituales mortuorios del pueblo. Performan a los doce apóstoles de Cristo, el sistema de mayordomías antiguo y al cabildo colonial de las repúblicas de indios, tanto en su gestualidad/conducta como en las técnicas vocales (Flores 2016, 108-120). Cada año en la cuarta semana de Cuaresma el ‘maestro de capilla’ nombra doce jóvenes²⁹⁸ quienes ocupan de forma jerárquica los siguientes cargos: gobernador, alcalde, regidor 1º, regidor 2º, regidor 3º, regidor 4º, fiscal 1º, fiscal 2º, mayor 1º, mayor 2º, mayor 3º y mayor 4º.

Durante todo el sexto viernes tienen la obligación de cantar y rezar en los altares de la Virgen de los Dolores, los cuales se colocan en barrios y casas de los pobladores iniciando a medio día y terminando, aproximadamente, a las seis o siete de la mañana del siguiente. A

²⁹⁸ Una de las características para ser elegido es ser soltero y no tener descendencia pues crear una familia –por contraer nupcias o hijos– es el indicador del paso de la niñez a la adultez como sucede en muchos de los pueblos indígenas de la región.

las ocho de la noche hay un Rosario en procesión de dicha virgen que sustituye al Viacrucis de viernes donde igualmente cantan. Éstos últimos se realizan toda la Cuaresma saliendo de la parroquia alrededor del parque central. Los Apóstoles hacen dos filas frente a la imagen entonando *Jesús Amoroso* entre las estaciones, sin embargo, en el primero y sexto viernes es sustituida por una banda ²⁹⁹. En los seis cantan ³⁰⁰ *Ruega por Nosotros* después del Ofrecimiento y, para meter la imagen del atrio al templo, en el 1º y 5º *Misión*, 2º y 3º *Jesús Dulce y Clemente*, y 6º *Salve Dolorosa*.

Las visitas a los altares las inician en la parroquia entonando *Alabado*, pues en esta comunidad es la alabanza que da inicio a muchos Rosarios. Sin embargo, existen dos versiones de ésta ya que, dependiendo de la ocasión, es empleada una u otra, es decir, el ‘tono de difunto’ está vinculado a todos los rituales en donde está presente la muerte, en oposición al carácter de vida del ‘tono de iglesia’ (Flores 2016, 101). Otros alabanceros igualmente utilizan dos o más melodías para una misma alabanza en función de la ocasión musical o por cargos. Por ejemplo, el tono de la Autoridad menor y el de los alabanceros y varones para los *Misterios* en Macuilxóchitl; *Jesús Amoroso* y *Ayudemos, Almas* de los Apóstoles y del Cuadro de Cantores en Nazareno; *Ayudemos, Almas* para difunto y Viacrucis en Cuilapam; así como la *Letanía* que, frecuentemente, tiene dos o más pudiendo llegar a haber hasta cuatro tonos en un pueblo (Sta. Catarina Minas).

Los Apóstoles cantan en cada altar *Ruega por Nosotros* y *Salve Dolorosa*, ambas piezas vinculadas a la Virgen de los Dolores y, por tanto, al ámbito femenino. La primera es una alabanza que solamente he registrado en Xoxocotlán, teniendo igualmente un uso único. Se trata de un canto exclusivo de Cuaresma que es empleado en todos los Viacrucis, tiempo en el que si muere alguien debe ser entonado sustituyendo la *Salve* en el velorio y Levantada de Cruz. En los altares, a partir de las doce de la noche tiene que ser sustituida por *Ayudemos, Almas* en tanto simboliza la Via Matrix. Por otro lado, *Salve Dolorosa* es utilizada en varias comunidades tanto en los rituales mortuorios (Huayápam, Teitipac, Xoxocotlán) como en

²⁹⁹ Esto se debe a que esos días son las mayordomías de Jesús Nazareno y Virgen de la Soledad, respectivamente, siendo la banda un lujo en tanto es parte del gasto.

³⁰⁰ Hay que destacar que en cuarto viernes no participan los apóstoles ya que se celebra la mayordomía del Santo entierro con una procesión que sustituye al Viacrucis y la ‘costumbre’ apunta que a dicha imagen no se le canta.

Cuaresma (Ayoquezco, Nazareno, Xoxocotlán), Fieles Difuntos (Cuilapam) e, inclusive, en la Santa Cruz (Macuilxóchitl). Las tres son piezas que se vinculan a la imagen del dolor de la Virgen por la Pasión y muerte de Cristo, específicamente *Ayudemos, Almas* hace referencia al retorno de María del Calvario al Santo Sepulcro –conocido como la Soledad de María–. Es decir, la advocación de la Dolorosa simboliza el dolor de la Virgen durante el tiempo de Pasión en general, mientras que la Soledad es un momento específico de éste. Casi como una regla invariable de todos los Rosarios y Viacrucis en el Valle, el compromiso de este día termina con la pieza *Santo* extendido en el último altar.

Frente a los altares, para el canto se disponen en tres filas de cuatro por orden jerárquico³⁰¹, siendo el gobernador, alcalde y regidores 1º – 2º solistas, mientras los regidores 3º – 4º, fiscales 1º – 2º y mayores 1º – 4º coro heterofónico³⁰². En todas las visitas los Apóstoles reciben alimentos y bebida, teniendo por obligación ingerirlos y/o llevarlos como obsequios por la reciprocidad. La disposición espacial en las mesas sigue el mismo principio jerárquico, recayendo en los mayores 3º y 4º la responsabilidad de servir las bebidas a los doce pues se les considera los ‘mandaderos’ del grupo. Terminado el compromiso de los altares se dirigen al templo a ‘rendir cuentas’, donde se castigan con golpes en la cabeza y/o el glúteo con un fuste con bolas de cera conocido como ‘disciplinas’ o ‘cerillas’. Juntos como un cabildo, performan un juicio colectivo en el cual se sancionan las ‘faltas graves’ y ‘menores’, cometidas por cada cargo durante Cuaresma, cumpliendo cada personaje una función específica:

Mayor 1º es quien propone la sentencia, seguido de los Fiscales y el Alcalde quienes pueden reducirla o ampliarla, sin embargo es el Gobernador quien tiene siempre la última palabra. De igual forma el Mayor 1º y el Gobernador son quienes castigan, el primero “a sus Mayores” –que son los «bajos» por antonomasia–, y el segundo a “sus «melodías»”. Sin embargo si alguno de estos cargos tiene alguna «falta» se van delegando las funciones a los demás cargos de forma jerárquica. (Flores 2016, 106)

³⁰¹ Esta disposición reproduce el orden jerárquico de los apóstoles de Cristo quienes aparecen en los evangelios en grupos de cuatro, siendo los primeros los más importantes y así sucesivamente.

³⁰² Ésta es una de las muchas características musicales que subliman el antiguo sistema de cargos político-religiosos de la comunidad. Para entender más sobre este tema consultar el *Capítulo IV: Apostolado, teoría y estética social* en *Sobre el homo religiosus y la música. El Apostolado de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca* (Flores, 2016, pp. 84-135).

Toda la ritualidad de ese día reproduce el mismo principio, así como en todos los momentos donde participan, de tal forma que el Apostolado y su canto es una memoria político-religiosa ritualizada de la sociedad de Xoxocotlán (Flores 2016, 153-157).



**Foto 26. Apóstoles y señores entonando en altar de 6º Viernes de Dolores
Santa Cruz Xoxocotlán, 23 de marzo de 2018.**

DESCRIPCIÓN III.
LA SEMANA MAYOR
EN EL VALLE DE OAXACA

SEMANA SANTA

LA SEMANA Santa es la celebración anual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo practicada en todo el mundo católico e, inclusive, algunas ramas del cristianismo en general. Comprende desde el Domingo de Ramos hasta el de Resurrección, denominándose a los tres días más importantes –Jueves, Viernes y Sábado– Triduo Pascual. De forma general, es la celebración principal del catolicismo y de igual modo para todas las comunidades oaxaqueñas del Valle de Oaxaca, sin embargo la postura de la iglesia siempre apunta que es la Pascua el tiempo más importante. La estructura ritual de la Semana Mayor obtenida de la etnografía, que combina actos litúrgicos canónicos y ocasiones populares, es la siguiente³⁰³:

- **Sábado de Ramos:** Labrada de Palma.
- **Domingo de Ramos:** Procesión de San Ramos o San Salvador y Bendición de Palmas.
- **Lunes Santo o Miércoles Santo:** Procesión del Rescate.
- **Jueves Santo:** Oficio de Tinieblas, Cena de los Apóstoles, Procesión Divino Preso, Velación de Jesús Nazareno, Traslado y Adoración al Santísimo
- **Viernes Santo:** Encuentro, Crucifixión, Siete Palabras, Descendimiento, Adoración, Procesión del Santo Entierro, Pésame de la Virgen y Procesión de la Virgen de la Soledad (Via Matix)
- **Sábado Santo:** Velación del Santo Entierro, Bendición del Fuego Nuevo y Apertura de la Gloria
- **Domingo Resurrección:** Procesión del Resucitado

SÁBADO Y DOMINGO DE RAMOS

LABRADA DE PALMA EN AYOQUEZCO DE ALDAMA

Los preparativos de Semana Santa comienzan el Sábado de Ramos en Ayoquezco de Aldama, una de las últimas comunidades en el Valle de Zimatlán, con la Labrada de Palma, la cual consiste en dar forma de cruz a los ramos que serán bendecidos y repartidos a los fieles al

³⁰³ Basado en la etnografía de los pueblos Xoxocotlán, Cuilapam, Tlalixtac, Teotitlán del Valle, Minas, Quiavini, Macuilxóchitl, Zimatlán, Santa Ana del Valle, Tlapacoyan y Teitipac.

siguiente día. Éstos se hacen con rama de dátil y una o dos flores de cacalosúchil al centro, adornados con ramas de romero que, una vez juntos cinco o seis, se amarran entre ellos almacenándose en un tenate. La actividad se desarrolla en el atrio de la capilla del Calvario en donde colocan una larga hilera de mesas, siendo los rezadores quienes dirigen el ritual con un Rosario y alabanzas, al tiempo que labran las palmas.



Foto 27. Rezadores cantando y labrando la palma en la capilla del Calvario en Sábado de Ramos. Ayoquezco de Aldama, Zimatlán, 24 de marzo de 2018.

Este momento hace aparte del ‘gasto’ que tiene que cubrir el mayordomo del Dulce Nombre de Jesús aportando los materiales, la cena de este día así como coordinar y hacer la invitación a los alabanceros. Los alabanceros se dividen en dos grupos para la ocasión: los que cantan las estrofas o solistas, voz ‘primera’ y ‘segunda’, y el coro, conocidos como ‘responsorios’, quienes contestan con el estribillo. Ambos grupos cantan por voces, es decir existe una línea melódica principal que es acompañada por una tercera por debajo de forma heterofónica. Entre los misterios del Rosario entonan *Venid, Pecadores, Alabemos, Apostolado, Alabemos a Jesús, Un Viernes por la Mañana* y, para concluir, *Santo Dios*. Una vez terminado, continúan

con varias alabanzas como *Salve Dolorosa* y *Misión*, hasta concluir los ramos. Este acto es acompañado de la imagen de San Salvador la cual es traída desde la iglesia principal en procesión pues al siguiente día la bendición de las palmas se realiza en la capilla del Calvario. La Labrada de Palma termina con una comida que tiene que ser solventada por el mayordomo del Dulce Nombre de Jesús.

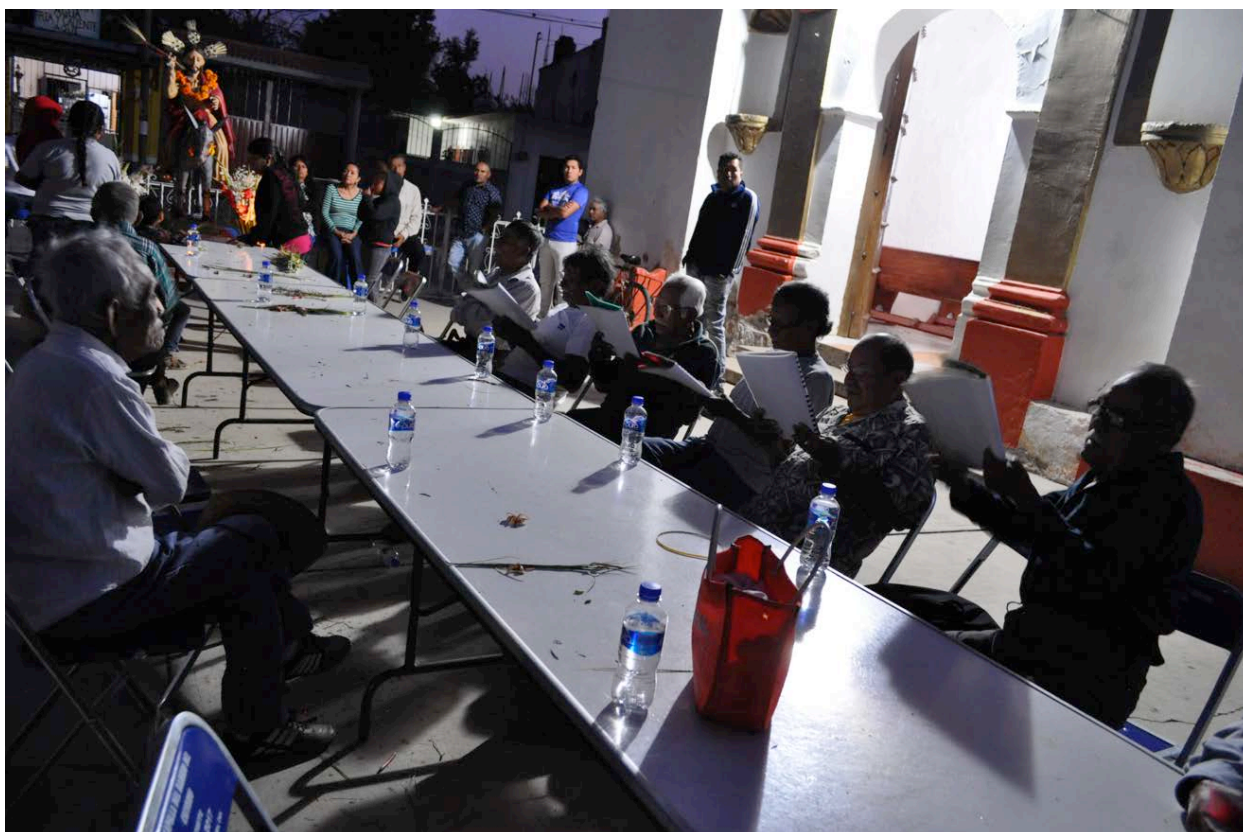


**Foto 28. Rezadores entonando frente a San Salvador para concluir el ritual.
Ayoquezco de Aldama. Zimatlán, 24 de marzo de 2018.**

SAN RAMOS Y LA MISIÓN DE LOS APÓSTOLES

En Xoxocotlán los Apóstoles tienen la obligación de elaborar los ramos que cargan durante todo el Domingo de Ramos, los cuales se hacen de palma con adornos de romero, álamo y nogal. Éstos son preparados un día antes y terminados por la mañana del domingo en casa de uno de los maestros más importantes que encabezó este cargo a lo largo de cuarenta años³⁰⁴. Posterior a su elaboración, los llevan a bendecir al templo y, después, al panteón para

³⁰⁴ El señor Braulio Jiménez Esteva dirigió tanto tiempo al Apostolado que, a mi juicio, suplió la función del maestro de capilla, creándose el cargo de maestro del Apostolado.

entonar en la tumba del dicho maestro e, inclusive, en las de gobernadores históricos del Apostolado³⁰⁵.

La bendición de palmas se realiza por la tarde en la ex-garita, ubicada a un kilometro del centro histórico del pueblo, en donde se concentra la población que carga cruces del mismo material, mientras el Apostolado sus ramos para escuchar el sermón del sacerdote. El acto se realiza frente a la imagen de San Ramos a las afueras de la garita en donde el padre y los Apóstoles hacen dos hileras de seis respetando su orden jerárquico. Posterior al sermón y el baño con agua bendita sale una procesión con la imagen hacia el templo de Santa Elena respetando dicho orden y con los centuriones custodiándola. En el atrio del templo (a veces dentro de éste) se practica una celebración eucarística que los Apóstoles acompañan, ubicándose seis en cada uno de los costados del padre. Esta distribución es la ritualización de la división del cabildo en dos grupos, la gente del gobernador: regidores 1º y 3º, fiscal 1º y mayores 1º y 3º y; la gente del alcalde: regidores 2º y 4º, fiscal 2º y mayores 2º y 4º. Sin embargo la posición de cada grupo respecto del padre, lado derecho gobernador e izquierdo alcalde, muestra la ritualización de una idea mítica del catolicismo: San Pedro tiene las llaves del cielo en la mano derecha. Cada apóstol personifica a uno de los discípulos de Cristo siendo el gobernador San Pedro, de ahí su explicación. Al término de la misa tienen que entonar *Misión* frente a San Ramos dentro del templo, hincados en hileras de cuatro respetando el orden jerárquico con funciones musicales específicas que reproducen este principio.

LUNES O MIÉRCOLES SANTO: PROCESIÓN DEL RESCATE

En varias comunidades se practica, entre Lunes y Miércoles Santo, una procesión que tiene como característica la del rezarse un Viacrucis, seguido de un Rosario en la cual frecuentemente se entonan cantos antiguos. El nombre genérico de ésta (retomado de la variante de Xoxocotlán) es la Procesión del Señor del Rescate pues la advocación de la imagen principal es la de la presentación de Jesús ante el pueblo por Poncio Pilatos después de su flagelación³⁰⁶. La representación escultórica es la de un Cristo ensangrentado con corona de

³⁰⁵ Para cargos internos del apostolado ver sección 6ª Semana de Cuaresma: Viernes de Dolores, los altares en Xoxocotlán y el Apostolado.

³⁰⁶ Esta imagen es conocida como Jesús Nazareno Rescatado en España donde existe una popular devoción, desde el siglo XVII, vinculada a un mito que evidencia conflictos históricos entre cristianos y musulmanes. La

espinas, manos atadas por delante y túnica roja o púrpura. Sin embargo, en el Valle de Oaxaca puede ser sustituida por el Dulce Nombre de Jesús –la cual tiene las mismas características plásticas– e inclusive por un Jesús Nazareno cargando la cruz a cuestas, como en los Viacrucis de Cuaresma³⁰⁷. Asimismo, puede ser acompañado en procesión por alguna advocación de la virgen durante la Pasión, siendo la Dolorosa y la Soledad las más recurrentes.

LUNES SANTO EN TEOTITLÁN DEL VALLE

El Lunes Santo en Teotitlán del Valle se lleva acabo un ritual que, por sus características, puede ser propuesto como una variante de la Procesión del Rescate en el cual los *labanceros* cantan y rezan un Viacrucis más un Rosario. Muy temprano se realiza una misa en la iglesia, costeadada por el centurión, y posterior a ésta salen en procesión las imágenes de Jesús de Nazaret (sustitución del Señor del Rescate) y la Virgen de la Soledad por el pueblo, acompañadas de los sacristanes y comité del templo, recorriéndolo durante doce horas seguidas. A lo largo de la procesión se colocan especies de carpas, recubiertas por tapetes tejidos en la misma comunidad, donde se ubican las imágenes siendo, algunas de ellas, las paradas de las estaciones del Viacrucis. Cada visita implica un gasto para quien la ofrece pues tiene la obligación de repartir comida y/o bebidas a todos los acompañantes, haciendo de ésta una auténtica competencia por mostrar quién brinda el mejor banquete.

La distribución espacial del ceremonial es la misma que en los Viacrucis de Cuaresma³⁰⁸ (comité del templo, *labanceros*, rezadores, banda y chirimía, etc.) añadiéndose los soldados romanos, comandados por el centurión quien va montado en un caballo con una

historia relata que la imagen fue rescatada de Marruecos por los padres trinitarios comprándola durante el sultanato de Muley Ismail quien la llevó a la ciudad de Mequínz tras la conquista de La Mámora –actual ciudad marroquí de Mehdía–. Dichos padres ofrecieron al sultán la suma en oro equivalente al peso del Cristo el cual, al ser calculado, se redujo de manera milagrosa provocando la ira del pueblo que la intentó quemar. Sin embargo pudo ser rescatada pues una peste asedió la ciudad como un castigo divino por el conato de hacerla arder. Es venerada en Madrid y conocida como el Cristo de Medinaceli o Nuestro Padre Jesús de Medinaceli aunque la devoción se expandió por muchas regiones de España (Peñaranda de Bracamonte, (Salamanca); Santa Cruz de Tenerife (Canarias) Güímar (Canarias); Ávila (Castilla y León); Palencia (Castilla y León); Cuenca (Castilla la Mancha); Mijas (Málaga); Vélez-Málaga (Málaga)).

³⁰⁷ La misma escultura puede ser usada en diferentes advocaciones pues, muchas de ellas, son articuladas permitiendo que brazos, manos, piernas, cabeza y otras partes tengan movimiento. Este tipo de tecnología fue muy popular en el barroco hispanoamericano perdurando hasta la actualidad lo cual hace que una imagen pueda ser usada en distintas fiestas dependiendo de su atavío y ornamento en relación a la advocación representada.

³⁰⁸ Ver sección 3ª Semana: Jesús Amoroso de los labanceros en Teotitlán del Valle.

túnica adornada de espejos, flores y listones de colores custodiando la procesión desde la parte trasera. Este cargo es interpretado por un niño que, junto a otros centuriones, recibe las varas de mando del cabildo municipal en Jueves Santo, las cuales se colocan en el Monumento durante el Lavatorio de Pies de los apóstoles, mismo que se las regresa después de la misa de gloria en Sábado Santo. En cada parada los encabezados del templo y rezadores dirigen unas palabras de agradecimiento a los responsables del gasto por los dones devueltos. Existen dos paradas principales pues los encargados son el cabildo municipal (presidente y vicepresidente) y los sacristanes, las cuales se ubican, respectivamente, en la explanada frente al ayuntamiento y cerca del panteón. En este punto es en donde se comienza el Rosario tras haber terminado el Viacrucis que se desarrolló durante toda la mañana.



**Foto 29. *Labanceros* rezando y presidiendo el Viacrucis de Lunes Santo.
Teotitlán del Valle, Tlacolula, 10 de abril de 2017.**

Ubicada hasta el frente, la chirimía siempre va tocando durante los trayectos, sin embargo, la banda junto con los *labanceros* son las expresiones musicales más importantes de este día. Al salir de la iglesia, la banda interpreta el *Miserere deus* y continúa hasta la primera estación, en donde tocan *Aplaca señor, tu ira y tu rigor* alternando estribillo y verso con los alabanceros. En cada parada repiten esta fórmula y desde la tercera estación entonan *Jesús Amoroso*, en la cuarta *Ayudemos, Almas*, en la octava *Alabemos a Jesús que murió crucificado* y en la onceava *Alabado y Ensalzado* hasta terminar el Viacrucis. En el Rosario que es dedicado a la Virgen de la Soledad hacen las oraciones cantadas *Ave María* y lo concluyen con la *Letanía* en latín, para regresar al templo alternando con la banda. Finalmente, la banda toca el *Miserere Deus* en el templo para que, simultáneamente, el *cantur* haga unas fórmulas melódicas. Después del ritual se hace una convivencia en el curato y el comité del templo brinda una comida a todos los implicados.

MIÉRCOLES SANTO: VIACRUCIS EN NAZARENO

Del mismo modo, en Nazareno –agencia municipal de Xoxocotlán– se practica el Viacrucis de Miércoles, una variante de la procesión del Señor del Rescate, el cual es dirigido por el Cuadro de Cantores³⁰⁹. Alrededor de las ocho de la noche en la iglesia principal se dan cita el comité del templo, mayordomos, apóstoles, rezadores, banda, chirimiteros, el pueblo y gente de los alrededores quienes instalan mesas de comida la cual es repartida a todos los visitantes. Cada mesa tiene sus invitados a los cuales se atienden primero, aunque a nadie se le niega nada, es en estos actos en donde se muestra el carácter competitivo por brindar el mejor ágape.

Después de la convivencia se preparan dentro del templo para la procesión, que dura aproximadamente cinco horas, y los apóstoles cantan algunas alabanzas. Alrededor de las diez de la noche sale el Viacrucis dividiéndose en dos grupos, el de Jesús Nazareno y el de la Virgen de la Soledad, encabezados por la chirimía y banda. La distribución espacial del primero guarda el siguiente orden: Cuadro de Cantores y rezador, Jesús Nazareno con sus candelabros y dos centuriones custodiando, detrás los doce apóstoles (niños) junto con la

³⁰⁹ El Cuadro de Cantores se conforma actualmente por Adán García Méndez, Andrés Jiménez Morales, Carlos Alberto Ibáñez Morales, Gabriel Gómez Ramírez, Luis Enrique Herrera Ibáñez, Luis Francisco Ibáñez Arrazola, Mauricio Herrera Ibáñez, Máximo García González, Pablo Elías Cruz González y Jaime Gonzáles Méndez (encabezado).

Soledad, María, Juan y María Magdalena (niñas). El segundo grupo, inmediatamente después de los niños, lleva a la Virgen de la Soledad con sus respectivos candelabros y dos centuriones custodiándola.



**Foto 30. Viacruz de Miércoles Santo dirigido por el Cuadro de cantores.
Nazareno, Xoxocotlán, 12 de abril de 2017.**

Entre las catorce estaciones distribuidas por todo el pueblo el Cuadro de Cantores entona *Jesús Amoroso*, al tiempo que la banda va tocando simultáneamente para después interpretar *Aplaca* alternando con los apóstoles. Esta superposición sónica crea un efecto de empaste en donde es difícil apreciar a los cantores, pues la banda enmascara esta expresión, aunque existe una relación simbólica compartida entre los repertorios. Una vez terminado el Viacruz, los apóstoles se ubican en dos hileras frente al Nazareno y, siguiendo la procesión hacia la capilla de esta imagen, cantan *Ayudemos*, *Almas* y *Salve Dolorosa*. Para entrar a la capilla, el Cuadro de Cantores entona *Aquí está Jesús* y, una vez dentro, el rezador comienza el Rosario a la Virgen saliendo con la misma alabanza. El rezo sigue en procesión con intervenciones de la banda entre los misterios y en la *Letanía* alterna con el pueblo, para

llegar a la iglesia principal nuevamente. Ahí concluye el rezo y los cantores entonan *Santo Dios* para terminar el ritual, momento donde la gente pasa a besar y tocar al Nazareno y la Virgen, ya que son expuestos en el templo.

JUEVES SANTO: APREHENSIÓN, CENA Y VELACIÓN

ÚLTIMA CENA EN SAN LUCAS QUIAVINÍ

Como un acto del catolicismo canónico se conmemora la ceremonia de la Última Cena en algún momento del Jueves Santo antes de las tres de la tarde³¹⁰. En San Lucas Quiaviní alrededor de las diez de la mañana se juntan en la iglesia los doce apóstoles, jóvenes ataviados con un paliacate amarrado en el hombro izquierdo, corona de flor de cempaxúchitl y huaraches, encabezados por los rezanderos para hacer un Rosario. Frente al altar mayor, un poco tirado a la izquierda, se coloca la imagen de Jesús de Nazareno y ellos en dos bancas, perpendiculares al retablo viéndose de frente, ubicándose los alabanceros en los asientos delanteros. En el espacio entre las bancas ponen varios petates en el piso y al frente del Cristo se sienta del lado izquierdo, en una pequeña silla, el Sol (niño) y del lado derecho la Luna (niña)³¹¹.

Esta división se reproduce en una estructura que se monta encima del altar mayor, la cual es usada como Monumento y cárcel –Aposentillo–, a base de tarimas en donde se colocan las mismas imágenes durante estos días. Ésta tiene una escalera en la parte central que conduce a una tarima principal, con barandales, la cual sostiene una cúpula con cuatro pilares, todo pintado en blanco, con adornos morados que emulan una especie de estilo neoclásico. Los contornos de la escalera y barandales frontales se ornamentan con melones, limas y banderitas de papel metálico de colores mientras que los pilares con arreglos florales de cempaxúchitl, además de que se ubican varios floreros en el centro. Tanto el Nazareno como la Virgen de la Soledad tienen un espacio designado en la tarima, izquierdo y derecho respectivamente, en los cuales cuelgan un racimo de plátanos encima de ellas. Del mismo modo, cada una tiene una ‘vela de concha’, que acompaña en todas las procesiones, la cual es aportada por el Sol y la Luna. En el espacio que se crea a los costados de la escalera principal,

³¹⁰ Esta corresponde a la hora nona de la liturgia de las horas u oficios divinos de origen medieval.

³¹¹ Ver sección 4ª Semana de Cuaresma: Rosario y Viacrucis del sol y la luna en San Lucas Quiaviní.

dentro del presbiterio que es delimitado por unos barandales, se colocan anafres con ollas de barro que contienen una mezcla de hierbas de olor y agua para que los vapores perfumen el ambiente. Dicho lugar es donde los niños, Sol y Luna, se ubican durante varios momentos de Semana Santa, estando dibujados en la cara frontal del entarimado que da a ese espacio dos personajes (posiblemente un rey y un príncipe) quienes cargan unos bastones y, respectivamente, los atributos de un arpa y la luna.



**Foto 31. Rezanderos y Apóstoles entonando durante el acto de la Última Cena.
San Lucas Quiaviní, Tlacolula, 29 de marzo de 2018.**

En los misterios del Rosario los rezadores entonan los *Misterios*, de forma responsorial con los apóstoles, aunque en esta versión repiten el estribillo cuatro veces y hacen el remate en el quinto. La forma de rezar es muy particular en San Lucas Quiaviní, especialmente las oraciones Ave María y Padre Nuestro del Rosario, pues parece que tiene un ‘tono’ aunque no se reconocen como cantos en la comunidad. Al término del rezo se quedan en las bancas y entonan varias alabanzas, como *Buenos días*, *Paloma Blanca*, hasta que se interrumpe el canto para el ritual de la Última Cena. Antes de éste rezan unas fórmulas y comienzan con *Venid*,

Pecadores, al tiempo que la banda toca, para salir en una pequeña procesión que va del altar, pasando por el atrio y la calle, hacia el curato. En ésta acompañan los apóstoles, rezadores, el Sol y la Luna, los candelabros y los fiscales con sus varas. En el curato el comité de templo tiene preparadas mesas, una de ella en donde se celebra el ritual con el sermón del sacerdote, repartiendo por persona sandía y melón, frijoles blancos con pescado en salsa y un atole blanco. Durante la comida ritual la banda toca y, al término, sale la procesión de regreso al tiempo que los alabanceros y apóstoles cantan *Perdón, oh, Dios mío*. Finalmente Entonan *Oh, Dulce Pan del Cielo* y los responsables colocan al Nazareno en su lugar arriba en la tarima.

VELACIÓN DEL NAZARENO EN MACUILXÓCHITL

Después del Lavatorio de Pies de los apóstoles, en San Mateo Macuixóchitl alrededor de las ocho de la noche se traslada el Santísimo al Monumento y la imagen de Jesús Nazareno al Aposentillo con banda (*Miserere* y *Christus Factus*). Éste es el nombre que recibe la escena que emula el encarcelamiento de Cristo al cual se le hace una velación donde los varones entonan toda la noche³¹². La imagen va ataviada con un alba, cingulo plateado, una casulla dorada, las manos atadas por delante y porta una hostia sobre un cáliz. Los varones de Nazareno son un grupo de alabanceros responsables de cargar la imagen en todos los Viacrucis y de entonar las alabanzas para su ceremonial.

Después de que colocan la imagen en el Aposentillo, en el centro de una estructura que emula un calabozo custodiado por dos soldados romanos pintados, dejándola entrever como un preso detrás de la emulación de unos barrotes³¹³, arreglan con flores y velas para esperar la visita del pueblo. Dos varones se ubican al costado del Cristo cautivo, detrás de la prisión, para recibir de los pobladores ofrendas y flores, las cuales son recolectadas en grandes tinajas y floreros para que acompañen la velación. Esta acción tiene la finalidad de sacralizarlas pues por la mañana, para el Viacrucis de Viernes, son regresadas a los fieles quienes las guardan como reliquias³¹⁴.

³¹² Más sobre Semana Santa en sección *Macuixóchitl y la Autoridad menor*.

³¹³ El Aposentillo se realiza en el corredor ubicado a la derecha de la iglesia que conecta el curato con el atrio.

³¹⁴ Anteriormente se hacían rollos de flores con una vela de cebo adentro en el centro.



**Foto 32. Varones cantando durante Velación del Nazareno en Viernes Santo.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 29 de marzo de 2018.**

Toda la velación se centra en la entonación de alabanzas dolorosas por los varones quienes inician siempre con *Jesús Amoroso* seguido de *Dios toca en esta Misión*, *Dulce Jesús mío*, *Pues, padeciste*, *Pues, Concebida*, *Aplaca, Señor, tu Ira*, *Alabadas sean las Horas*, *Benditas sean las Tres Horas*, *Alabado al Señor de Otatitlán* y, por la mañana, *Venid, Pecadores*, *Perdón, oh, Dios mío*, *Alabemos a Jesús, también a su gran Poder*. El orden del repertorio guarda una relación, casi idéntica, con el usado a lo largo de los Viacrucis de Cuaresma aunque existen pequeñas variaciones ³¹⁵. La velación concluye con el atavío del Nazareno de color púrpura montándosele la cruz en los hombros y repartiendo las flores a los fieles para salir a la procesión del Encuentro.

³¹⁵ Ver Cuaresma: Viacrucis y reuniones dentro de sección Macuilxóchitl y la Autoridad menor.



**Foto 33. Francisco Santiago Martínez, encabezado de los varones, dictando versos.
San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 29 de marzo de 2018.**

VIERNES SANTO: ENCUENTRO, MUERTE, DESCENDIMIENTO Y SEPULCRO

ENCUENTRO EN SANTA ANA DEL VALLE

Muy temprano en Santa Ana del Valle, durante Viernes Santo el ‘comité del templo’ espera a los rezadores³¹⁶ en la entrada del templo de la comunidad, preparando con collares de jacalosúchil las imágenes de Jesús Nazareno y Virgen de los dolores en sus andas, para comenzar el Viacrucis del Encuentro. A su llegada éstos se presentan con el comité y comienzan el rezo para salir en procesión por las calles del pueblo, acompañados de los doce jóvenes apóstoles y un tocador de matraca hasta el frente. Asimismo, en el techo de la iglesia

³¹⁶ Los rezadores con los que trabajé son: Mateo Hipólito García, Aurelio Sánchez y Aureliano Rodríguez.

se coloca una matraca de grandes dimensiones³¹⁷ para que todo el pueblo la escuche, anunciando los actos de Semana Santa. Las estaciones del Viacrucis se realizan en casas de pobladores quienes fueron invitados previamente y en donde éstos ofrecen un pequeño refrigerio a los acompañantes. El comité hace dicha invitación y, si la persona acepta, le facilita un cuadro de la estación correspondiente el cual es colocado en un altar, fuera de la casa, adornado con veladoras, flores, palmas, festones y arreglos de flor de cucharilla³¹⁸. Durante los trayectos, hasta la séptima estación, los rezadores van entonando una quarteta de *Jesús Amoroso*, mientras que desde la octava la sustituyen por *Perdona a tu Pueblo*, asimismo, cantan alguna otra alabanza después de éstas como *Perdón, oh, Dios mío, Venid, Pecadores, Oh, Dulce Jesús mío, Alabadas sean las Horas y Perdón, perdón*.

En la cuarta estación, donde han llevado a la Virgen de los Dolores –que recorrió otro trayecto–, se colocan las imágenes afuera de la casa y el comité de templo junto con los rezadores pasan al domicilio del secretario, a quien le toca gastar ese y un día antes ofreciendo una comida. Dentro se dirigen al altar dedicado a Santa Ana –patrona del pueblo– se hincan, en orden jerárquico, y hacen un pequeño rezo dirigido por el huehuate. Posterior a esto se colocan frente al altar para dar las gracias por la reciprocidad haciendo dos grupos, del lado derecho el comité del templo respetando su orden interno y del izquierdo el secretario y su gente. Este momento es donde se intercambian las palabras y dan las gracias pasando a saludar el comité, uno por uno, al grupo del secretario quienes hacen una fila de hombres (atrás) y otra de mujeres (adelante). Posterior a la bendición se dirigen a la mesa y se hace una comida ritual la cual, por lo general, es llevada a casa en bolsas pues el plato central, pescado empanizado, se sirve copiosamente acompañando de tortilla, chocolate, pan, nicoatole, agua, mezcal y cigarros. Cada Viernes de Cuaresma un miembro del comité del templo tiene la obligación de gastar, lo que implica costear ciertos elementos del ceremonial y ofrecer una comida.

Al término de la comida, afuera de la casa del secretario, se realiza el Encuentro de la Virgen y su hijo, el cual es un sermón que relata el momento mítico donde éstos se encuentran

³¹⁷ Se trata de un ideófono de dos maderas entrecruzadas que forman una “x” que son percutidas con grandes bolas del mismo material, adosadas a éstas con cuerdas, por la acción del girar con una manivela que se ubica al costado.

³¹⁸ Planta extraída de la piña de algunos agaves.

en el camino al Calvario de Cristo. Este es un acto del catolicismo canónico y, por tanto, es reservado de sus miembros, de tal forma que en Santa Ana del Valle, en la actualidad, es efectuado por el grupo eclesial moderno: Los Apóstoles de la palabra. A su término, continúan los rezadores con el Viacrucis y las visitas en casa de los pobladores hasta llegar a la capilla del Calvario en donde las imágenes son bajadas y expuestas para que el pueblo las visite.



Foto 34. Rezadores y apóstoles en el Encuentro, fuera de la casa del secretario en Viernes Santo. Santa Ana del Valle, Tlacolula, 30 de marzo de 2018.

SIETE PALABRAS Y DESCENDIMIENTO EN TEOTITLÁN DEL VALLE

Para la concreción de la Semana Santa todo el sistema de cargos religiosos de Teotitlán del Valle se organiza nombrando un comité especial conformado, regularmente, por los rezadores quienes, al mismo tiempo, cumplen diversas funciones. Las Siete Palabras es un acto del catolicismo canónico en donde se hace una reflexión sobre las frases que dijo Cristo en la Cruz, según los evangelios. Éste se realiza en la comunidad por el sacerdote dentro de la iglesia junto a la escena de la Crucifixión, la cual es ubicada en el altar mayor, entonando los *labanceros* partes de diferentes alabanzas entre cada palabra. Éstos se ubican a un costado

de dicha escena para cantar inmediatamente que el padre termine la reflexión de cada palabra, entonando entre estas *Dios mío, Dulce Jesús mío, Perdón, oh, Dios mío, Aquí está Jesús, Pues, padeciste, De tu Sangre y Adiós, Jesús amante*. La imagen articulada que se crucifica es el Cristo del Entierro (Santo Entierro) junto con dos esculturas de Dimas y Gestas y, a sus pies, se ubican la Virgen de la Soledad, María Magdalena y San Juan.



Foto 35. Acto de las Siete palabras en Viernes Santo. A la izquierda, *labanceros* entonando. Teotitlán del Valle, Tlacolula, 14 de abril de 2017.

Inmediatamente después se realiza el Descendimiento³¹⁹ que escenifica el momento mítico cuando José de Arimatea y Nicodemo bajan el cuerpo de la Cruz. Éste es ritualizado mediante la *performance* de los cuatro varones, que van ataviados con túnica, guantes y cingulo blancos, quienes retiran las ‘pasiones’ de lo alto de la cruz y las entregan a los ‘*gued reegu*’ (variante de los ‘nazarenos’). Estos son cinco jóvenes vestidos de negro y encapuchados que cargan, en

³¹⁹ Este es un acto muy popular en las comunidades del Valle de Oaxaca.

el siguiente orden, el gallo³²⁰, las escaleras y lanza³²¹, el sudario, el título o sentencia y la corona de espinas junto con los clavos dentro de un *jicapextle*³²². Las pasiones son bajadas una por una hasta terminar con los clavos que sostienen la imagen del Cristo del Entierro para hacer lo suyo con ésta mediante una sábana³²³. La imagen es cargada por uno de los varones quien la presenta frente a la Virgen de la Soledad, hincándose, y posteriormente la deposita en su nicho para salir en procesión. Toda esta escena es acompañada por una banda la cual toca desde el coro de la iglesia.



Foto 36. Varones y *labanceros* participando en el Descendimiento de Viernes Santo. Teotitlán del Valle, Tlacolula, 14 de abril de 2017.

³²⁰ Bastón con un gallo pintado de rojo labrado en la punta.

³²¹ Se trata de dos escaleras pequeñas pegadas formando un ángulo recto en donde se encuentra una lanza que sale por encima de ellas. Tanto esta pasión como el gallo no son bajadas de la *performance* de la crucifixión, sino que las tienen preparadas con antelación ya que no hacen parte de la escena.

³²² Recipiente de calabazo pintado multicolor con flores, es muy característico del Istmo de Tehuantepec.

³²³ Se trata de la sábana santa que relatan los evangelios con la cual fue envuelto el cuerpo de Cristo y bajado de la cruz.

PROCESIÓN DEL SANTO ENTIERRO EN TEOTITLÁN DEL VALLE

La procesión del Santo Entierro de Cristo es una práctica del catolicismo muy frecuente en las comunidades del Valle. En Teotitlán comienza después del Descendimiento, yendo de la iglesia hacia el panteón y de regreso, en el cual se reza un Rosario en dos procesiones casi simultáneas. La primera, acompañada de banda, es encabezada por la chirimía, seguida de los vocales con los faroles, acólitos, topilillo, las banderas negras, el presidente y síndico municipal ³²⁴, rezadores/alabanceros, la imagen del Cristo Entierro en su nicho, los centuriones y la imagen de San Pedro y el comité del templo y sacristanes. La segunda, que sale unos minutos después del templo, igualmente acompañada de banda, va comandada por faroleros, acólitos y, después, la Virgen de la Soledad y, detrás de ésta, María Magdalena y San Juan. Todas las imágenes femeninas son cargadas por mujeres, mientras que las masculinas por hombres. A la simultaneidad del sonido de las bandas hay que agregar las matracas que son tocadas en toda la procesión creando un ambiente sónico ensordecedor.

A la llegada al panteón, entra la primera procesión y se dirigen a la capilla, en donde colocan al Santo Entierro en su nicho en el centro sobre un petate y, detrás de esta, la imagen de San Pedro. Ahí los alabanceros entonan *Sombra de San Pedro* y *Pues, padeciste*, esperando la llegada de la Virgen de la Soledad que, a su arribo, es colocada detrás junto con María Magdalena y San Juan. Una vez juntos el rezador hace un Padre Nuestro, tres Ave María y una jaculatoria, le pide a la banda que toque *Santo Dios, hasta la Muerte* alternando con los alabanceros y, terminando, sigue con el Rosario. Después de la salutación hacen tres *Ave María* en verso –cantados–, la *Salve*, una oración, un Padre Nuestro y un Ave María y, finalmente, salen en una sola procesión con la *Letanía* hacia el templo, alternando con la banda³²⁵. A la llegada en el atrio un grupo de jóvenes toca matracas fuertemente y una vez en la iglesia, para finalizar, el *cantur* hace unas fórmulas melódicas alternando con la banda y el rezador unos pequeños rezos para bajar las imágenes, las cuales son expuestas para que los fieles las pasen a besar.

³²⁴ El presidente municipal carga el plato de la limosna del Cristo Entierro y el síndico lleva el petate en el cual se baja siempre la imagen, los regidores 1º al 4º (varones) cargan al Cristo y todo el cabildo acompaña la procesión.

³²⁵ Esta estructura y repertorio es la misma que se emplea para el ritual de difuntos en Teotitlán del Valle pues, este momento de Viernes Santo, está escenificando la muerte de Cristo.



Foto 37. Rezador Manuel Ruíz y varones en capilla del panteón, procesión del Santo Entierro. Teotitlán del Valle, Tlacolula, 14 de abril de 2017.

SÁBADO SANTO: VELACIÓN

VELACIÓN DEL SANTO ENTIERRO EN SAN JUAN TEITIPAC

La velación del Santo Entierro es una *performance* que emula un ritual de difunto aunque tiene algunas particularidades, pues se trata de una imagen divina siendo una práctica muy frecuente en el Valle. En San Juan Teitipac, comunidad zapoteca de Tlacolula, se realiza en la madrugada o por la mañana de Sábado Santo en la capilla de la Virgen de los Pobres en donde el Cristo fue llevado en la procesión de la noche anterior. El Santo Entierro, dentro de su nicho, es colocado en el altar cubierto de un manto y adornado con dos velas con moños púrpuras, flores y veladoras. Tiene que ser custodiado por el Centurión y dos ‘armados’, quienes se ubican a los costados de éste, desde el momento en que arriba a la capilla y hasta su partida³²⁶. Durante todo el tiempo que permanece en ésta los pobladores la visitan llevando veladoras, limosnas y ofreciendo algún pequeño rezo por un milagro a cambio.

Los rezadores³²⁷ quienes escenificaron toda la Semana Santa a los apóstoles, se dan cita en la capilla para hacer un Rosario y cantar las alabanzas en la velación, colocándose frente a la imagen en varias bancas. Entre cada uno de los cinco misterios entonan parte de diferentes cantos como *Perdón, perdón, Amante, Jesús mío, Oh Jesús clemente y Cristianos venid*. Al término del Rosario los encargados de la capilla les ofrecen un chocolate con pan, a la usanza de una velación de difunto, y estos continúan con *Alabadas sean las Horas, Alabanza al Señor de la Sacristía y Aquí está Jesús*. Posterior al Rosario son invitados a comer donde son atendidos con pancita, tejate y mezcal. Finalmente, regresan a la capilla para seguir cantando algunas mas, como *Venid, Pecadores y Alabanza al Padre Eterno y al Hijo*, concluyendo con algunos rezos la velación. Por la tarde la imagen es regresada a la parroquia terminando su participación dentro de la Semana Santa.

³²⁶ Existen dos centuriones nombrados para Semana Santa que tienen bajo su responsabilidad, cada uno, a dos armados y dos angelitos a los cuales tiene que atender durante este día ofreciéndoles comida. Éste, junto con el fiscal son los últimos cargos dentro de la jerarquía del sistema de cargos de San Juan Teitipac. En la velación del Santo Entierro ambos grupos se van turnando para cumplir con el compromiso.

³²⁷ Encabezados por Alfonso Crescenciano Lorenzo Núñez †.



Foto 38. Velación del Santo Entierro en la capilla de la Virgen de los Pobres durante Sábado Santo. Hincado, Alfonso Crescenciano Lorenzo Núñez †, encabezado de los Apóstoles y alabanceros. San Juan Teitipac, Tlacolula, 31 de marzo de 2018.

El **Domingo de Resurrección** es un día donde se realiza una procesión del Cristo Resucitado y, por lo general, no se entonan alabanzas aunque sí existen cantos religiosos vinculados con los misterios gloriosos, por los objetivos de este trabajo no se describen las actividades de este día

DIGRESIÓN HISTÓRICA.
LA OAXACA COLONIAL:
GOBIERNO, RELIGIÓN Y LAS
CAPILLAS MUSICALES

LA VASTA tradición historiográfica de Oaxaca y, en especial, la del Valle permite adentrarse en ciertas especificidades de la configuración política y religiosa de la Colonia. Particularmente, el escenario que se dio tras la Conquista, por la negociación y/o resistencia que mantuvieron los pueblos del Posclásico con los españoles, marcó la pauta para la configuración de una región que, desde entonces, mantiene cierta autonomía frente a los aparatos de dominio estatal que la contiene. Durante los tres siglos coloniales los pueblos oaxaqueños lograron negociar, mediante el cabildo de las repúblicas de indios, sus condiciones de existencia como grupos sociales, ahora definidos bajo la tutela de los santos. El cabildo se convirtió así en el centro de la vida social, pues en él confluyeron todas las disputas de la corporatividad campesina de la época. El aparato de gobierno hispánico contemplaba entonces como parte de sus oficios de república a las jerarquías religiosas. Así, las disputas entre todos los actores sociales que conformaban la Oaxaca colonial –sectores sociales indios e hispánicos, instituciones político-administrativas, económicas y religiosas, relaciones interétnicas, terratenientes y campesinos, etc.– se dieron en el marco de la vida política de dichos oficios de república. Pero, al mismo tiempo, se convirtieron en el elemento de prestigio más codiciado para la socialidad india, en tanto permitían la reproducción del sistema cultural de la época. A pesar de ser parte del mismo aparato de gobierno, la iglesia, el ceremonial y su institución india por antonomasia, la cofradía, fueron elementos que se utilizaron dentro del mismo juego de prestigio y poder. De este modo, las capillas de músicos se encontraron, en este contexto, dotadas de una legitimidad social igualmente importante, en tanto especialistas rituales, que condensaron las técnicas de estatización de la vida ceremonial. Junto a otros especialistas, fueron los herederos de la tradición precolombina y la nueva hispánico-católica, conformando una religiosidad particular que tiene eco hasta los alabanceros de la actualidad. Dicha religiosidad india se desarrolló en el marco de cierta libertad de la que gozaron en su práctica a lo largo del tiempo.

Esta digresión intenta sentar ciertas bases históricas para la comprensión del ceremonial, las formas de gobierno y el papel de los alabanceros y sus cantos en la actualidad. A lo largo de la Colonia se conformaron los preceptos de la articulación de lo administrativo civil con lo religioso, de hecho, en esta época eran un mismo aparato de gobierno. Igualmente, es el momento de desarrollo de las formas básicas del ceremonial actual y en donde se

crearon los elementos simbólicos sincréticos entre las dos tradiciones civilizatorias: la hispánica y la mesoamericana. Corresponde también con la emergencia de una tradición musical que, con sus diferentes actualizaciones temporales, tiene, en parte, todavía vigencia en nuestros días. Sin embargo, lo más importante para este estudio es que todos estos elementos se encuentran sublimados, de diferente manera, en la fiesta y la práctica de los alabanceros en los pueblos de la actualidad. Es decir que tanto en el canto, la gestualidad y los discursos míticos como en las formas de gobierno se encuentra ritualizada la historia política y religiosa del Valle.

Este breve historial sirve para observar cómo los pueblos indios del Valle han intentado, todo el tiempo, autodefinirse como actores de su propia historia, con las contradicciones que esto implica. Muestra cómo han negociado su reproducción política en contextos siempre de dominación bajo una forma particular: la corporatividad. Así, esta sección plantea dicha historia como continuación de un principio corporado de reproducción social el cual sigue vigente, adaptado y/o transformado a la contemporaneidad como tendencia general. Esta tendencia es, tal vez, una de las claves para entender los cantos y prácticas contemporáneas de los alabanceros.

ANTESALA DE UNA REGIÓN ZAPOTECA COLONIAL

Tras la caída de Monte Albán (c. 800-900 d.C.) como gran centro rector del periodo Clásico mesoamericano, en la región zapoteca del Valle de Oaxaca se inició un proceso de balcanización que redistribuyó a las poblaciones, creándose una red de pequeños señoríos y ciudades-Estado (Blomster 2008). El Posclásico (c. 900-1520 d.C.) fue un periodo que se caracterizó por la proliferación de alianzas políticas, principalmente a través del matrimonio entre linajes y el comercio, de tal forma que las genealogías dinásticas jugaron un papel fundamental en la legitimación de estos centros de poder (Blomster 2008, 19-20). Se trató de un tiempo de crecimiento económico marcado por el rol fundamental que cumplieron los comerciantes, el dinero y los mercados en todo Mesoamérica. Los especialistas han propuesto que el Posclásico tiene las siguientes particulares:

La extensión e identidad de una ciudad-estado Mesoamericana está definida por la afiliación con un gobernante más que a un territorio (M. E. Smith 2003, 36). Una familia noble gobierna un cacicazgo, con parientes nobles cercanos como administradores; cada una tiene un centro capital

(*cabecera*) y alrededor comunidades sujetas que proveen trabajo y sustento (Spores 1967). La estratificación social está bien desarrollada, a veces con creencias en orígenes distintos para nobles y plebeyos. [...] Existe una dramática reducción en la cantidad de arquitectura monumental y cívico-ceremonial. (Blomster 2008, 22) [Traducción propia del texto original en inglés]

De acuerdo con Michel Oudijk (2002, 80-81), el Posclásico del Valle de Oaxaca puede ser dividido en once y hasta trece grandes cacicazgos que variaron en tamaño, habitantes y territorio a lo largo de este periodo. Las principales unidades políticas fueron Hutizo, Etla, Cuilapam, Tlalixtac, Coyotepec, Zaachila, Tepezimatlán/Ixtepec, Ocotlán, Chichicapan, Teitipac, Macuixóchitl, Tlacolula y Mitla. Muchos de los centros y dinastías más importantes tuvieron antecedentes en el Clásico, sin embargo, en otros como Macuixóchitl se fundaron nuevas casas (Oudijk 2000, 113-136). El nivel de independencia política igualmente varió, aunque Zaachila fungió como centro político, mientras que Cuilapam y Mitla cumplieron funciones ceremoniales y operaron como grandes mercados. Este último, *Lyobaa* en zapoteco, fue el gran centro religioso, sede de los sacerdotes más importantes quienes servían como mediadores políticos (Blomster 2008, 23). Durante todo el Posclásico los gobernantes de Zaachila hicieron frecuentemente alianzas matrimoniales con los cacicazgos mixtecos, lo que posiblemente propició su entrada al Valle³²⁸ posterior a 1250 d.C. (Feinman y Nicholas 2016).

La misma estrategia política utilizada en momentos de crisis fue la que emplearon con la invasión azteca (c. 1458 d.C.), ejemplo de esto es el famoso casamiento entre Cocijoeza, último rey de Zaachila, y Coyolcatzin, hija del rey azteca Ahuizótl [Burgoa 1674 en (Blomster 2008, 35)]. Tras su victoria, los aztecas sometieron a los pueblos del Valle a tributo estableciendo un cuartel llamado Huaxyacac³²⁹ aunque, por costumbre, les otorgaron la

³²⁸ Cuilapam fue el señorío mixteco en el Valle de Oaxaca más importante del Posclásico tardío y el cacicazgo más fuerte durante toda la Colonia el cual logró mantener un gran número de tierras, junto con el de Etla, inclusive por encima de las propiedades españolas y eclesiales individuales (Taylor 1998 [1972], 89). Los vínculos matrimoniales entre la nobleza india del Valle y la Mixteca se mantuvieron durante toda la Colonia, según Fray Francisco de Burgoa para el siglo XVII las comunidades mixtecas en esta región eran Santa Cruz Xoxocotlán, San Raimundo Jalpan, San Juan Chapultepec, Santa María Atzompa, San Pedro Ixtlahuaca, San Andrés Ixtlahuaca y San Andrés Huayápam (Chance 1993 [1978], 34).

³²⁹ El cuartel de Huaxyacac –nombre náhuatl que después tomó toda la provincia virreinal de Oaxaca– fue donde más adelante se erigió la ciudad española de Antequera. Por órdenes de Ahiuzótl, este sitio se dividió en barrios donde se asentaron las familias de distintos orígenes nahua (v.g. Tenochtitlán, Tlatelolco, Culhuacán, Tlaxcala, Huejotzingo, Cholula, Tepeaca, etc.). A raíz de esto existieron varios asentamientos nahuas coloniales, como Santo Tomás Xochimilco, San Martín Mexicapan, Jalatlaco y la Villa de Oaxaca, los cuales se auto diferenciaron étnicamente –hablando náhuatl– hasta entrado el siglo XVIII (Chance 1993 [1978], 35-37; 188-193).

libertad de gobernarse con sus instituciones y nobleza (Chance 1993 [1978], 35-37). Las dinámicas que se originaron en el Posclásico permitieron a los señoríos y ciudades-Estado de Oaxaca resistir dos invasiones subsecuentes, la azteca y la española, «al menos inicialmente con solo pequeñas interrupciones en las instituciones político-sociales y en la vida cotidiana; las élites simplemente canalizaron el tributo a los intrusos» (Blomster 2008, 36)³³⁰.

Poco antes de la Conquista el complejo mundo mesoamericano estaba organizado por unidades políticas familiares o de tipo clan que residían en un mismo lugar –náhuatl *calpulli*; zapoteco *quiñaqueche*– en donde un consejo de principales o ancianos elegía un gobernante –*tlatoani*; *coqui*– que funcionaba, regularmente, como supremo dirigente político, militar y religioso (Gerhard 1986 [1972], 4) de una ciudad-Estado –*altépetl*; *xitaoqueche*– la cual podía estar aliada con otras formando un señorío –*tlatocáyotl*; *quelacoqui*– (S. Gómez 2014, 175-177). En la gran mayoría de lugares existían Estados con una nobleza hereditaria «de naturaleza militar-teocrática, sostenidas económicamente por la agricultura y en algunos casos por la exacción de tributo en esclavos, trabajo y especie» (Gerhard 1986 [1972], 4) siendo el imperio mexica el dominante a la llegada de los españoles. La zona zapoteca, con sus numerosas y pequeñas ciudades-Estado y señoríos autónomos³³¹, se encontraba en disputa y reconfiguración por una crisis de sucesión en Teozapotlán (Zaachila), acontecida en el siglo XV, que desató en el Valle una pugna por el poder (Oudijk 2000, 227-229).

El pueblo *Quiyehuixitao* (gran flor azul en zapoteco), conocido como Macuilxóchitl (cinco flor en náhuatl), fue un señorío que adquirió importancia a través de alianzas políticas, principalmente matrimoniales, con la ciudad-Estado de Teozapotlán (Zaachila) y otros de la región –*Xaquiya* (Teotitlán), *Paca* (Tlacolula), *Zoanij* (Tlacoahuaya) y *Lochitia* (Santa María Albarradas) parte del señorío de Mitla–. Sin embargo, por la crisis de sucesión en Zaachila quedaron ésta y Macuilxóchitl confrontados hasta la llegada de los conquistadores. Al parecer, la nobleza de *Quiyehuixitao* se dividió, habiendo, por un lado, un bando que apoyaba aliarse con Cuilapam y, por otro, uno que seguía siendo fiel a Zaachila. Es complejo saber cuán conflictivo fue dicha división y sus consecuencias, sin embargo, para el tiempo de la Colonia,

³³⁰ Traducción propia del texto original en inglés.

³³¹ Siguiendo la postura de Susana Gómez (2014, 175-179), la sociedad precortesiana zapoteca se encontraba jerárquica y muy detalladamente estructurada, como lo permiten ver los documentos coloniales.

durante la segunda mitad del siglo XVI, se encontraba seguramente muy presente este problema.

Este escenario fue muy importante en la fundación de los pueblos virreinales ya que, por la alta adaptabilidad de los indios, en la Conquista y la Colonia temprana se lograron mantener como comunidades –modificadas– con un grado de autonomía, la cual se mantuvo durante los tres siglos virreinales, evidenciándose en continuidades hasta la actualidad.

EL ESCENARIO DEL VALLE COLONIAL

Tras la Conquista y la imposición del nuevo orden virreinal las relaciones entre los señoríos del Posclásico en el Valle de Oaxaca entraron en una dinámica que las reestructuró. La historiografía clásica (Taylor 1998 [1972], Olivera y Romero 1973, Chance 1993 [1978]) asegura que en esta región la Conquista fue de forma pacífica, lo cual propició un tránsito social, cultural y político distinto al de las sociedades mesoamericanas donde la guerra creó caos y anomia. Tras las órdenes para la “pacificación” de la provincia de Guaxaca, el conquistador Francisco de Orozco presentó poca resistencia en su empresa pues el pueblo zapoteco no participó en la guerra, esto se debió a que el señor de Tehuantepec había claudicado al trono y se había aliado anteriormente con Hernán Cortés. Solamente unos pocos aztecas y algunos mixtecos de Cuilapam estaban fortificados y listos para la batalla a su llegada, aunque perdieron rápidamente sin mucho derramamiento de sangre (Chance 1993 [1978], 49). Sin embargo, parece ser que dicha pacificación se trató de un pacto entre la nobleza india y los conquistadores ya que, atrincherados en la Sierra de los Peñoles, la guarnición mexicana de Huayacac junto con varios pueblos mixtecos y zapotecos opusieron resistencia por varios años, lo que concluyó con un armisticio a cambio de poder continuar con la posesión de sus tierras (S. Gómez 2014, 158-161).

Las tempranas alianzas establecidas entre la nobleza india y los conquistadores, basadas en un pacto ambiguo de intereses recíprocos; sumadas a la intrincada geografía regional de difícil acceso, y; la posición de la ciudad de Antequera como centro administrativo y socio-cultural frente al papel fundamental que jugó el Marquesado, dieron por resultado una configuración particular del Valle colonial. Inmediatamente después, y durante los tres siglos, se conjugaron una serie de factores que permitieron a los naturales mantener un

control relativamente independiente de su vida social ante la imposición del nuevo Estado. La política realenga de protección a los naturales, pero sobre todo la alta adaptabilidad de los pueblos en el manejo de las leyes y del aparato de gobierno novohispano, a través de sus repúblicas de indios³³², jugaron un papel decisivo.

El sistema de encomiendas³³³, que en otras regiones fue un elemento clave en la transformación de la socialidad india, se vio limitado por la baja presencia de españoles y, sobre todo, por una estrategia del Marqués del Valle, Hernán Cortés, que permitió a los naturales mantener relativamente sus tierras ancestrales (Taylor 1998 [1972], 52). El resultado de las tempranas negociaciones indias en el Valle, junto a la gran habilidad de los caciques para aprender el uso del aparato legal español, permitió que su poder y tierras, de las cuales dependían en gran medida los pueblos, se mantuvieran durante la Colonia, aunque diluyéndose paulatinamente³³⁴. Una respuesta rápida de la Corona ante el empoderamiento de los encomenderos y sus abusos fue la subdivisión de la Nueva España en entidades políticas de tamaño mediano, nombradas corregimientos o alcaldías mayores, reduciendo paulatinamente su poder e influencia³³⁵.

En 1520 Hernán Cortés fundó, cerca de Tepeaca (Puebla), la Villa de Segura de la Frontera que, un año más tarde, trasladó al Valle de Oaxaca a la guarnición mexicana de Huayacac. Sin embargo, en 1522 ordenó a sus hombres se trasladaran a la región costera del antiguo señorío de Tututepec aunque, por el clima tropical y hostilidad indígena, éstos regresaron al Valle a expensas de las órdenes del conquistador, formando la Villa de Antequera (Chance 1993 [1978], 17). En 1529 es nombrado Juan Peláez de Berrio como Teniente de Capitán General y Juez de Residencia y Alcalde mayor de la Villa de Antequera y de toda la Provincia de Guaxaca, iniciando su trazo y fundando su primer cabildo para,

³³² Para definición de república de indios ver *Encyclopedia of Mexico: history, society and culture* (Tavárez, República de Indios 1997, 1255).

³³³ La encomienda fue una institución española que consistía básicamente en el otorgamiento de una merced de tierras a un conquistador por parte del rey, bajo la premisa de convertir a los encomenderos –indios– en cristianos y vasallos reales a cambio de tener «derecho a recibir de ellos tributo y servicios» (Gerhard 1986 [1972], 8) tras la “pacificación” de una región.

³³⁴ Es especialmente extraordinario que sólo tres o cuatro comunidades hayan sido dependientes de alguna hacienda durante la Colonia, lo que muestra lo empoderado de los indios en el Valle (Starr 1993, 102).

³³⁵ El corregidor, un funcionario directamente elegido por el rey, fungió como administrador de distrito (y de los súbditos indígenas de la Corona), magistrado, recaudador de impuestos e impartidor de justicia (Tavárez 1997, 1257).

posteriormente, recibir el estatus de ciudad en 1532. Con esta fundación la Corona buscaba impedir el empoderamiento de Cortés en la región, frenando sus intenciones de expansión territorial y tributarias, así como el abarcar las 280 leguas que existían entre Guatemala y México (S. Gómez 2014). Las tensiones entre el Marquesado y la Ciudad de Antequera se mantuvieron durante los tres siglos coloniales, desempeñando un papel estratégico en la tenencia de la tierra y cultura india del Valle de Oaxaca.

La región de los tres valles pluviales se dividió a lo largo de la Colonia, con pequeñas modificaciones, en las jurisdicciones de Antequera, Cimatlán-Chichicapan, Cuatro Villas del Marquesado³³⁶ y Mitla-Tlacolula (Gerhard 1986 [1972], 48-53; 72-75; 90-93; 196-197). Todas funcionaron como corregimientos –y/o subdelegaciones tras las Reformas Borbónicas– a excepción de Cuatro Villas, administrada como una alcaldía mayor, la cual se mantuvo durante los tres siglos en manos de los Marqueses del Valle. Su jurisdicción abarcó una gran extensión de terrenos desconectados en la cuenca alta del río Atoyac en los valles de Etla y Zimatlán³³⁷. De las cinco ramas en las cuales se dividió el aparato gubernamental novohispano el Marqués ejerció en sus territorios la administrativa, judicial, militar y hacendaria, reservándose el rey la eclesial, pues la bula que le concedió el papa Clemente VII a Cortés le fue revocada (Wobeser 2002 [1985], 204-205). La ciudad española de Antequera, rodeada de pueblos indios, fungió como cede de la provincia de Oaxaca y, fuera de la jurisdicción del Marquesado, en toda la región existieron diez encomiendas solamente³³⁸. La principal obligación que contraían los encomenderos era la de evangelización y, por tal motivo, tenían que contratar un sacerdote, erigir un templo con ornato adecuado y organizar al (los) pueblo(s) de indios bajo un cabildo. Todos los pueblos de naturales, en encomienda o no, tenía que pertenecer a una parroquia o doctrina –dominicas en el Valle– y tener un

³³⁶ La jurisdicción de Cuatro Villas del Marquesado se subdividió en cuatro cabeceras: Etla, Cuilapam, Tecuilacaboya (Tlapacoyan) y Guaxaca, esta última –vecina de Antequera– fue su sede desde donde se gobernó por medio de una alcaldía mayor (Gerhard 1986 [1972], 90).

³³⁷ Originado el 6 de julio de 1529, el Marquesado del Valle comprendía una gran extensión territorial (22 pueblos en siete jurisdicciones) de las ahora entidades de Oaxaca, Morelos, Veracruz, Michoacán, Estado de México y CDMX las cuales fueron administradas por sus herederos durante todo el periodo colonial (Wobeser 2002 [1985], 204-205).

³³⁸ Se trataron de los pueblos Tlaxiactac, Coyotepec, Ocotlán, Teitipac, Tlacoahuaya, Tenexpan, Zimatlán, Mixtepec, Mitla y Macuixóchitl que para «1559 la mitad de esas concesiones habían sido reclamadas por el rey» (Taylor 1998 [1972], 52-53).

cabildo, este hecho propició la superposición de jurisdicciones civiles y eclesiales (ver figura 59).

A las poblaciones indígenas más importantes se les concedió mantener un gobierno interno propio, denominándoseles repúblicas de indios, aunque este proceso se logró por la capacidad de adaptación y negociación por parte los naturales en transformar sus antiguas estructuras cívico-religiosas. Como resume David Tavárez (1997, 1255-1256), las principales características fueron las de ser pueblos indios segregados, controlados directamente por las autoridades reales, con una iglesia y hospital dirigidos por un sacerdote, además, tenían la obligación de trabajar para las necesidades de la comunidad, así como para las empresas realengas –entre ellas la minería y la manufactura–. Las antiguas unidades políticas (*xitaoqueche*) adquirieron el nombre de pueblos y a sus gobernantes, los ‘señores naturales’, quienes se les nombró como caciques (Gerhard 1986 [1972], 14), se les reconoció su calidad de nobles, respetando sus privilegios y derecho de sucesión, pactándose, con esto, un dominio indirecto³³⁹ que reutilizó el sistema político-tributario precedente.

Inicialmente, los caciques ostentaron el cargo de gobernador, continuando la tradición hereditaria del Posclásico, mientras que los principales (nobles) ocupaban los demás oficios de república (Tavárez 1997, 1257). Sin embargo, el debilitamiento de la nobleza indígena (caciques y principales) y la macehualización de la jerarquía gobernante comenzó rápidamente, ya que el sistema novohispano permitió que éstos últimos ocuparan puestos políticos. En el nuevo orden colonial, la autoridad máxima a nivel local fueron los oficiales de república (cabildo), desplazando paulatinamente la tradición precolombina hereditaria. El prestigio de los pueblos del Posclásico, que estaba relacionado con los linajes sagrados, la

³³⁹ Bernardo García Martínez propone que los «españoles implantaron, en Nueva España y algunas partes del Perú, un sistema de dominación que encaja plenamente dentro de la definición de *indirect rule* y que predominó hasta por lo menos el segundo tercio del siglo XVI» (2011, 1921). A mi modo de ver, la historia colonial del Valle de Oaxaca es un caso perfecto de esta forma de dominación donde inclusive, de un modo diluido, perduran algunos rasgos hasta la actualidad, pues el derecho consuetudinario es en todo el estado, de facto, una realidad ininterrumpida que ha permitido a los pueblos ejercer una relativa autonomía frente al Estado (virreinal o nacionalista). Según García, ésta es una característica del modo de dominación indirecta, sin embargo, esta aseveración tiene que ser matizada apuntando que no fue una nobleza indígena la que gobernó siempre sino que, por el contrario, el sistema brindó «a algunos individuos de la “sociedad nativa” la oportunidad de prosperar» (2011, 1924) convirtiendo al cabildo, desde la Colonia y hasta nuestros días, en el heredero directo de esta forma de politicidad.

dinastía noble gobernante, pasó en la Colonia a vincularse con los oficiales de cada república de indios, especialmente en los pueblos cabecera.

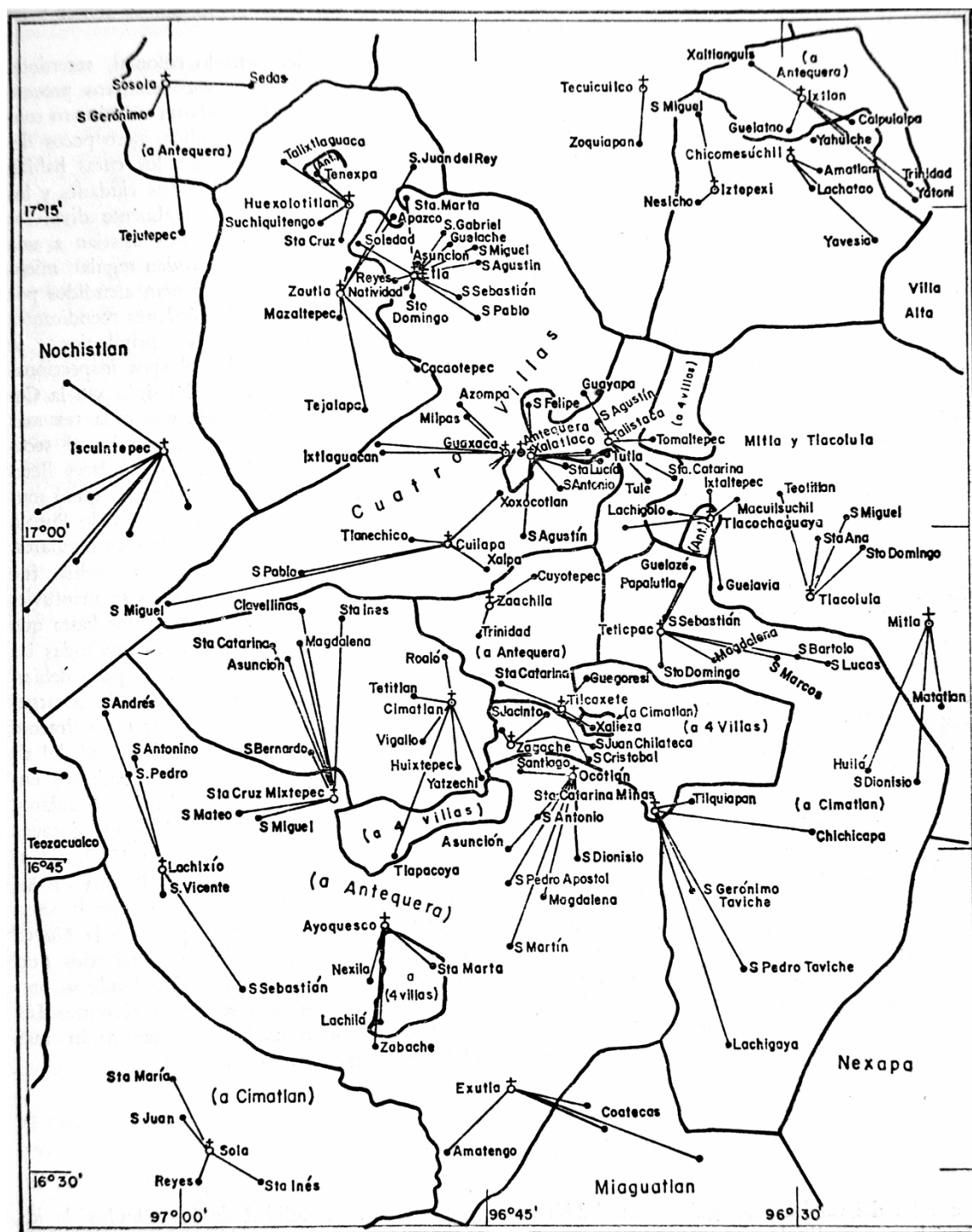


**Figura 59. Superposición de jurisdicciones civiles y eclesiásticas en el Valle de Oaxaca
(Gerhard 1986 [1972], 21)**

La sustancial diferencia entre el señorío del Posclásico tardío y la república de indios colonial es que, en la nueva forma de tenencia de la tierra, aparecieron dos instituciones frecuentemente irreconciliables, las tierras del cacique y las de la comunidad, ambas se encontraban dentro de los antiguos territorios del *xitaoqueche* disolviendo, con esto, su unidad en la cual anteriormente no existía una fragmentación territorial respecto de la casa gobernante (S. Gómez 2014, 165). Esta importante incompatibilidad resultó en el debilitamiento y distanciamiento cultural de la nobleza india, otorgándole cada vez más importancia al cabildo y a los macehuales (Taylor 1998 [1972], 72). Frente a la enajenación de la tierra introducida en la Colonia los referentes ideológicos sobre ésta, al igual que los cambios materiales referidos, sufrieron una transformación radical. Para el modelo hispánico la tierra se traducía en poder económico y estatus social, iniciándose, por esto, el proceso de amojonamiento de linderos³⁴⁰.

Para lograr un control y administración efectivo de los gobiernos de indios y sus recursos, se estableció un sistema de comunidades cabecera-sujeto que, de forma muy general, reutilizó las estructuras político-económicas del Posclásico. El nuevo orden aprovechó las relaciones jerárquicas preexistentes de los indios, quienes se encontraban familiarizados con el pago de tributo, el reconocimiento de unidades políticas más poderosas y las jerarquías sociales (nobles, sacerdotes, macehuales y terrazgueros). Frecuentemente, los pueblos cabecera se establecieron en los antiguos asentamientos principales –o en las llamadas congregaciones–, donde residía el cacique, los cuales mantenían una relación tributaria con los pueblos sujetos de su alrededor. Para lograr dicho control, las poblaciones sufrieron varios cambios en cuanto a su organización espacial y ubicación se refiere, pues se cree que el patrón de asentamiento prehispánico era de tipo disperso (Spores 1967, 90-109). Tempranamente, se llevaron acabo varias congregaciones eclesiales y civiles³⁴¹ en el Valle lo

³⁴⁰ De tal forma que la «historiografía indígena colonial se preocupara cada vez más en la definición del *territorio* y del aspecto cristiano del centro ceremonial (la capilla o iglesia)» (Oudijk y Jansen 1998, 69 en (S. Gómez 2014, 184). Esto explica el traslape o superposición de la nueva religión sobre la antigua, al tiempo que revela la importancia del santoral en la fundación Colonial de nuevos pueblos –y/o re-fundación de existentes– a partir de la asignación de un santo patrón.

³⁴¹ También conocidas como reducciones, fueron movilizaciones de poblaciones indígenas para su efectivo control y evangelización a través de la fundación de nuevos pueblos, o traslación a preexistentes, produciendo un relativo aislamiento que se combinó con la influencia social de un representante de la moral española: el párroco (Tavárez, República de Indios 1997, 1256). La más ambiciosa congregación dominica en el Valle fue

que hizo que aparecieran y desaparecieran pueblos, aunque la mayoría fracasaron pues siete de las nueve que identificó Taylor (1998 [1972], 40-41) para finales del siglo XVII no existían. Aunado a esto, las epidemias que azotaron a las poblaciones indias en el siglo XVI (Gerhard 1986 [1972], 24) hicieron que éstas tendieran a decrecer entre 1520 a 1630 en Oaxaca. Aunque esta tendencia se revirtió durante los siglos subsecuentes, creando una expansión y fragmentación de las comunidades ya que aquellas con más de cincuenta tributarios indígenas «podían solicitar a la Corona ser reconocidos como pueblos, lo que implicaba el privilegio de poder elegir un concejo local independiente de la cabecera» (Taylor 1998 [1972], 43-44). La disputa por el prestigio entre comunidades logró que algunas viejas alianzas se reforzaran, otras se fracturaran y unas más nacieran, todo en vista de buscar un lugar en la nueva jerarquía virreinal que activó un juego de poder entre cabeceras y sujetos (ver el caso de Macuilxóchitl, Teitipac y Tlacoahuaya en capítulo IV).

EL CABILDO Y LOS GOBIERNOS DE INDIOS

En contraste con los ayuntamientos españoles, los cabildos indios novohispanos tenían una muy variada y diversa gama de configuraciones, pues desde 1530 el rey Carlos V permitió se conservaran las tradiciones prehispánicas que no atentaran a la fe católica. Para 1542, en las Leyes Nuevas se reconocieron las prácticas consuetudinarias del derecho indio, elementos que se consideraron válidos en juicios legales desde entonces (Tanck 2010 [1999], 40). Así, las repúblicas de naturales se estructuraron de una forma muy general por los siguientes oficiales de república: gobernador, alcaldes ordinarios, regidores, alguaciles mayores –cargos honoríficos– jueces (mayor y menor) mayordomos, escribanos, alguaciles o topiles, alguaciles de doctrina, alguaciles especiales (tianguis, agua, escuela), fiscales de doctrina, tequitlatos, tlapixques, gobaz, golabe, capitanes o mandones, mesoneros, sacristanes, maestro de capilla, músicos y cantores, entre otros. Varios de estos cargos han sido identificados por Susana Gómez (2014, 187-190) en zapoteco colonial, basándose en el *Vocabulario en lengua zapoteca* de Fray Juan de Córdova de 1578:

Zimatlán erigiéndose como un nuevo pueblo en una zona antes despoblada, asimismo Tlalixtac parece ser otra que se fundó con ayuda de caciques zapotecos de las montañas (Taylor 1998 [1972], 39).

- Gobernador: *napania* (como rey: *huezalao ticha*, *huetoco ticha*, *coquiche pea*, *cobee pea*, *napani*, *nallani queche* –cacique gobernador–)
- Alcalde mayor: *quixiaga coquihuetogoticha* (también *cobeepea*) ó *quixiaga huetogoticha* –alcalde ordinario–
- Regidor: *peni huexijagueche* –de ciudad– o *coquichepea* –noble–
- Alguacil mayor: *quixiaga*
- Alguacil del pueblo: *quixiaga*
- Mayordomo: *collabachiña* (también *copa*, *penicaa* y *nacaa*) o *collabachijna quihui* o *quehui* –mayordomo de un señor–
- Escribano de cabecera: *huezeequichi* (*huecaayye*, *huecaaquichi*, *huechijbam tichalaniquichi*, *hueco*, *colootichaquichi*)
- Alguacil de cabecera: *quixiaga xitaoqueche* o *quiqueni* (cabecera)
- Alguacil de doctrina: *quixiaga lipaanatao* (doctrina: *tichapaatichalana*, *tichacochepea*, *tichacoyoocolaga*, *tichaxee*, *tichanij*, *tichacilla*, *tichaquiepaa*)
- Alguacil del mesón de la cabecera: *quixiaga yohobeeza* (mesón o venta: *yoho tipeepenicooneza*, *yoho penizaaneza*, *yoho leza*, *yoho bezza*)
- Alguacil de las estancias de ovejas: *quixiaga chinaamanipecoxilla* (*xilate*, *lichipecoxilla*, *penichijba*)
- Alguacil para guardar el monte: *quixiaga copatani* (guardador: *copa*; monte: *tani*)
- Ancianos del pueblo: *benigola gueche* (*peni*: gente; *gola*: viejo; *queche*: pueblo)

La configuración, número y funciones de los cargos de cabildo dependió de la importancia de cada pueblo en el entramado político colonial (Turrent 1996 [1993], 164-166), la historiadora Dorothy Tanck (2010 [1999], 57) realiza un resumen de sus responsabilidades durante un año de servicio³⁴²:

³⁴² El cuadro que presenta no proporciona las fuentes en las que se basa, sin embargo, se puede tratar de una abstracción que ella misma propone aunque quizá sea de un caso en específico, pues la fiesta patronal la ubica en los últimos tres meses del año.

Actividades que desempeñaba la república en los pueblos de indios durante el año

Enero, febrero y marzo:

- Viajar a la capital de la jurisdicción para la recepción de varas.
- Misa y comida comunal para celebrar la toma de posesión del nuevo gobierno.
- Juzgar delitos menores (1)
- Supervisar el mercado (2)
- Pagar al maestro de escuela (3)
- Avalar testamentos (4)
- Preparar la cuenta del año anterior correspondiente a bienes de comunidad.
- Llevar la cuenta y el arca de comunidad a la cabecera de la jurisdicción.

Abril, mayo y junio:

- 1, 2, 3, 4 y
- Recolectar el tercio del tributo de cada tributario (5).
- **Pagar y dirigir la decoración del monumento y la comida de doce pobres el Jueves Santo.** [Las **negritas** son mías]
- Tequio y comida comunal para la siembra de las tierras de comunidad.
- Pagar y dirigir la procesión de Corpus Christi.

Julio, agosto y septiembre:

- 1, 2, 3, 4, 5, y
- Comida comunal durante la cosecha de los cultivos de las tierras comunales.
- Pagar y dirigir las reparaciones de la iglesia, o casa de comunidad y caminos.

Octubre, noviembre, diciembre

- 1, 2, 3, 4, 5, y
- Costear y celebrar la fiesta del santo patrón del pueblo.
- Comida comunal de la herradura del ganado de la comunidad
- Recibir al subdelegado en su visita al pueblo.
- Pagar y consultar con abogados sobre los pleitos legales del pueblo.
- Realizar las elecciones para el nuevo gobierno.

El cabildo de los pueblos cabecera a mediados del siglo XVI en Oaxaca se componía de forma regular por «un gobernador, 2 alcaldes, 2 regidores y un número variable de alguaciles y otros ayudantes, de acuerdo con el número de barrios y estancias» (Olivera y Romero 1973, 272) aunque esto presentó muchas variaciones.³⁴³ En 1618 el rey Felipe III legisló esta

³⁴³ «Con estas definiciones podemos ver que hay un término semejante para dos diferentes conceptos: el de barrio de villa y el pueblo de un *tequitlato*, y si seguimos la propuesta de Oudijk ambos son partes constitutivas

configuración para las reducciones ordenando que existieran siempre fiscales, alcaldes y regidores indios dependiendo del tamaño del pueblo:

LEY VII,

D. Felipe III allí.

Que en los pueblos haya fiscales que junten a los indios d la doctrina.

Si el pueblo fuere de hasta cien indios, haya un fiscal, que los junte, y convoque á la doctrina; y si pasare de cien indios, dos fiscales, y no sean mas, aunque exceda el número de indios, los cuales han de ser de edad de cincuenta á sesenta años, y los curas no los podrán ocupar fuera de su oficio, si no fuere pagándolos su trabajo, y ocupación. (Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, Libro VI, Título III) (Boix 1841, 229)

Ley XV

D. Felipe III en Madrid á 10 de octubre de 1618

Que en las reducciones haya alcaldes y regidores indios.

Ordenamos, que en cada pueblo, y reducción, haya un alcalde indio de la misma reducción, y si pasare de ochenta casas, dos alcaldes, y dos regidores, tambien indios; y aunque el pueblo sea muy grande, no haya mas que dos alcaldes, y cuatro regidores, y si fuere de menos de ochenta indios, y llegare á cuarenta, no mas de un alcalde, y un regidor, los cuales han de elegir por año nuevo otros, como se practica en pueblos españoles é indios, en presencia de los curas. (Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, Libro VI, Título III) (Boix 1841, 230)

Sin embargo, esta legislación no se cumplió de forma cabal pues los pueblos en el Valle hicieron lo posible para elegir más oficiales de república acorde a sus propias circunstancias, ya que esto otorgaba prestigio entre comunidades. Por ejemplo, en Guaxolotitlán (Huitzo), Valle de Etla, se eligieron seis regidores en los años 1587 y 1588, cinco en 1594 y, más adelante, nuevamente seis en 1658 pues se trataba de una cabecera que excedía las dimensiones de la legislación real de 1618 (S. Gómez 2014, 190-191). Para 1586 los cargos mayores del cabildo de dicha comunidad eran ocupados por una mezcla de nobles de sus pueblos sujetos Apasco, Zautla, Suchilquitongo, San Juan Rey y de un barrio de éste –Quelapa–. Asimismo, elegían a los alguaciles de pueblo y de doctrina de éstos y otros sujetos de la

de un *xitaoqueche* (*altépetl*), pero unos barrios eran controlados por un señor originario del pueblo y otros por un tequitlato proveniente del lugar de origen del *coquí*, o en su lugar, durante la etapa de dominio de los aztecas, por su representante. Por otro lado, “comunidad del común” se tradujo como *nilahui*, *quelalahui*, *ninalahui*, que también pueden estar asociadas, como ha mencionado Zeitlin, al linaje de los *joanahuini*, *joanalahuiti* y *collaba*, que serían los colectores de tributo y los que organizaban el trabajo corporativo de los barrios.» (S. Gómez 2014, 177).

región como Telixtlahuaca, Tlaltenango, Tejalapa, Cacaotepec y Mazaltepec (S. Gómez 2014, 191). Esto muestra las estrategias por parte de la nobleza, coadyuvados por las autoridades hispánicas, para lograr el control del cabildo, estableciendo el vínculo de prestigio y poder que esto otorgó.

Con el aumento demográfico y fundación de nuevos pueblos en el siglo XVII, muchas comunidades sujeto solicitaron una licencia real para elegir a sus propios oficiales de república (Taylor 1998 [1972], 44). El pueblo mixteco de Santa Cruz Xoxocotlán la recibió en 1640, ya que dependía de la Villa de Cuilapam, aunque este hecho no cambió su estatus de sujeto sí le dio cierta libertad en la imbricada política colonial que, frecuentemente, daba la pauta a abusos por parte de las cabeceras. En 1691 el cabildo de Xoxocotlán incluía dos alcaldes, cinco regidores, dos alguaciles mayores y un escribano (Hidalgo 2012, 137), sumándose la existencia de un fiscal de la iglesia, cargo que en 1678 ya se elegía (Starr 1993, 337). Para el siglo XVIII, en un documento de 1742 sobre una disputa que involucraba al pueblo, caciques y principales firmó el cabildo que se conformaba entonces por dos alcaldes, dos regidores mayores, tres regidores, dos mayores, un escribano y cuatro topiles³⁴⁴ (Starr 1993, 337-338) siendo la figura de gobernador exclusiva de las cabeceras. Aunque para 1801 ya elegían un gobernador, un alcalde, un regidor mayor, tres regidores, dos fiscales de iglesia, un alguacil mayor, un escribano y siete topiles (Carmagnani 1988, 454-455)³⁴⁵. Lo mismo sucedió en el Valle de Etla con el pueblo de San Andrés Zautla que en 1637 comenzó a elegir oficiales de república sin autorización del virrey, mostrando una clara tendencia emancipadora de su cabecera Guaxolotitlán, y logrando su reconocimiento con el «mandamiento del marqués de Cadereyta la elección de un alcalde, dos regidores y dos alguaciles a partir de 1638» (S. Gómez 2014, 197).

De acuerdo con John Chance (1993 [1978], 146) el pueblo de Jalatlaco, al igual que otras comunidades indias del Valle, nombraba a principios del siglo XVIII en su cabildo «un gobernador, dos alcaldes, cuatro regidores, un alguacil mayor, un *fiscal* y un escribano» en

³⁴⁴ Tanto los dos mayores como los cuatro topiles se trataba de macehuales quienes, como hecho muy extraño para la época, autografiaron el documento.

³⁴⁵ Marcello Carmagnani (1988, 185) descubrió que para 1801 a las comunidades monoétnicas minoritarias – mixtecas– sujetas a la Villa de Cuilapam se les permitía nombrar gobernador (Atzompa, San Jacinto y Xoxocotlán).

donde, aparentemente, aún existía la sucesión hereditaria del cacique, aunque para 1792 éste vivía en Antequera sin tener mucha influencia en la comunidad³⁴⁶. Años antes, en 1718 se presentó una controversia entre los pobladores por la elección como alcalde del ciudadano Miguel Nuñez quien parece ser estaba en contubernio con el alcalde mayor. Éste fue denunciado por su condición como mestizo, quien mostró pruebas contrarias arguyendo que era descendiente directo de conquistadores tlaxcaltecas, los fundadores de la comunidad (Chance 1993 [1978], 150). La diferencia étnica jugó un papel importante en aquellos pueblos donde había población de orígenes distintos, el caso de Jalatlaco, pueblo nahua, ejemplifica cómo la etnicidad fue crítica hasta el final de la Colonia.

En realidad la relación entre caciques, principales y macehuales fue variada, aunque existió una tensión constante por la distinción que las leyes hispánicas le otorgaban a los primeros. Sin embargo, ninguno de estos grupos controló los cabildos indios del todo, convirtiéndolos en verdaderos terrenos en disputa, lo cual se reflejó en inestabilidad. El debilitamiento de los caciques hizo que los principales y macehuales jugaran un papel fundamental en donde hubo toda clase de alianzas, inclusive, entre éstos últimos. Siguiendo a Carmagnani, para el siglo XVIII en la Villa de Etla se podía «diferenciar los niveles de participación y ver que el cuerpo electoral se dividen en un electorado pasivo –capaz de elegir, pero no de ser elegido– y un electorado activo –capaz de elegir y ser elegido» (1988, 193). Así, el cuerpo electoral de los cabildos no se daba por el estatus de principal o macehual, sino por el papel que desempeñaba un individuo en la prestación de servicios en la comunidad, en los diferentes oficios de república³⁴⁷. Los sistemas consuetudinarios indios hacían una distinción entre cargos mayores y menores³⁴⁸, pues aquellos personajes que habían ocupado los primeros conformaban el cuerpo de elegibles y electores mientras los segundos solamente el de electores (Carmagnani 1988, 193). Esto muestra cómo el sistema

³⁴⁶ Jalatlaco fue un pueblo de origen nahua cuyo límite natural era un río (actualmente entubado por el cual corre la calzada de la República) que lo dividía de la ciudad de Antequera, hoy hace parte del centro histórico de Oaxaca de Juárez.

³⁴⁷ Sin embargo, las leyes de indias estipulaban que caciques y principales no podían ocupar cargos menores, reservándose para ellos los de regidores, alcaldes, gobernadores y mayordomos. Otra diferencia era que éstos transferían este estatus a sus descendientes mientras que el común lo adquiría a través del sistema jerárquico.

³⁴⁸ Esta distinción se sigue haciendo en varios los pueblos que caracterizo como tradicionalistas pues los cargos religiosos y civiles están imbricados entre sí.

hereditario del Posclásico se transformó a uno más abierto basado en la electividad por méritos.

Si volvemos a leer la definición del cuerpo electoral dada para Zagache, vemos que el cuerpo electoral está compuesto de “los principales, ancianos y los que han obtenido oficios de Alcaldes y Regidores”. Esta caracterización nos induce a pensar que el cuerpo electoral está integrado por los principales (por derecho de nacimiento), por los que han tenido cargos mayores –alcaldes y regidores– y por los “ancianos”. Sin duda, estos “ancianos” no son los que han tenido cargos territoriales, sino más bien cargos locales que, como es sabido, son ocupados corrientemente por macehuales. (Carmagnani 1988, 193-194)

Al correr del tiempo la distancia cultural, social y económica entre macehuales, principales y caciques fue cada vez más acentuada en todo el Virreinato, esta diferencia se evidenció políticamente en el Valle de Oaxaca en la pugna por ocupar cargos dentro del cabildo indio. Tempranamente, desde la década de 1560 el cargo de *napania* (gobernador indígena) no lo ocupaba necesariamente el cacique, pues en 1530 la administración de justicia se delegó al corregidor español, aunque la nobleza siguió muy presente en el cabildo como sucedió en el Valle de Etla donde se eligieron nobles como gobernadores hasta 1631 (S. Gómez 2014, 188). En la segunda mitad del siglo XVI Taylor (1998 [1972], 72-73) encontró un considerable número de dichas pugnas, aunque se tornaron más frecuentes en los subsecuentes XVII y XVIII pues el fortalecimiento del aparato gubernamental virreinal permitió a los macehuales ocupar cargos. Los últimos ciento cincuenta años virreinales fueron el escenario de la decadencia de la nobleza indígena, lo cual se debió por la lejanía cada vez más acentuada entre ésta y sus pueblos originarios tanto cultural como política y económicamente, en muchos casos (S. Gómez 2014). Esto último creó en el Valle disputas por la propiedad de tierras y recursos naturales entre ambas partes, pero sobre todo se agudizó por el acceso de los macehuales a cargos dentro del cabildo, lo que empoderó a este sector social. En suma, el cabildo condensó la vida social de los pueblos, fue el lugar donde confluían todos los problemas de la comunidad campesina india a lo largo de la Colonia.

Durante toda la Colonia existieron en el Valle pueblos nahuas, mixtecos, zapotecos y congregaciones españolas conviviendo pero, al mismo tiempo, diferenciándose. En consecuencia de las tempranas reducciones y congregaciones indias se conformaron pueblos biétnicos con población mixteca y zapoteca como Zaachila, Santana Tlapacoyan y San Andrés Zegache (Taylor 1998 [1972], 39). Estos últimos, dentro de la Villa de Cuilapam, elegían para

1801 dos alcaldes que representaba a cada una de las etnias. De tal forma que en dicha villa los pueblos monoétnicos elegían un solo alcalde mientras que los biétnicos dos y, sumado a esto, las comunidades étnicas minoritarias se les permitió tener un gobernador (Atzompa, San Jacinto y Xoxocotlán). Asimismo, en la Villa de Etla coexistían pueblos biétnicos, aunque resolvían la representatividad mediante el esquema de alternancia, eligiendo un alcalde zapoteco y un regidor mixteco un año y viceversa para el periodo siguiente (Carmagnani 1988, 184-185). Sin embargo, por la transformación de las relaciones económicas, culturales, políticas y demográficas³⁴⁹ este principio no siempre fue así, modificándose a lo largo del tiempo para resolver conflictos locales. Este hecho se evidencia en el ejemplo del paso de sistemas de alternancia a unos más rígidos jerárquicamente en algunos pueblos de 1737 a 1801:

En el territorio de Etla se registran cambios marginales entre 1737 y 1801, pues sólo el pueblo de Santo Domingo pierde parcialmente el esquema organizativo dual debido a la disminución del número de regidores (de dos a uno). Más compleja es, en cambio, la evolución en el territorio de Cuilapa, donde si bien existe el esquema organizativo dual, se asiste a una progresiva pérdida de importancia del esquema organizativo basado en la alternancia. En 1737, San Antonio de la Cal, San Andrés Guayapa, San Raimundo y San Lucas se rigen por la alternancia mientras en 1801 San Antonio de la Cal, San Andrés Guayapa y San Lucas adoptan una organización jerárquica –un alcalde, un regidor mayor y uno o dos regidores menores– y San Raimundo se da una organización fundada en la alternancia imperfecta –un alcalde y dos regidores. (Carmagnani 1988, 186)

Esta complicada trama histórica fue el escenario en donde se disputaron las contiendas entre pueblos cabecera y sujetos; caciques, nobles y macehuales; zapotecos, mixtecos, y nahuas; encomenderos, religiosos, alcaldes mayores y corregidores; seculares y regulares; indios, mestizos, negros, castas y españoles; terratenientes y campesinos; autoridades realengas y oficiales de república; mayordomos, fiscales, sacristanes, capillas de músicos y curas; antiguos y nuevos ritos; en suma, todas las combinaciones de actores corporados e individuales que imbricó a la totalidad de pueblos en la Oaxaca colonial. El aparato gubernamental novohispano y sus leyes se convirtieron en el elemento más importante en la disputa por el poder y el prestigio, tanto hacia fuera como al interior de la comunidad corporada campesina oaxaqueña. De tal forma que el control por el cabildo indio fue clave

³⁴⁹ John K. Chance (1993 [1978]), en *Razas y clases en la Oaxaca colonial*, hace una extraordinaria interpretación de la etnicidad en la ciudad de Oaxaca mostrando, de igual modo, rasgos de esto en todo el Valle. Propone una visión dinámica de la etnicidad en tanto ésta se modifica a lo largo de los tres variando por razones económicas, demográficas, de clase, raza, interetnicidad, políticas y de género.

para las autonomías de los pueblos, en tanto éste posibilitó un lugar de acción y representatividad de las diferentes partes en conflicto –cualesquiera que ellas fueran–. Éste fungió como el repositorio para la negociación por la tierra con las autoridades hispánicas, el clero, los encomenderos, los hacendarios y los pueblos vecinos. Pero también en el seno de la propia comunidad por la búsqueda de la representatividad a la luz de intereses en conflicto entre facciones, tanto interétnicas (barrios) como entre nobles y macehuales e, inclusive, entre alianzas de bandos opuestos de estos últimos.

ECLESIA, TENENCIA TERRITORIAL, COFRADÍAS Y LAS CAPILLAS DE MÚSICOS

Junto con la administrativa civil, una de las cinco ramas del gobierno monárquico español³⁵⁰ más importante fue la eclesial, ésta se dividió en dos grandes organizaciones: la secular y la regular; una integrada por el arzobispo y los obispos, otra por las ordenes religiosas (Gerhard 1986 [1972], 17). Los dominicos fueron la segunda orden monástica en llegar a Nueva España, quienes fundaron tres provincias: Santiago de México, Santos Ángeles de Puebla y San Hipólito Mártir de Oaxaca. Las divisiones eclesiásticas menores fueron las parroquias (seculares) y doctrinas (regulares), generalmente, sus iglesias cabecera se encontraba junto a un monasterio donde residía el cura. Normalmente, los pueblos indios pertenecían a parroquias y/o doctrinas regulares establecidas en un pueblo principal, llamadas cabeceras de doctrina, desde donde se administraban los asuntos eclesiales de los pueblos vecinos menores conocidos como sujetos o visitas (Taylor 1998 [1972], 202).

La edificación de un templo católico en una comunidad india fue entendida y utilizada como un elemento de distinción entre los pueblos, por tal motivo una parroquia significaba poder y ostento. Los caciques se dieron rápidamente cuenta de esto, propiciando la construcción de iglesias y fomentando la evangelización, aquellos que se convirtieron al catolicismo fueron reconocidos como líderes locales legítimos por la Corona con derechos de propiedad. El primer paso fue la conversión de los nobles indios los cuales sirvieron como

³⁵⁰ «El aparato gubernamental español se dividía “horizontalmente” en cinco ramas: la de gobierno (administración civil), la de justicia, la militar, la de hacienda y la eclesiástica. Con frecuencia una sola persona agrupaba la autoridad en las primeras tres ramas (a veces las primeras cuatro y raramente las cinco).» (Gerhard 1986 [1972], 10).

ejemplo para su gente, quienes después los reunían para su adoctrinamiento (Taylor 1998 [1972], 53; 56). Tempranamente, en 1528 se estableció un grupo de dominicos en Antequera y para 1535 se conformó el obispado de Oaxaca, en éste dicha orden tuvo autorización para fundar parroquias con gran libertad. Las primeras fueron las doctrinas de Etlá, Cuilapam y Villa de Oaxaca (1550), seguidas de Huitzo y Ocotlán (1562), para finales del siglo XVI había parroquias de la orden de predicadores en Zaachila, Santa Ana Zegache, Santa Cruz Mixtepec, Santa Catarina Minas, Santa Marta Chichicapan, San Miguel Tlalixtac, San Jerónimo Tlacoahuaya, San Juan Teitipac, Teotitlán del Valle y Tlacolula (Taylor 1998 [1972], 201-202).

Marcada por una ambición materialista, la pugna entre seculares y regulares fue áspera en el Valle, en el siglo XVIII por orden real comenzó un proceso de secularización en toda la Nueva España (Gerhard 1986 [1972], 22), reduciéndose las parroquias dominicas en la región de 45 a 23 en el periodo 1705-1776, las cinco más ricas (Etlá, Zimatlán, Tlalixtac, Zaachila y Cuilapam) habían pasado ya a los seculares en 1760 (Taylor 1998 [1972], 203). A pesar de este proceso, para el final de la Colonia la iglesia era el terrateniente principal en todo el Valle de Oaxaca, controlando casi la cuarta parte de las propiedades productivas rurales. Sin embargo, en su conjunto, los pueblos indios mantuvieron los últimos cien años coloniales dos terceras partes de las tierras agrícolas de la región (Taylor 1998 [1972], 234; 244).

TENENCIA TERRITORIAL Y LAS COFRADÍAS EN EL VALLE

La tenencia de la tierra indígena del Valle varió considerablemente, ya que algunos pueblos poseían mucho más que el estipulado por las leyes españolas³⁵¹ y varios no alcanzaban ni siquiera el fundo legal³⁵² (Taylor 1998 [1972], 91-92). Fuera de los cacicazgos que reprodujeron el modelo de propiedad privada introducido por los españoles, el carácter de

³⁵¹ «Una cédula [real] de 1713 proporcionaba la descripción más completa de las tierras a las que tenía derecho, en teoría, un poblado indígena: “Los poblados indios recibirán un terreno con suficiente agua, tierras cultivables, zona boscosa y rutas de acceso para que puedan cultivar sus tierras, además de un ejido de una legua para que puedan pastorear el ganado”.» (Taylor 1998 [1972], 91).

³⁵² Este era el territorio legal que tenía derecho cada pueblo el cual varió a través del tiempo, sin embargo, desde 1695 y hasta el final de la Colonia era de 600 varas hacia los cuatro vientos (1200 x 1200), es decir 100 hectáreas, teniendo como referencia de medición o centro la iglesia (S. Gómez 2014, 214).

tenencia de la tierra en los pueblos indios campesinos fue, *grosso modo*, de manera colectiva. Tras las reducciones iniciadas en la administración del virrey Luis de Velazco en 1550, la Corona dotó a cada unidad doméstica de una parcela fuera del casco urbano, conocidas como tierras de ‘común repartimiento’, con la finalidad de cubrir las necesidades básicas y tributarias de los pueblos. Además, existían tierras destinadas para el uso exclusivo de los gastos del común, las cofradías e, inclusive, para la provisión de los indios caciques y principales, cada familia tenía derecho a una propiedad dentro del casco para la construcción de sus viviendas. También hubo tierras privadas, aunque su venta estaba restringida para vecinos no indios, del mismo modo su producción era colectiva pero permitía que las élites indígenas se aprovecharan del usufructo de parte de ésta. Esto creó una estratificación sociopolítica al interior de los pueblos, la cual se reproducía en la organización eclesial, los cargos de república y las cofradías. De la misma manera, existió una jerarquía entre comunidades mediante el sistema de pueblos cabecera y sujetos, los cuales dependían administrativa y económicamente entre ellos para la reproducción del sistema tributario colonial.

Tres de las instituciones más importantes dentro de los pueblos que operaron bajo el principio corporado fueron los bienes de comunidad³⁵³, las cofradías³⁵⁴ y las hermandades (Carmagnani 1988, 118-119). Las principales instituciones políticas de la Nueva España, junto a su economía (haciendas, minas, encomienda, obrajés, repartimientos), se fincaron a finales del siglo XVI e inicios del XVII, aunque su crecimiento económico se dio desde el comienzo del XVIII con ciertas recesiones (E. Mendoza 2019, 74). Asimismo, sucedió con las religiosas, aunque éstas siguieron en aumento, por tal motivo, la Corona intentó regular las cajas de comunidad, gremios y cofradías. Las primeras legislaciones que buscaron restar poder y autonomía de las corporaciones indias aparecieron en el siglo XVII (*Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* de 1680), aunque fueron las políticas económicas de los borbones (XVIII) las que lograron ejercer un control mayor sobre la administración pública

³⁵³ También conocidas como cajas de comunidad y/o censo o mutuo (Lamas 1957) eran el fondo inicial otorgado por la Corona para que los pueblos indios incrementaran sus instituciones de forma corporada aunque frecuentemente se utilizaron para el financiamiento de la fiesta de los santos (A. Vázquez 2014, 42).

³⁵⁴ Institución de fieles organizada para el culto de alguna imagen o advocación mariana con permiso eclesial aunque en las comunidades indias existieron las cofradías de pueblo sin permiso eclesiástico.

para la extracción de ganancia de sus colonias a través del fisco. Lo cierto es que durante los tres siglos –y después– los pueblos lograron mantener la administración de sus recursos comunales para solventar las fiestas religiosas y obras públicas. El sistema de Intendencias junto a la creación de la *Contaduría de Propios, Arbitrios y Bienes de Comunidad*, fundada en 1766 por el visitador José de Gálvez por órdenes de Carlos III (Tanck 2010 [1999], 17), fueron realmente los hechos que lograron un mayor control de dichas cajas, lo que tuvo impacto en las pompa y gasto festivo (E. Mendoza 2019, 75).

Los bienes de comunidad fueron el principal sustento económico de los pueblos durante toda la Colonia aunque éstos, junto al control de la caja de comunidad, estuvieron disputados por la élite nativa, ya que les redituaba en poder y beneficios personales (E. Mendoza 2019, 106). En la jurisdicción de Mitla y Tlacolula los recursos de caja de comunidad, administrados por los oficiales de república, provenían esencialmente del ganado menor y del vacuno (Carmagnani 1988, 119). Asimismo, una contribución frecuente, tanto de cabeceras como sujetos, era el trabajo de las unidades domésticas a través de la milpa de comunidad –organizada a través del ‘tequio’ por el cabildo (Tanck 2010 [1999], 55) – o por contribución en natura, retribuyendo a la corporación en tanto ésta «cede a las unidades domésticas una parte consistente de sus tierras, a cambio de trabajo y contribuciones en bienes o dinero» (Carmagnani 1988, 121).

Bajo el mismo criterio corporado operaron las cofradías y hermandades, las cuales poseían bienes, recursos y tierras de trabajo colectivo para el financiamiento del ceremonial católico anual³⁵⁵. En su estructura, las cofradías o hermandades de los pueblos se organizaron bajo un **gobierno propio** (Carvajal 2011, 35), con un mayordomo a la cabeza más sus ayudantes, priostes, tesoreros y diputados, quienes se encargaban de recoger las limosnas, las mensualidades de los cofrades –llamadas cornadillos– y de auxiliar en la administración de gastos e ingresos (H. Martínez 1977).

El mayordomo de cofradía era el encargado de administrar los bienes y recursos de ésta y en quien recaía la rendición de cuentas, ostentando así el derecho de trabajo en su

³⁵⁵ Para 1678 el arzobispo de México se dio cuenta que la mayoría se trataba de devociones populares o hermandades sin autorización episcopal, hecho constatado en 1765 por el visitador José Gálvez (Tanck 2010 [1999], 451).

territorio, milpa y ganado –las llamadas tierras de los santos–. Las estrategias para el mantenimiento de la fiesta fueron vastas, de tal forma que ante las amenazas, como las reformas borbónicas, las repúblicas lograron transferir los recursos de comunidad a sus cofradías, a través de donaciones de tierras y bienes, dando origen a las «cofradías de república» (Tanck 2010 [1999], 449-490). De este modo, las cofradías y hermandades eran una forma de regulación de los ingresos del común³⁵⁶ pero, ante todo, las instituciones que posibilitaban el ritual festivo, identificando al mayordomo como su responsable y otorgándole, al mismo tiempo, prestigio, ya que este cargo era frecuentemente elegido por los oficiales de república en muchos pueblos, aunque existieron varias estrategias y cambios a lo largo de los siglos.

Con frecuencia en asociaciones pías no oficiales, los dirigentes eran nombrados por el gobierno civil del pueblo o por todos los habitantes. Varios sacerdotes en Oaxaca informaban que "el manejo y cuidado de estos ranchos [de cofradía] está a cargo de la república de este pueblo" o que la hermandad estaba administrada por "los mayordomos que son electos por las justicias anualmente" o nombrados por los hermanos "con anuencia de la república y principales". En Zimatlán el sacerdote explicaba que una vez nombrado el mayordomo, él daba su aprobación: "El común y la república mudan anualmente mayordomos y el párroco aprueba su elección". Igualmente "los indios mayordomos que nombran y presentan las justicias y principales de los pueblos y aprueba el párroco". (Tanck 2010 [1999], 458)

Inclusive, estos mayordomos llegaron a administrar recursos de las repúblicas de indios, sustituyendo y/o cumpliendo funciones de la caja de comunidad en aquellos lugares donde no la había, como sucedió en Miahuatlán y Coatlán en el siglo XVII según las *Relaciones geográficas* de 1609:

No ay caja de comunidad en este pueblo [Miahuatlán]: el dinero se distribuye por vn mayordomo que se elige cada año con los demas oficiales, en las fiestas que el pueblo hace, y en cera para el culto divino en todo el año, y en el rrecibiemento del PRELADO, y en alguna ayuda que dan al dotrinero

³⁵⁶ «Las cofradías y hermandades son, entonces, partes integrantes de la comunidad y como tales sus recursos son susceptibles de ser intercambiados con los de las unidades domésticas y de la caja comunitaria y sujetos, en última instancia, al control de las autoridades territoriales [oficiales de república] [...] La estrecha vinculación entre cofradías y hermandades y el territorio indio es subrayada, además, por la presencia de "los Oficiales de dicha república quienes anualmente harán sus elecciones de mayordomos" debiendo "elegir los mayordomos a satisfacción de la misma república para que ésta sea responsable en cualquiera quebranto que por su culpa, y omisión pueda verificarse. Lo mismo acontece en el momento de la rendición de cuentas de los mayordomos cuando "congregados ante mí (el cura) y los oficiales de República de dicho pueblo dieron cuenta los mayordomos que han cogido, de los gastos que han hecho"» Declaración del cura párroco de Zaachila, 16 de septiembre, 1711, en Cuentas de la cofradía de San Nicolás Tolentino, BNAH o 22 (Carmagnani 1988, 138-140).

para su sustento, y en los pleitos que se les ofrecen: este Mayordomo tiene el oficio vn año, y cuando sale, le toma cuenta el que entra. (Paso y Troncoso 1905, 294)

No tiene este pueblo [Coatlán] proprios ningunos ni bienes de Comunidad, mas de que cada tributario paga para ella dos reales cada año, y estos entran en poder de vn MAYORDOMO, que eligen cuando los demas oficiales de cabildo, el qual los tiene y gasta por orden del CORREGIDOR en las cosas necesarias para la Iglesia, como son vino y cera y otras cosas. (Paso y Troncoso 1905, 311)

Las funciones de las cofradías fueron las de cumplir con sus fines piadosos y de beneficencia social de acuerdo con la fastuosidad del culto de la Contrarreforma española, implicando por esto un ornato barroco en la totalidad de lo ritual. Las cofradías reprodujeron tanto a su interior como en relación a sus sociedades, españolas o indias, un sistema jerárquico basado en la distinción estamental, racial, étnica y/o de género. Uno de los derechos más importantes de sus miembros fue el de tener una sepultura cristiana, como se establecía en sus constituciones, financiándose «la misa, féretro, **responsos**, ceras y demás gastos de entierro al cofrade difunto»³⁵⁷ (H. Martínez 1977, 64). Un ejemplo de dicha distinción era el uso de las campanas en los templos que, además de su empleo para las festividades del santoral (procesiones, Rosarios, novenarios), anunciaban las diferencias jerárquicas con un tipo de golpe y/o número de veces de repique para sus cofrades difuntos.

En Huajolotitlán, Valle de Etla, las constituciones de la cofradía del Santísimo Sacramento disponían que la salida del viático³⁵⁸ debía de ser acompañada por la señal común, sumada de «diez campanadas para los diputados, doce para los mayordomos y veinte para el rector, que no era sino el cura de la parroquia»³⁵⁹ (Carvajal 2011, 37), agregándose toques distintivos para los miembros en general. Lo mismo sucedía con la música, pues entre más importante era el hermano o cofrade la participación de las capillas de cantores era más copiosa y magnificante.

Generalmente, en los pueblos de indios cada barrio tenía su imagen con su respectiva hermandad o cofradía, aunque hubo un aumento de éstas en el siglo XVIII como una estrategia de protección ante las reformas borbónicas que paulatinamente regularon las cajas de comunidad, lo que diversificó la representatividad. Esta estratagema consistió en el

³⁵⁷ Las **negritas** son mías.

³⁵⁸ Hostia consagrada para los moribundos y enfermos que se trasladaba a la casa del cofrade para administrársela.

³⁵⁹ “Testimonio del expediente rotulado: El Br. D. Francisco González cura de Huaxolotitán, obispado de Oaxaca, sobre licencia para fundar en su doctrina una archicofradía del Santísimo Sacramento”, 1797. AGI, México, 1317.

traspaso de los recursos de la caja de comunidad a las cofradías, pues las políticas de austeridad de los Borbón no permitían la dilapidación en el culto como antes se hacía³⁶⁰, habiendo ya un notable aumento de este hecho para 1775 en Oaxaca (Tanck 2010 [1999], 452).

Las formas de generación de recursos en las cofradías variaron muchísimo y según las necesidades de las comunidades³⁶¹, así existieron, entre otras, las ‘dependencias’ que eran depósitos y créditos con algún interés anual otorgados a hermanos, cofrades, gente del pueblo y/o a veces externos. Para el siglo XVIII las cofradías oaxaqueñas multiplicaban principalmente su capital mediante el préstamo y/o renta de sus bienes, en el caso de las más ricas como las de la Villa de Cuilapam, la Cofradía del Santísimo Sacramento llegó a prestar hasta 4000 pesos con «réditos a razón de dos pesos y medio por ciento» en 1778 al pueblo de San Raimundo Talpa [Jalpam] (Carmagnani 1988, 114)³⁶²; las tierras del Santísimo Sacramento y la Purísima Concepción en Zaachila fueron dadas a partido, la primera entre 1733 y 1736, y la segunda igualmente, pero divididas entre trece personas, produciendo grana, frijoles, maíz de riego y maíz de temporal en 1810 (Carmagnani 1988, 142)³⁶³.

El oficio de mayordomo designaba al administrador de bienes y recursos de alguna institución colonial, aunque no siendo exclusivamente religiosa ni india, por ejemplo, el mayordomo de propios era quien administraba los recursos municipales del arca (propios y arbitrios) equivalentes a la caja de comunidad. Estas últimas eran cajas de madera donde se resguardaba el dinero, libro de ingresos y egresos y títulos primordiales (indios) con tres llaves, cada una de las cuales estaba en poder: una por el gobernador o alcalde; otra por el

³⁶⁰ Romero Frizzi (1996, 186-227) argumenta que es en la segunda mitad del XVII el momento de dicha transferencia, sugiriendo que entre cofradía y comunidad existió una identificación, hecho que Traffano [citada en (S. Navarrete 2001, 12)] constata al ver lo ambiguo que era la distinción entre las propiedades del común y la de esta institución religiosa. Los historiadores John Chance y William Taylor (1985, 8) sostienen que, si bien varias cofradías se fundaron en el siglo XVII, su aumento exponencial en Oaxaca se dio en el XVIII tras la secularización de los regulares y a la par de un aumento demográfico de la población rural.

³⁶¹ Marcelo Carmagnani llama a este fenómeno *flexibilidad e intercambiabilidad de los recursos*, que en realidad hace parte de una estrategia de autodefensa económica más amplia vinculada con el manejo y control del territorio indio, lo cual redistribuía la riqueza pues «la comunidad, mediante la caja de comunidad, maximiza los macrorrecursos, las unidades domésticas los microrrecursos, las cofradías y hermandades los recursos intermedios». (Carmagnani 1988, 143)

³⁶² Representación de la república, común y naturales del pueblo San Raimundo Talpa, 7 de enero, 1778, AGN HJ 118-6.

³⁶³ Cuentas de cofradías de Zaachila, BNAH o 2ª serie-2.

escribano, regidor más antiguo o cura; y una más por el mayordomo de propios (comunidad) o juez español (alcalde mayor o corregidor), aunque esto varió por regiones, épocas y si se trataba de repúblicas de españoles o indios (Tanck 2010 [1999], 68, E. Mendoza 2019, 76, Beleña y González 1991 [1787])³⁶⁴.

En el pueblo mixteco de Xoxocotlán, sujeto de la Villa de Cuilapam, el mayordomo y noble Juan de Aguilar declaró en 1682 a favor de un vecino y hacendado español, Bartolomé Ruiz, en los litigios por una estancia comunal que reclamaba como suya, pues el cacique Félix de Mendoza tenía intereses sobre ésta (Hidalgo 2012, 126-127). En ocasiones anteriores (1678) Aguilar, así como los naturales de Xoxocotlán, denunciaron a Mendoza por malas prácticas, como el haber intervenido en las elecciones, haber forzado a nueve mayordomos a pagarle 6 pesos por cuatro años, así como haber encarcelado a un principal –ex alcalde y fiscal de la iglesia– sin aparentes motivos (Starr 1993, 337). Estos hechos muestran la existencia de conflictos sociales al interior de la élite india y frente a sus pueblos pues, paradójicamente, un natural apoyó los intereses de un externo. Esto fue posible por su calidad de mayordomo y principal, destacando con esto que dicho cargo era valorado como uno de prestigio, al igual que lo eran los oficiales de república. Asimismo, se trataba de un oficio digno de caciques y principales quienes podían optar por servir en éste en vez del cabildo, aunque macehuales también lo ocuparon.

A razón de que lo eclesial era parte constitutiva del aparato de gobierno novohispano, al ser el principal cargo dentro de las cofradías y hermandades el mayordomo fue identificado como aquel que se responsabilizaba tanto del culto (fiesta) como de la administración de sus recursos. La experiencia india colonial muestra que en realidad fueron oficios que se confundieron o fusionaron con aquellos administrativos de varios tipos de recursos (cajas o propios de comunidad, tierras corporadas, ganado de cofradías, milpa de comunidad, etc.), creándose, por esto, una identificación con el ‘gasto’ festivo, elemento que, a la postre y sumado a la desaparición de los mayordomos de la esfera administrativo-civil, sería el que definiría al cargo en su futuro. Así, la tipificación del mayordomo como una figura importante

³⁶⁴ Ver artículos 40 y 44 en Artículos de la real ordenanza Para el establecimiento é instrucción de Intendentes de Ejército y Provincia en el Reyno de la Nueva España ofrecidos en el primer tomo de esta Obra (Beleña y González 1991 [1787]).

dentro de la jerarquía colonial de carácter rotativo es, a mi modo de ver, el antecedente de la articulación entre las dos esferas que conformarían el clásico sistema de cargos –como resultado de las transformaciones políticas, religiosas y económicas del siglo XIX (Starr 1993, 486)– que ha sido estudiado por la antropología.

LAS CAPILLAS DE MÚSICA EN LAS REPÚBLICAS DE NATURALES

La educación en los pueblos indios estuvo a cargo de la iglesia durante toda la Colonia³⁶⁵, atañéndole por esto tanto la enseñanza del catecismo, como de la música en las llamadas escuelas de la doctrina cristiana. De tal forma, los cargos religiosos en las repúblicas de naturales gozaron de un estatus y un papel privilegiado en el proceso de reproducción cultural, en tanto mediadores de la nueva fe y los cultos precortesianos. Así como el mayordomo, otros cargos religiosos de gran importancia íntimamente relacionados con la fiesta, las cofradías y las hermandades fueron el de fiscal, sacristán, maestro de capilla y, sin ser estrictamente uno, el cantor de la iglesia quien, en conjunto, conformaba las capillas musicales. Todos ellos se encargaron del ceremonial siendo vinculados, por una extensión que los asoció al culto antiguo, con los sacerdotes precortesianos, ocupando en el imaginario indio virreinal este nuevo lugar como especialistas rituales. Al encargarse de la organización ceremonial, ocuparon el lugar de maestros de danza, música y poesía –la *messinscena assoluta* de la fiesta–, esto, combinado con ser las máximas autoridades religiosas, les otorgó un papel clave en el entramado social y político colonial.

Podemos decir brevemente que los fiscales y músicos de capilla india tuvieron un papel [central] dentro del entramado institucional, tanto eclesiástico como secular. Su papel central en la liturgia y en los ritos de legitimación de poder les permitió acceder a un lugar en la estructura política, paralelo a los caciques y nobles indios. Esta centralidad en la vida social y política se generó gracias a la convivencia de prácticas culturales nativas y españolas, asociadas al “ritual sonoro”, con todos sus posibles elementos aunados al carácter sagrado y ceremonial que ello les confería. (Gómez y Mauleón 2013, 201)

El fiscal fue el cargo religioso más importante, siendo su función principal la de doctrinero, además, en él recayó la vigilancia tanto de la moral cristiana como de la formación de músicos y artistas, fungiendo como rector y organizador de la fiesta. En relación con el *III Concilio*

³⁶⁵ Inclusive esto se mantuvo hasta entrado el siglo XIX por la incapacidad del Estado en brindar educación rural, momento cuando inició su paso a manos de las autoridades civiles quienes, bajo la nueva agenda política, comenzaron una empresa secularizante, aunque reintegrada dentro de la matriz india.

Provincial (1585), los fiscales debían reportar al sacerdote a quienes no asistieran a misa o se comportaran irreverentemente, así como al que cometiera «pecados públicos y vicios» durante los días de fiesta –como vender comida o ingerir alcohol durante la misa–, o el comportarse mal durante las procesiones, cometer indiscreciones sexuales y, quizá la más importante, denunciar la idolatría y sacrilegio (Starr 1993, 340). Según Lidia Gómez (2010, 175; 184-186), la institución de la fiscalía tuvo un origen distinto al de la cofradía, aunque ambas estuvieron muy relacionadas con el culto de los santos, sin embargo, se constituyeron como auténticos espacios de poder alternos al cabildo indio y, al mismo tiempo, relativamente al margen del control eclesial. De tal forma que, además de que sus funciones se vinculaban con la observancia de la buena moral y cuidado de la iglesia, igualmente se le confirieron atributos de gobierno, como el cobro de aranceles de justicia. Así, administraron ciertos recursos de reserva de la comunidad que podían ser destinados a sufragar las necesidades en tiempos difíciles y, del mismo modo, actuaron como interlocutores entre la feligresía, el cura y las autoridades virreinales.

El sacristán igualmente fue importante ya que, en concordancia con el *III Concilio Provincial*, se encargaba de ser el tesorero, cuidador, responsable de aseo de la iglesia y altares, así como de resguardar las llaves del sacramento, fuente, cajas de los santos óleos, baúles de las vasijas sagradas y tocar las campanas, teniendo mínimamente a dos topiles de la iglesia bajo su mando (Starr 1993, 343-344). Este oficio fue frecuentemente ocupado por la misma persona durante muchos años consecutivos, tal es el caso del natural Crispin de Aguilar de la Villa de Zaachila quien fungió como sacristán desde 1778 hasta 1788. Como prueban los archivos parroquiales del siglo XVIII de la misma Villa, con el de fiscal sucedió igual aunque también fue ocupado en diferentes tiempos por la misma persona (Starr 1993, 341). Probablemente esto se debió a que durante el periodo colonial no existía una jerarquía escalafonaria de cargos, empero un sistema rotativo que, del mismo modo, se vinculaba con el prestigio y compromiso corporado.

Las capillas de música en los pueblos indios se integraron por cantores (divididos en las tesituras tiple, alto, tenor y bajo), ministriles (chirimías, clarinetes, cornetas, bajones, dulzainas, fagots, oboes, orlos, sacabuches, trombones, trompas, trompetas, rabeles, vihuelas de arco, violines, violones, violonchelos, contrabajos), organistas y, como su máxima figura,

un maestro de capilla. Su principal función era la de solemnizar las celebraciones (misa, procesiones y fiestas), horas canónica y entierros, atender el culto de las cofradías, enseñar música a los infantes (escoletas) e inclusive la composición de misas y otros géneros religiosos (kyrie, gloria, credo, salve, villancicos, etc.) tanto en canto de órgano como en canto llano (R. H. Torres 2003, 33). La instrucción de músico empezaba desde pequeño sin esto tener variación a lo largo de los tres siglos virreinales, los padres encausaban a sus hijos con la idea de que tuvieran una mejor calidad de vida. El oficio de cantor fue parte constitutiva del aparato de gobierno, aunque sus funciones artísticas, educativas y de organización del ceremonial se desempeñaron al margen del campo legal y administrativo, además de que no eran elegidos por votación (Turrent 1996 [1993], 166).

La elección del maestro de capilla debía ser realizada por los cantores aunque los sacerdotes también lo hicieron, el cargo era confirmado por el corregidor o alcalde mayor de la jurisdicción a través del informe del ministro de doctrina y, finalmente, con el consentimiento del fiscal, los autos tenían que ser aprobados por el obispo en la ciudad de México, como sucedía en San Bartolo Coyotepec, Valle de Ocotlán, en 1697:

Dicho procedimiento se había seguido en Coyotepec, Oaxaca, para elegir como maestro de capilla a Martín Sánchez, sin embargo, si éste llegaba a enfermarse o ausentarse, se había designado a Andrés Gómez para sustituirlo. El hecho de que hubiera dos maestros provocó recelo entre ambos, por eso el nombramiento se hizo en tanto no hubiera mayores problemas al interior de la capilla. AGN, *Indios*, vol.33, exp. 185, fs. 130-131 (R. H. Torres 2003, 28-29)

El trabajo de las capillas implicaba un alto costo, de tal suerte que para la compra de instrumentos, libros de coro, papel pautado, misales, breviarios o mantenimiento de órgano, se emplearon diferentes estrategias que iban desde obligar a los músicos para que cubrieran las necesidades, hasta la subvención por parte de sacerdotes o del mismo pueblo a través de la caja de comunidad o por recolección de limosna:

[...] en [San Martín] Tilcajete [Valle de Ocotlán] era costumbre que la limosna que voluntariosamente se otorgaba a los cantores por su trabajo en diversos oficios, se utilizara para la compra de artículos necesarios para desempeñar sus labores dentro de la iglesia. [...] Los indios se quejaban de que la cuenta de estos dineros era entregada al ministro de doctrina, sin embargo, por una serie de rencillas con los oficiales de república, estos los querían obligar a dar una cuenta distinta de la que usualmente presentaban. [...] AGN. *Indios*, vol. 19, exp. 468, fs. 261-262 (1661) (R. H. Torres 2003, 34)

Las capillas de músicos se conformaron como verdaderos nichos de poder y prestigio, por tal motivo estos oficios eran frecuentemente ocupados por la nobleza e, inclusive, por los caciques. Al cumplir comúnmente como sustitutos de los mismos frailes y curas –hasta de los mandones, tlapixques y fiscales–, atendiendo las fiestas anuales y los rituales de difunto, fueron oficios que empoderaron y permitieron participar en la vida del cabildo honorariamente a quienes los ocuparon (Turrent 1996 [1993], 158-159). Acaso lo que sucedió fue que, al inicio, los religiosos se apoyaron en ellos para la evangelización, aprendiendo rápidamente los elementos ceremoniales, lo que, posteriormente, dio pauta al rechazo de los curas en la vida cotidiana de las repúblicas, permitiendo enmascaramientos de idolatrías –elementos mesoamericanos– al tiempo que evadían el pago de derechos de entierro (M. Rodríguez 2001, 53). El *Códice franciscano*³⁶⁶ del siglo XVI retrata que durante el proceso de evangelización los religiosos a su cargo nombraron para «cada iglezuela de las de su visita un par de indios de confianza» quienes tenían entre sus varios oficios³⁶⁷ el rezo y canto durante los entierros y los oficios divinos:

Que **entierren á los difuntos**, si aquellos lugares están lejos del monesterio. Y para esto tienen también su instrucción que les dan los Religiosos, de lo que han de **cantar ó rezar**; aunque en ninguna iglesia, por pequeño que sea el lugar, faltan á lo menos media docena de indios que sepan cantar, los cuales ayudan á los susodichos que tienen a cargo, y aun ordinariamente cantan en todas las iglesias Visperas de Nuestra Señora á las tardes, y Prima, con las demás horas, por la mañana. (García Icazbalceta 1889, 82-83) [Las **negritas** son mías]

Esta asignación de indios de confianza puede ser considerado como un antecedente de las capillas en los pueblos en donde hubo cierta libertad, en ausencia de religiosos, para la transmisión de conocimientos y prácticas, siempre sincréticas, del culto antiguo. Las constantes denuncias por parte de eclesiales muestran que los maestros de capilla suplantaron a los sacerdotes en sus funciones, como la celebración de la Semana Santa, particularmente en aquellos lugares alejados de las parroquias a lo largo de todo el periodo colonial (R. H. Torres 2003, 30). Esta experiencia novohispana es de donde, en mi

³⁶⁶ Se trata de un documento de la orden franciscana quienes a modo de relaciones o informes dieron cuenta en 1570 al Visitador de Consejo de Indias, Juan de Ovando, sobre su Provincia del Santo Evangelio de México y la de Guadalajara.

³⁶⁷ Como guardar y limpiar los ornamentos, paramentos y aparejos de la iglesia; recolectar limosnas y ofrendas llevando un registro escrito; tener un registro de bautizos, confesiones, matrimonios y defunciones; enseñar a los niños y niñas en la doctrina cristiana; avisar de las temporadas de vigiliass y ayuno; bautizar en caso de necesidad a niños enfermos; consolar y esforzar a los enfermos en el artículo de la muerte.

interpretación, se nutriría la ritualidad india, emergiendo con esto los sincretismos que dotarían de sentido la religión popular a la postre. La falta de religiosos en los entierros continuó vigente durante el XVII y XVIII, los obispos de Oaxaca en 1611 recibieron ordenes de que los sepelios fueran atendidos por los párrocos, evitando mandar a los cantores o fiscales de la iglesia en su lugar, siendo esto reiterado en el *IV Concilio Provincial* de 1771 (R. H. Torres 2003, 125-126). El padre Ajofrín describía esta situación en Theutila [San Pedro Teutila], región de la Cañada, obispado de Oaxaca alrededor de 1764:

[...] la falta de ministros, y, en una palabra, el desamparo total en que se hallan, pues ni aun tienen quién les dé sepultura eclesiástica; y así, cuando muere algún pobrecito indio donde no se halla el cura, forman los demás una devota procesión con un cruz y llevan el cadáver a la iglesia, rezando el Rosario a coros en su idioma y, echando agua bendita, le meten en la sepultura; con que dan fina al entierro, que después tienen que pagar al cura que no asistió para nada. Si se halla el cura en el pueblo y no dan la cantidad que pide por su asistencia, sucede lo mismo: le entierran los propios indios sin que asista ningún sacerdote, y a lo más sale el cura a recibir el cadáver a la puerta de la iglesia y con un responso mal cantado le mete en la sepultura. (Ajofrín 1958, 59)

Como muestra de lo importantes que fueron al interior y fuera de los pueblos, las propias capillas de músicos contaban con escribanos (Gómez y Mauleón 2013, 190), hecho reservado exclusivamente a las instituciones de gobierno y eclesiales. A mi modo de ver, es justamente en ellas, junto a las fiscalías, donde emergerían los llamados ‘indios letrados’ o ‘maestros de idolatría’³⁶⁸ quienes heredaron el conocimiento ancestral y los que sabemos, por los documentados casos de las sierras oaxaqueñas –Villa Alta y San Miguel Sola– y del suroeste del valle de México –región Coahuixca-Tlalhucan–, fueron procesados por herejías (Tavárez 1999, Tavárez 2013). La idolatría fue perseguida fuertemente en todo el obispado de Oaxaca, llegando al grado de la creación de una institución que buscaba la destrucción total de las prácticas religiosas indias: la Cárcel Perpetua de Idólatras de la ciudad de Oaxaca. Esta institución funcionó alrededor de 1688-1692, fundada por el obispo Isidro Sariñana, y nuevamente retomada por el obispo Ángel Maldonado alrededor de 1702, para ser abandonada a mediados del siglo XVIII (Tavárez 2016, 65-83). La aparición de estas instituciones son muestra de las extendidas prácticas mesoamericanas que coexistieron con

³⁶⁸ Más adelante intentaré trazar una delgada línea que vincula a los actuales alabanceros con la historia de las capillas de músicos, pasando por sus transformaciones en capillas de viento (bandas) y, conjeturando, en la posibilidad de que sean los herederos de alguna ritualidad especializada mesoamericana.

las hispánicas durante toda la Colonia –hasta la actualidad– en Oaxaca y muchas otras regiones de la Nueva España.

La historiadora Dorothy Tanck argumenta que no saber leer y escribir durante los tres siglos virreinales nunca fue un elemento de estigma, aunque reconoce que la alfabetización sí era ventajosa y de prestigio, pues para el fin del siglo XVIII la mayoría de los pobladores de la Nueva España eran analfabetas. La enseñanza se dio por ambas vías, escrita y oral, aunque era predominantemente audible y visual, teniendo un papel central «la procesión, la recitación catequística, la música instrumental, el canto seglar y gregoriano, la danza indígena, la pintura mural en la iglesia, los cuadros y estatuas religiosas, la predicación, las estampas, el pregón en voz alta en ambos idiomas de los decretos y de las noticias, la junta del cabildo y el relato de leyendas e historias» (Tanck 2010 [1999], 439). El padre Fray Francisco de Burgoa detalla en 1674 que tanto la enseñanza de la doctrina como las letras y música se realizó intensamente por todo el obispado de Oaxaca entre los mixes, mixtecos y zapotecos, destacando el interés y capacidad de los naturales:

[En Tecomaxtlahuaca] es gente capaz, activa, y lucida, tienē muy buena Capilla de Muficos, escuela de niños de Doctrina, q cantan de memoria los **Myfterios** del **Santifsimo Rofario**, que les he dado en quintillas en fu hydioma, y las vezes q los iba a vifitar tenian reconocimiento de este affecto, y me lo gratificaban cantando como Angeles, cõfundiendo con fu deuocion mi tibieza, y esta deubocion corre (gracias à nueftrō Señor) en los Pueblos de toda esta Prouincia (Burgoa 1674, Cap. XXXII f.172)

[En Villa Alta] luego tratò el deuoto Padre [Fray Iordan] que fe tubiefe escuela de la doctrina Christiana, para aprender à leer, y efcriuir, y canto Ecclesiastico, y para esto feñalò al hermano Fray Fabian de Santo Domingo, que era muy à pròsito para todo, y llegó esta diligencia à tanto colmo, q fe juntaban à la escuela, en el patio mas de quinientos muchachos d los vecinos Españoles, de los hijos de los Caziques, y Principales, y fue nro Señor fservido de que en breue tiempo, huuo algunos tan abiles que aprendieron los rudimentos de nra Santa fè, leer, y efcriuir que pareciera impofsible, ò milagroso del zelo del bēdito Vicario, no tardarō mucho en faber canto llano, y bufcar libros de los officios Diuinos y leer con expedicion latin, y bolverfe muchos por los Pueblos de donde hauia venido, ya diftros para hazer coro, cantar las Miffas, exercicio que cauò notable confuelo, y edificacion en los Indios, viendo à los de fu condicion, tratar cō tanto culto las cofas de Dios, y creciò la emulacion defuerte q en pocos años, no vbo Pueblo por pequeño q fueffe, que no tubiefe capilla de cantores baftantes, para adminiftrar las Miffas. (Burgoa 1674, Cap. LVI f.272)

[...] y à esta cabecera [Jalapa del Marqués] los que oy llamá Barrios, teniendo cada vno fu hermita con fu Santo Patron, y celebran fus fiestas, y le enfeña la Doctrina à los niños, en cada vna con emulacion de las otras, y lo que mas es de eftimar en este Pueblo, y en el de Tehuantepeque es la deuocion del **Santifsimo Rofsario**, teniendo cada varrio fu capilla de cantores con todos fus Miniftriles de baxon, corneta, y dulçaina, y excelentes voces efcoyidas, y niñas doncellas enfeñadas, que faben memoria todos los **quinze Myfterios à dos, y tres quartetas cada vno en Metro poetico**, traducidos en fu lengua, por los Religiofos, y las **Letanias de Nra Señora, y en dando el Aue Maria, fe empieçan à recoger hombres, y mugeres de cada Varrio, en fu Hermita, y jutos**

todos à las fiete de la noche, empieçan dos niñas, que tiene señaladas de mejores voces el *Per fignum Crucis* en alto todo, y và **respondiendo toda la capilla à cada Verfo**, y profiguen los Mifterios cō tanta armonía, que parecen coros de Angeles, **todos hincados de rodillas mientras duran los verfos**, y à las **Oraciones del Padre nueftro**, y **Aue Maria**, se leuantan, y empieçan à andar todos en provefsion, y las niñas guiando para la Iglefia principal, y en ecabando vn Decenario, buelven à arrodillarse dōde les coje, y las niñas profiguen en fu tono los verfos del Myfterio, que se figue, y con este eftilo profiguen, hafta la puerta de la Iglefia, donde de rodillas acaban el Rofario, y su offrecimiento, y tras del la Letania de la mefma manera, y buelven à fu hermita, donde hacen oración, y d alli se van à fus cafas, y cada Barrio haze lo mefmo, y de eftos los Lunes Miercoles, y Viernes, y el Domingo todos jutos en la Iglefia, antes de empeçar la Miffa Mayor para todo el Pueblo. (Burgoa 1674, Cap. LXXI. f.362)

[En Tehuantepec] lo que fobre todo se deue celebrar con mucha ponderacion, es, el afecto que los Religiofos les han encendido en la devocion del **Santifsimo Rofario**, que rezan todos hōbres, y mugeres, los **Domingos** en otra Iglefia capacifsima, con el Patrocinio de San Pedro, para la adminiftracion de los Indios, y fola vna pared las divide, en medio de la principal del Convēto, para los Efpāñoles fuera del Domingo, tres dias en la femana, Lunes, Miercoles y Viernes, cada barrio tiene fu Hermita, y **Capilla de Cantores**, con fus miniftriles, de bajon, corneta, y chirimias, y juntos hōbres, mugeres, y niños, en la Hermita de fu barrio, entona el **Maestro de Capilla**, el *Deus in adiutorium meū intende*, y **responden todos**, y luego dos de las mejores, y mas fuaves voces, profiguē en quintillas en fu lengua, cada verfo d los Mifterios, y respondiēdo todo el concurfo de grandes, y pequeños, hafta acabar las quintillas de aquel mifterio, y profiguē todos en tono rezando à Coros, el vno la mitad del Padre nueftro, y acabando lo q falta el otro, y lo mefmo las diez Ave Marias, y acabadas, buelvē los dos Cantores à cantar como al principio, las quintillas del segundo Mifterio, y asi por este ordē los demas barrios, faliendo de fus Hermitas todos, cantando, y andando en tropa, para la Iglefia de San Pedro, en este medio quādo vienen llegando eftos Coros con tanta variedad de Mufica d voces, y infrumentos, vnos por vna calle, otros por otra, vnos cerca, otros lexos, diez y ocho Capillas à vn tiempo, defde las fiete de la noche que empieçan, y entre ellos vn as voces celestiales, lo parece cierto la armonía, y tan dieftros, que toda la poesia, y metro faben de memoria, y quando fuelen concurrir todos los Coros, ò los mas, juntos en la Iglefia, fin perder cada vno el verfo, y punto en que se hallan, es con eftremo delytable la confufa armonia, y **hecho en la Iglefia el offrecimiento, se buelve cada qual por su camino, cantada la Letania de Nra Señora hafta fu hermita, donde acaban**, y buelven à fus cafas; en ambos Pueblos, en este, y Xalapa, fon **las donzellas Cantoras**, eftà muy arraygada efta devociō velando de noche en alabanças de la Princefa de los Cielos, fin contentarse los Minifros, con tenerlos ojos abiertos fobre fu rebaño, fino tambiē enfeñando los à tener Vigilia, contra las affechanças del Leon que los cerca, (como dize San Pedro) bramando por dēpedaçarlos. (Burgoa 1674, Cap. LXXIV. f.392) [Las negritas son mías]

Justamente por el alto grado de analfabetismo, en todos los pueblos de indios el saber leer, escribir, cantar o tocar un instrumento fueron siempre elementos de distinción entre los mismos naturales, estas habilidades permitían el acceso a cargos religiosos y/o civiles más fácilmente, creándose un vínculo inseparable entre las dos esferas. En San Bartolo Coyotepec el cantor Miguel Antonio argüía en 1673 que al haber ocupado cargos como el de mayordomo de iglesia, regidor y oficial de república se encontraba exento de trabajos personales (R. H. Torres 2003, 184).

Era importante para muchas familias indias que sus hijos aprendieran la doctrina, a leer, a escribir y también a entonar el canto gregoriano para poder participar y dirigir los actos de culto religioso, el manejo de los fondos de las cofradías y el liderazgo del pueblo en los puestos civiles y religiosos, tales como alcaldes, gobernadores, escribanos, mayordomos, fiscales, maestros de capilla y maestros de escuela. (Tanck 2010 [1999], 412)

En la *Descripción del partido de Miahuatlán*³⁶⁹ de 1609 se muestra que las capillas eran espacios donde la alfabetización era indispensable, instruyéndose a los jóvenes tanto en el náhuatl y zapoteco como en el canto:

[En Miahuatlán] Saben leer y escribir algunos indios que cantan en el coro, y lo que escriuen es lengua *mejicana* y *çapoteca*. Ay escuela donde enseñan a los muchachos porque no falte quien sirua en el coro: de mas de estos ai algunos que leen y escriben. Y asi quando se hace elecion de oficiales de Cabildo, se elige tambien escrivano. (Paso y Troncoso 1905, 293)

En este pueblo [Ocelotepeque] y sus estancias ay veinte y cuatro indios que saben leer y escriuir en lengua *çapoteca* y *megicana*. Estos son los cantores que siruen en el coro sin salario ninguno. (Paso y Troncoso 1905, 306)

La forma de cuenta y de historia que vsavan era por pinturas y por relacion de los presentes que contavan lo que oyeron a los pasados. En este pueblo [Coatlán] y sus estancias ay veinte y cinco Indios que saben leer y escribir que son los que siruen de CANTORES en la Iglesia, y el CAÇIQUE y su hijo. (Paso y Troncoso 1905, 312)

En este pueblo [Amatlán] y sus sugetos ay doce indios cantores, que cantan en la iglesia en los oficios divinos, sin llevar por ello salario ninguno. (Paso y Troncoso 1905, 319)

Es cierto que en algunos casos el oficio de músico no era remunerado con ningún tipo de pago aunque, siguiendo a Raúl Torres (2017, 129), desde el siglo XVI se les asignó un salario de los excedentes de tributo como una recompensa por su trabajo en el proceso de hispanización y evangelización, principalmente en la ciudades. La razón de esta contradicción quizá radique en los casos específicos de cada capilla, lo cierto es que, además de percibir o no un salario, ostentaron ciertos privilegios que los exentó de servicios personales y tributo, prerrogativas otorgadas primero por los virreyes y después amparados jurídicamente por un decreto real.

³⁶⁹ Esta contiene las *Relaciones geográficas de Miahuatlán, Ocelotepec, Coatlán y Amatlán*, pueblos contiguos al Valle de Oaxaca, redactadas en 1609 por solicitud de Felipe III como complemento de las hechas en 1580. La región de Miahuatlán es considerada como una extensión del Valle Grande que ha mantenido siempre un vínculo comercial directo con la ciudad de Oaxaca y los pueblos del Valle.

Ley VI

D. Felipe III en Madrid á 10 de octubre de 1618

Que en cada pueblo haya dos ó tres cantores y un sacristan.

En todos los pueblos que pasaren de cien indios, haya dos, ó tres cantores, y en cada reduccion un sacristan, que tenga cuidado de guardar los ornamentos, y barrer la iglesia, todos los cuales sean libres de tasa, y servicios personales. (Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias, Libro VI, Título III) (Boix 1841, 229)

La Real Cédula del 31 de enero de 1793 confirmó, bajo amparo legal, que los sacristanes, cantores y maestros de capilla estuvieron libres de tributo durante todo el virreinato, ratificando la orden del rey Felipe III, amparo que al menos bajo el espíritu de las leyes le fue ventajoso al gremio de músicos:

Ha merecido la aprobación del rey la providencia acordada en Junta Suprema de Hacienda conforme en el dictamen del fiscal de ella, y lo informo por el Contador General de Tributos y el Tribunal de Cuentas sobre que se guardase la costumbre de elegir el tributo á los indios sacristanes, cantores, y maestros de capilla por las eficaces razones en que se apoyaron... AGN, *Reales Cédulas*, vol. 154, exp. 97, f. 115 (1793) (R. H. Torres 2003, 92)

Además del salario, como forma de pago en especie a los músicos y cantores se utilizó la comida y el otorgamiento de tierras para el cultivo, aunque durante el XVII los montos fueron regulados por los aranceles parroquiales, sin embargo esto no se respetó del todo en la realidad (R. H. Torres 2003, 49-50). En 1682 los cantores de Yanhuitlán (mixteca) pedían año con año que sus miembros fueran mayordomos de la cofradía de San Miguel para administrar los bienes de los que se beneficiaban (R. H. Torres 2003, 67). Por el contrario, para 1716 en Tamazulapa, jurisdicción de Teposcolula (mixteca), los cantores se quejaban de la carga económica que implicaba mantener la cofradía del mismo santo, en tanto ésta no contaba con terrenos para cultivar y tampoco recibían contribuciones (R. H. Torres 2003, 69). Estos hechos muestran el vínculo tan estrecho que existía entre las capillas musicales y la institución de la cofradía en cuanto a lo ceremonial y económico se refiere pues, tanto una como la otra, dependían para su reproducción. Ejemplo de esto es el uso de recursos de las cofradías de Tlacolula (Valle de Oaxaca) para la fundación de una capilla en 1783:

En 26 de junio de 1783 se le pidió al Ilustrísimo Señor Obispo, para que con su venia se pudiese formar una capilla de cantores y músicos; sacando de la arca de cada cofradía para los costos de ella y de los instrumentos que se han de comprar, así en la Ciudad de Oaxaca, como en la de Puebla: enseñando el maestro a los muchachos, así en la música, como a leer y escribir, a el que no supiese.

Y su Señoría Ilustrísima con mucha amplitud y franqueza la concedió. Archivo Parroquial de Santa María de la Asunción Tlacolula, Libro de la Cofradía de la milagrosa imagen del Santo Cristo de Tlacolula 1766-1842, f. s/n [283] (Rodys 2016, 188)

Sin embargo, en las repúblicas de indios los músicos y, en especial, el maestro de capilla gozaron de otros privilegios particulares, revelando su papel protagónico en el ritual y la vida campesina. Uno de los más importantes fue el derecho a tener sepultura en el coro de la parroquia, prerrogativa que podía ser transferida hasta tres generaciones, teniendo, además, la exención de pago de limosna (derecho de entierro), como se practicó en Jalatlaco, pueblo nahua vecino de Antequera, desde el siglo XVII (Lérida 2013, 237-240). Al igual que los nobles, otro de los permisos que obtuvieron los músicos fue la de usar vestimenta española (capote, medias y melenas), aunque solamente a los principales y caciques se les autorizó montar a caballo, portar espada y armas de fuego. Cuando se dio la combinación de que el maestro de capilla fuera el cacique del pueblo éste llegó a poder cobrar el tributo y aportaciones para la iglesia de sus macehuales, además de ser un cargo heredable a su descendencia (Gómez y Mauleón 2013, 197-199)³⁷⁰. Frente a un problema con el corregidor de la jurisdicción de Antequera, quien amenazaba con desconocer la calidad de principales de su familia, el cantor Matías de la Cruz Juárez argumentaba que al «ser hijos de Don Pascual de la Cruz Juárez, quien ejerció los oficios de alcalde, maestro de capilla, regidor y otros» tenían el derecho de conservar los privilegios que en 1735 los caciques cantores de Teozapotlán (Zaachila) habían logrado obtener, a través de un despacho de privilegios y exenciones, por parte del virrey y arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (R. H. Torres 2003, 184-185). Uno de los hermanos Bartolomé de la Cruz había heredado el puesto de maestro de capilla de su padre y, después de confirmar el despacho, el virrey conde de Fuenclara ordenó el cese de cobro de tributos y se les guardaran sus privilegios. El mismo Pascual de la Cruz, maestro de capilla en 1706 y mayordomo de las cofradías del Rosario en 1716 y San Nicolás en 1718 (Starr 1993, 392), había presentado una queja para que su familia dejara de ser molestada por los alcaldes de Zaachila al virrey Duque de Alburquerque treinta y cinco años antes.

³⁷⁰ Como muestra el testamento de don Lucas Quetzalcoatzin cacique del pueblo Atlihuetzía, Tlaxcala, de 1621.

Los cantores y ministriles estaban exentos de acudir a los repartimientos, sin embargo, esto no se cumplió del todo, pues las quejas de los indios fueron reiteradas durante toda la Colonia (R. H. Torres 2003, 72). El repartimiento era una forma de extracción del trabajo de los indios, administrada por el juez repartidor, para la agricultura, minería y/o construcción urbana que beneficiaba al clero, ciudades españolas, encomenderos o caciques indígenas. Paradójicamente, los que más insistieron para que los músicos indios asistieran a realizar servicios personales fueron los propios gobernadores, alcaldes, principales, caciques, mandones y oficiales de república, según documentos de la segunda mitad del siglo XVII (R. H. Torres 2003, 78).

El abuso de las autoridades locales (caciques, gobernadores, alcaldes mayores, fiscales) sobre los cantores fue constante, haciendo que la relación entre las partes fuera siempre áspera, llegando inclusive hasta la violencia física. Probablemente estas actitudes se debieron al estatus privilegiado que tuvieron las capillas de músicos, las cuales se encontraban en una posición clave en tanto eran frecuentemente apoyadas por los religiosos mediante las leyes que las amparó (R. H. Torres 2003, 143-157). Sin embargo, las asperezas también se dejaron notar en la relación con los curas y frailes ya que, al estar a su disposición para el culto divino, los obligaron a «trabajar en sus sembradíos, no pagarles por su trabajo, quitarles sus tierras y frutos y agredirlos con golpes y malas palabras» (R. H. Torres 2003, 157). Las pugnas entre seculares y regulares igualmente se disputaron en el terreno de la música, pues las órdenes se quejaban de que los curas no permitían que las capillas de indios participaran en sus fiestas (R. H. Torres 2003, 128). Igualmente, la relación con los demás naturales se evidenció de forma conflictiva en la lucha por la posesión de tierras pues los cantores dependían de ellas ya que, a excepción de aquellos que estaban bajo el cobijo de algún convento, era su principal fuente de subsistencia pues, al igual que todos los indios novohispanos, vivieron insertos en una vida campesina (R. H. Torres 2003, 166-174).

El exceso de músicos en la Nueva España fue un hecho que se mantuvo durante los tres siglos, parece ser que esto se debió a elementos multifactoriales que se combinaron. Por un lado, los religiosos cultivaron las capillas en tanto les otorgaba prestigio y poder por la magnificencia del culto; asimismo, los naturales vieron una forma de escalar en las jerarquías

sociales, gozar de privilegios y buenos dividendos –salarios y cultivo tierras labrantías– (R. H. Torres 2003, 45-70), aunque también disfrutaron del goce estético de la práctica³⁷¹.

Los cantores y los fiscales preparan a los agonizantes para la confesión o para la muerte; les ayudan a redactar su testamento; administran el bautismo en ausencia del cura. Enseñan el catecismo y anuncian el tiempo de las fiestas. Llevan el registro de las limosnas y las ofrendas y cuidan los objetos del culto y los ornamentos de la iglesia con un esmero tan celoso como el que otros han puesto o ponen aún en conservar los “ídolos”. Es muy probable que entre ellos se recluten los indios que *motu proprio* copian los manuscritos de los religiosos o componen cantares sobre temas que esbozan un cristianismo que parcialmente corre ya el peligro de escapar de sus propagadores. (Gruzinski 1995 [1988], 72-73)

Como una consecuencia de este exceso de músicos, así como las cofradías y/o hermandades de pueblo sin licencia eclesial, aparecieron las capillas ambulantes que no estaban adscritas o aprobadas por ninguna parroquia, al igual que músicos informales. Es decir, grupos que se juntaban para ocasiones particulares (como la Semana Santa) y, por supuesto, para interpretar música no religiosa en fandangos, serenatas, plazas de toros, coliseo, paseos, calles, pulquerías, fiestas particulares, entre otros (R. H. Torres 2003, 95-110). Esta gran proliferación de músicos y prácticas fuera del alcance de control de las autoridades virreinales se reflejó en una rica vida musical que impactó hasta las grandes catedrales.

De tal forma, el ámbito de trabajo de las capillas musicales indias no se limitó al servicio para el culto de forma local, por el contrario, hubo una gran movilidad y cooperación con los pueblos vecinos (naturales y españoles) y sobre todo con las catedrales de las que dependían. La experiencia del obispado de Puebla de los Ángeles es ilustradora ya que participaron en la ciudad, por invitación de las autoridades hispánicas, durante elecciones de gobernadores, guardianes de convento, arribo de alcaldes mayores o virreyes y tómulos funerarios de obispos (Gómez y Mauleón 2013, 188-196) haciendo de sus miembros representantes, aunque de forma utilitaria, de una legitimidad doble: india e hispánica. En parroquias de ciudades con alta población española como Tlaxcala, Oaxaca, Celaya y Ciudad de México se contaba con capillas de músicos indígenas, donde participaron en rituales de

³⁷¹ Estos son parte de una comunidad más amplia de servidores indígenas que, bajo el cobijo y control de un convento o simplemente de los religiosos, estaban regularmente exentos de tributo y que en tiempos de la evangelización se especializaron en las tareas del nuevo culto.

difuntos –novenarios y entierros– de españoles, mulatos, negros y mestizos (R. H. Torres 2003, 123, Lérída 2013, 245)³⁷².

Por tal motivo, el “ritual sonoro” generó toda una cultura de muto reconocimiento entre indios y españoles, en la cual el indio participaba no como depositario de prácticas rituales españolas impuestas, sino que las adaptó y re-interpretó como un acto sagrado significativo para su propia religiosidad india, participando así de manera activa en su incorporación al proceso de legitimación del sistema político virreinal. (Gómez y Mauleón 2013, 201)

Esta participación se evidencia en el tránsito de músicos de las parroquias foráneas a las de los barrios de las ciudades y/o a las mismas catedrales. Así, un principal de Jalatlaco, el indio Juan Mathias fue ayudante de organista y bajonero en la catedral de Oaxaca desde 1725 hasta 1746. Asimismo, su hermano el cacique Manuel Matías de Velasco y Aguilar fue igualmente organista entre 1716 y 1761, mostrando la gran movilidad que existía entre los músicos en la Colonia. Inclusive se sabe de un latonero, oficial de tudeles, sacabuches y trompetas de la misma parroquia, el natural Pedro Martin, que en 1639 estuvo como aprendiz del maestro de capilla Juan Gutiérrez de Padilla en Puebla para instruirse en tañer el bajón y chirimía a cambio de trabajar en la construcción de partes de instrumentos de metal (Lérída 2013, 244-245). Lo mismo sucedió con Juan Martínez Vasconcelos del pueblo de Tlacolula quien fue organista de la catedral de Oaxaca de 1786 a 1795. Parece ser que en el ámbito de las ciudades, principalmente en las parroquias, se conformaron como capillas multirraciales, donde había de todo tipo de castas al interior de éstas a imagen y semejanza que su configuración étnica.

Como han demostrado los trabajos de Geoffrey Baker y Egberto Bermúdez, eran las parroquias urbanas y no tanto las catedrales los principales centros que empleaban a los músicos indios. La infraestructura musical de estas parroquias indígenas era superior a la de las parroquias españolas gracias fundamentalmente a la presencia de músicos indígenas. Estas parroquias solían preferir a músicos indios antes que a españoles, ya que estaban más integrados en el tejido social de la zona y cobraban menos dinero. El carácter comunitario de la vida indígena muestra que la actividad musical para el indio no era simplemente un oficio, sino una forma de cumplir con las obligaciones contraídas con la comunidad. Además, un maestro cantor indio no sólo era el jefe musical de la parroquia, sino un líder dentro de la comunidad con importantes privilegios económicos y sociales.

³⁷² La participación de las “músicas de los pueblos” en los eventos de la catedral y parroquias de la ciudad de Oaxaca, como procesiones y calendas, continuó como una larga tradición que se extendió hasta después de la Colonia, en el imperio de Maximiliano en el periódico *La paz* se publicó que durante la procesión de Corpus: «El jueves de esta semana salió [la procesión] con toda solemnidad. No tuvimos la curiosidad de contar los santos que la formaron; pero sí podemos asegurar que fueron muchos. Según es de rigurosa costumbre, cada uno llevaba un tamborilero y dos chirimiteros, algunos dos o tres indígenas tocando violines y otras músicas militares» (Periódico *La Paz*, domingo 3 de junio de 1866. t.1, núm. 35, p.3 en (S. Navarrete 2001, 16).

Por tanto, es posible que el destino más deseado por un músico indio se encontrase bien lejos de la catedral, donde no pasaría de ser un simple subalterno. (Marín 2007, 142-143)

La estratificación de la sociedad novohispana era tan marcada que, a diferencia de las parroquias, para cargos de máxima responsabilidad en las catedrales solamente hubo presencia india noble, con algunas excepciones, tal es el caso de Juan de Velasco natural del Valle de Oaxaca quien fue instrumentista de la catedral de la Ciudad de México en 1746:

Un caso de cacique músico es el de don Juan de Velasco, un indio principal del Valle de Oaxaca, zona que aún hoy sigue teniendo una gran concentración de población indígena. Velasco se había aplicado a la música desde pequeño y había trabajado como músico en diferentes lugares (en su declaración afirma que había logrado gran aceptación “en las partes que ha estado”). Llegó a México en 1746 huyendo del clima de Oaxaca, nocivo para su salud, y allí permaneció hasta su muerte, ocurrida en 1760. Este indio fue contratado como intérprete de bajón y órgano, instrumentos que, según las crónicas, dominaba con extraordinaria destreza. Prueba inequívoca de su valía es el reconocimiento del Cabildo en forma de un elevado salario como organista primero, y cuya cuantía superaba incluso a la del maestro de capilla Ignacio Jerusalem. (Marín 2007, 152)

El muy conocido y único caso de un indio maestro de capilla en la catedral de Oaxaca es el del zapoteco Juan Matías (1655-1665), posiblemente natural de San Bartolo Coyotepec según el padre Burgoa. Estos hechos revelan la gran calidad y proliferación de músicos indígenas en el obispado pero sobre todo que, a pesar de ser una sociedad estamentaria, el juego del prestigio social se jugó desde muchas aristas permitiendo que, bajo una forma de dominio económica y simbólica, los pueblos mantuvieran ciertos elementos, tanto hispánicos como mesoamericanos, que dotarían de sentido sus prácticas culturales y, dentro de ellas, las músico-rituales.

A pesar del profundo desconocimiento que tenemos aún sobre las capillas de músicos en el Valle de Oaxaca por falta de estudios especializados, es posible darse una idea de que su papel en el entramado de la vida colonial fue nodal para la socialidad india. Prueba de ello es la abundancia ornamental en las parroquias y templos de la época, pero sobre todo la proliferación de órganos que hubieron en todo el obispado³⁷³, tan sólo en el Valle se conservan aún doce que datan de 1686 a 1839³⁷⁴, sumados a los que se sabe existieron por

³⁷³ El Instituto de Órganos Históricos de Oaxaca (IOHIO) registra un total de 72 órganos en todo el estado de Oaxaca de los cuales 28 datan del periodo 1686 a 1776 con una fuerte influencia dominica y estilo barroco, 28 más de 1777 a 1839 posterior a la secularización de los regulares en estilo neoclásico y finalmente 16 de 1839 a 1900 tras la Independencia, durante las Reformas liberales y el Porfiriato.

³⁷⁴ Son los de la Catedral, Basílica de La Soledad,, San Dionisio Ocotepec, San Juan Teitipac, San Jerónimo Tlacochoahuaya, San Andrés Zúatla, San Pedro Quiatoni, San Andrés Huayápam, Asunción de María Tlacolula

los registros. Aún con los pocos indicios y referencias expuestas que se pueden rastrear en la bibliografía³⁷⁵, es posible sostener que desempeñaron un papel central en la religiosidad popular y al interior de las formas consuetudinarias, las cuales distribuían poder simbólicamente. La relativa independencia de la que gozaron frente a la vida de un natural común, en parte dada por la proliferación de músicos y cantores, combinado con la dependencia de las cofradías y liturgia católica a su trabajo; aunado a las relaciones ambivalentes que establecieron con sus propias comunidades y autoridades eclesiales, traducidas en problemas o cooperación con el pueblo, oficiales de república y sacerdotes; en combinación con el prestigio que ostentaron al ser integradas muy frecuentemente por nobles y caciques; aderezado por los privilegios fiscales y las distinciones simbólicas de las que gozaron, dotaron a las capillas y sus miembros en el Valle de un prestigio que se tradujo en poder al interior de la comunidad y como una forma de obtener un estatus dentro de la jerárquica sociedad novohispana, donde los indios ocupaban uno de los peldaños más bajos. Al mismo tiempo, estos especialistas rituales fueron quienes a razón de la libertad en el culto y sustitución en el ceremonial que gozaron, particularmente en el de difuntos, aprendieron las técnicas y prácticas del ceremonial hispánico, pero también fueron quienes heredaron parte de la tradición precolombina, cumpliendo el acto, casi prodigio, de la reinterpretación del mundo cosmológico a costa de ser perseguidos bajo el estigma y señalamiento de indios letrados o maestros de idolatría.

Así como la sociedad novohispana estaba organizada jerárquicamente desde su forma de reproducción social, también su producción simbólica se encontraba ordenada desde ese mismo principio estructurante. Las relaciones tributarias que se establecieron como formas de dominación real fueron reafirmadas y legitimadas en el terreno de las prácticas de gobierno, incluidas en ellas mismas las religiosas. Esto explica por qué las cofradías, las instituciones religiosas coloniales por antonomasia, tenían que tener un 'gobierno propio' a imagen y semejanza que la del cabildo. Lo mismo sucedía con las jerarquías del alto clero con

(2), San Lucas Quiaviní, Santa María Ejutla, Santa María Teotitlán del Valle, Santiago Matatlán y San Miguel del Valle.

³⁷⁵ El estudio de las capillas en los pueblos del obispado de Oaxaca es un trabajo necesario que requiere de un abordaje etnomusicológico de la historia pues, lo poco que se conoce, es tratado generalmente desde aristas musicológicas que, por lo general, no logran vincular la discusión con problemáticas mayores dentro de la historia social y/o se quedan en la mera descripción de los datos sin tener una profundidad teórica.

sus dignidades, canonicatos, porcioneros y capellanes catedralicios, que con el bajo clero entre seculares y regulares. En las repúblicas de indios el cabildo fue la forma de legitimación de la totalidad de su socialidad, este principio fue igualmente reproducido al interior de las jerarquías sociales que se desprenden del sistema de prestigio de las formas consuetudinarias de gobierno. Así, se encontraba reiterado en la estructura misma de los cargos religiosos indios, teniendo en la figura del fiscal su máximo representante, pasando por los sacristanes, capillas de músico y hasta los huehuetes de tradición mesoamericana, entre otros. Asimismo, al interior de las capillas de cantores se encontraba igualmente esta prelación estructurante, evidenciada en la disposición escalonaria que comenzaba en el maestro de capilla, seguido de los organistas, cantores y ministriles. Este principio, reproducido de forma incansable, se encontraba también en las relaciones entre caciques, nobles, macehuales y terrazgueros en el seno de la socialidad nativa. Inclusive, se reproducía en la misma estructura del grupo doméstico, teniendo en el padre a la cabeza de la jerarquía, seguido del hijo primogénito, la madre y los demás miembros del grupo.

Toda esta jerarquía se sigue manteniendo en muchos ámbitos de la vida ceremonial y política contemporánea, conservando inclusive muchas de las funciones coloniales. Sin embargo, lo importante a destacar es que igualmente se encuentra sublimada en el la fiesta y en el mundo simbólico que acompaña la práctica de los alabanceros, herederos directos de las capillas de músicos coloniales, como se intenta mostrar a lo largo de esta investigación (capítulos IV y V).

FUENTES CONSULTADAS

BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Gonzalo. 1991 [1953]. *Formas de gobierno indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ajofrín, Francisco de. 1958. *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América Septentrional en el siglo XVIII el p[adre] fray Francisco de Ajofrín*. Vol. II. Madrid: Imprenta y Editorial Maestre, Real Academia de la Historia.

Alcina Franch, José. 1972. «Los dioses del panteón zapoteco.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) (Núm. 9): 9-43.

Alegre, Lizette. 2005. *El Vinuete: Música de muertos. Estudio etnomusicológico en una comunidad nahua de la Huasteca*. Tesis de licenciatura en Etnomusicología, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Música.

Aquino, Salvador, María Cristina Velásquez y Luis Méndez. 1997. *Usos y costumbres para la renovación de los ayuntamientos de Oaxaca*. Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Istmo, Oaxaca, Instituto Estatal Electoral de Oaxaca.

Arfman, William R. 2008. *Visiting the Calvario at Mitla, Oaxaca. A critical look at the continuity of a religious practice*. Leiden: Sidestone Press.

Arom, Simha. 2001 [1991]. «Modelización y modelos en las músicas de tradición oral.» En *Las Culturas Musicales. Lecturas de Etnomusicología*, de Francisco Cruces (Ed.), 203-232. Madrid: Editorial Trotta.

—. **2004 [1991].** *African polyphony and polyrhythm: musical structure and methodology*. Nueva York: Cambridge University Press.

Ausel, Erica, y Ronald Faulseit. 2020. «Restos humanos culturalmente modificados de Dainzú, Oaxaca.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) 54-1 (enero-junio): 23-34.

Báez-Jorge, Félix. 2011. *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena.* Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana.

Bailón, Moisés. 1982. «Artesanías y capital comercial en los Valles Centrales de Oaxaca.» En *Sociedad y política en Oaxaca, 1980*, de Raúl Zenteno Benítez (Ed.), 83-110. Barcelona: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ICARIA.

Barabas, Alicia M. 2006. *Dones, dueños y santos: ensayos sobre religiones en Oaxaca.* México: Porrúa, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bartolomé, Miguel. 1997. *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México.* México: Siglo XXI Editores, Instituto Nacional Indigenista.

—. **2006.** *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo en América Latina.* México: Siglo XXI Editores.

—. **2008.** *La tierra plural: sistemas interculturales en Oaxaca.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México.

Bartolomé, Miguel, y Alicia Barabas. 1982. *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bataille, Georges. 2009 [1957]. *El erotismo.* Barcelona: Tusquets.

Bazarte, Alicia, y Clara García. 1992. «Patentes o sumarios de indulgencias, documentos importantes en la vida y en la muerte.» *Visiones y creencias, IV Anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de España a América.* México: Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco: 115-142.

Beleña, Eusebio, y María del Refugio González. 1991 [1787]. *Recopilación Sumaria de Todos los Autos Acordados de la Real Audiencia y Sala Del Crimen de Esta Nueva España.* Vol. II, Segunda edición facsimilar. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Benjamin, Walter 2003 [1936]. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.* México: Editorial Itaca.

Blomster, Jeffrey P. 2008. «Changing Cloud Formations: The Sociopolitics of Oaxaca in Late Classic / Postclassic Mesoamerica.» En *After Monte Albán: Transformation and*

Negotiation in Oaxaca, Mexico, de Jeffrey P. Blomster (Ed.), 3-46. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.

Boix, Ignacio. 1841. *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias: mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey Don Carols II, nuestro señor*. Quinta edición. Vol. II. 4 vols. Madrid: Boix, editor, impresor y librero, calle de Carretas, número 8.

Bricker, Victoria R. 1986 [1973]. *Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas*. México: Fondo de Cultura Económica, Obras de Antropología.

Broda, Johanna. 1991. «Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en mesoamérica.» En *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, de Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (Eds.), 461-500. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

—. **2001.** «La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica.» En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, de Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (Eds.), 165-238. México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.

Burgoa, Francisco de. 1674. *Geografica descripcion de la parte septentrional, del Polo Artico de la America, y Nveva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronomico de esta provincia de Predicadores de Anteqvera Valle de Oaxaca: en diez y siete grados del Tropico de Cancer: debajo de los aspectos, y radiaciones de planetas morales, qve la fundaron con virtvdes celestes, infiviyendola en santidad y doctrina*. México: con licencia de los Superiores. Impreso en México: en la Imprenta de Juan Ruiz.

Caillois, Roger. 1984. *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Camacho, Gonzalo. 1996. «El sistema musical de la Huasteca hidalguense. El caso de Tepexititla.» En *Edmund Leach in memoriam. Cultura y comunicación*, de Jesús Jáuregui y María Eugenia Olavarría (Eds.), 499-517. México: Ediciones de la Casa Chata.

Campos, Rubén M. 1928. *El folklore y la música mexicana. Investigación acerca de la cultura musical en México (1525-1925)*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, Talleres gráficos de la Nación.

Campos, Roberto. 2016. *Sonidos símbolo: una etnografía del calendario ceremonial de los huaves de San Mateo del Mar*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Estudios de Posgrado.

Cancian, Frank. 1976 [1965]. *Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: INI-SEP, Serie de Antropología social, volumen 50.

Cano, Raúl. 2017. *Con licencia eclesiástica. El impreso religioso en mexicano de los siglos XIX y XX*. México: Secretaría de Cultura, Instituto Nacional de Bellas Artes, Casa Mixtli.

Carmagnani, Marcello. 1988. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Carrasco, Pedro. 1951. «Una cuenta ritual entre los zapotecos del Sur.» En *Homenaje al Doctor Alfonso Caso*, de Manuel Maldonado-Kordell, Juan Comas et al. (Eds.), 91-100. México: Nuevo Mundo.

—. **1985.** «La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial.» En *Antropología política*, de J. R. Llobera (Ed.), 2a. edición, Biblioteca de Antropología, 323-340. Barcelona: Anagrama.

Carvajal, David. 2011. «La cultura sonora de las cofradías novohispanas, 1700-1821.» *Temas americanistas* (Núm. 27): 25-48.

Casares, Emilio Rodicio et al. 1999. *Diccionario de la música española e hispanoamericana*. Vol. 1, Madrid: Sociedad General de Autores y Editores.

Caso, Alfonso e Ignacio Bernal. 1952. *Urnas de Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Chamorro, Arturo. 1977. «Los alabados del tinacal en el Estado de Tlaxcala.» *Boletín del Departamento de Investigación de las tradiciones populares* (Secretaría de Educación Pública) (Núm. 4): 57-81.

—. **1985.** *La música popular en Tlaxcala*. Segunda edición. Tlahuapan, Puebla: Premiá Editora.

Chance, John. 1993 [1978]. *Razas y clases en la Oaxaca colonial*. Primera reimpresión. México: Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

Chance, John y William Taylor. 1985. «*Cofradías and cargos: An historical perspective on the mesoamerican civil-religious hierarchy.*» *American Ethnologist* (Wiley on behalf of the American Anthropological Association) 12 (Núm. 1, febrero): 1-26.

Chassen, Francie y Héctor Martínez. 1986. «El desarrollo económico de Oaxaca a finales del porfiriato.» *Revista Mexicana de Sociología* (Universidad Nacional Autónoma de México) 48 (Núm. 1, enero-marzo): 285-305.

Cordero, Carmen. 2001 [1997]. *La Vara de Mando, costumbre jurídica en la transmisión de poderes.* Segunda edición. Oaxaca: H. Ayuntamiento Constitucional de Oaxaca de Juárez.

—. **2009 [1982].** *Supervivencia de un derecho consuetudinario en el Valle de Tlacolula.* Segunda edición. México: H. Cámara de diputados LX legislatura, Miguel Ángel Porrúa.

Cortés, Efraín. 1976. «La guelaguetza en la mayordomía de Cuilapan. Un nivel de ayuda interpersonal.» *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Época 7a* (Instituto Nacional de Antropología e Historia) VI (Núm. 54): 71-90.

Cruz, Beatriz. 2012. *Pueblos en movimiento: conflicto y poder en el Valle de Tlacolula, Oaxaca, durante la época colonial.* Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

De la Cruz, Víctor. 2007. *El pensamiento de los Binnigula'sa: cosmovisión, religión y calendario, con especial referencia a los binnizá.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, IEEPO, Casa Juan Pablos.

De la Fuente, Julio. 2012 [1977]. *Yalálag: una villa zapoteca serrana.* Segunda edición. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Dehouve, Danièle. 2016. «Altepetl: el lugar del poder.» *Americae European Journal of Americanist Archaeology* 1 (noviembre): 59-70.

Díaz, Floriberto. 1992. «La comunalidad: más allá de la democracia.» *Ojarasca* (Núm. 13, octubre): 53-57.

Diskin, Martin. 1986. «La economía de la comunidad étnica en Oaxaca.» En *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, de Alicia Barabas y Miguel Bartolomé (Eds.), 257-297. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

—. **1989 [1975]**. «La estructura de un sistema de marcado campesino en Oaxaca.» En *Mercados de Oaxaca*, de Martin Diskin y Scott Cook (Eds.), 78-99. México: Instituto Nacional Indigenista.

Durkheim, Emile. 1968 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire S.R.L.

Echeverría, Bolívar. 1997. «Modernidad y capitalismo (15 tesis).» En *Las ilusiones de la modernidad*, de Bolívar Echeverría, 133-197. México: Universidad Nacional Autónoma de México, El Equilibrista.

—. **2000 [1998]**. *La modernidad de lo barroco*. Segunda edición. México: Ediciones Era, S.A. de C.V.

—. **2008**. «La clave barroca de la América Latina.» En *Cuadernos para la docencia, número 2. Ejercicios de transdisciplina*, de Rossana Cassigoli y Márgara Millán (Eds.), 25-34. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

—. **2009**. *¿Qué es la modernidad?* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Cuadernos del Seminario Modernidad: Versiones y dimensiones, Cuaderno 1.

—. **2010**. *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, Editorial Ítaca.

Eliade, Mircea. 1960 [1945]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

—. **1973 [1957]**. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Ediciones Guadarrama.

—. **2001 [1949]**. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: El Arcón de Emecé.

Espinosa, Auerlio M. 1990. *The Folklore of Spain in the American Southwest. Traditional Spanish Folk Literature in Northern New Mexico and Southern Colorado*. Norman: University of Oklahoma Press.

Espinosa, Cristina, y Rafael Reyes. 2015. «Análisis socioeconómico y nivel de bienestar de las localidades del Valle de Tlacolula, Oaxaca 2000 y 2010.» *20º Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México* (AMECIDER - CRIM, Universidad Nacional Autónoma de México, noviembre).

Esteva, Cayetano. 1913. *Nociones elementales de Geografía histórica del estado de Oaxaca*. Oaxaca: Tip. San-German Hnos. Independencia 50.

Feinman, Gary M. y Linda M. Nicholas. 2016. «Reconsiderando la "invasión mixteca" del valle de Oaxaca en el Posclásico.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) 50 (Núm. 2): 247-265.

Flores, Leopoldo. 2016. *Sobre el homo religiosus y la música. El Apostolado de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca.* Tesis de licenciatura en Etnomusicología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Música.

—. **2020.** *De la capilla de vientos a los cantores y alabanceros: Una breve revisitación del ceremonial en Oaxaca.* México: (Inédito).

Francisco, Jesús Jaime. 1982. «El sistema de cargos en Teotitlán del Valle, Oaxaca.» En *Sociedad y política en Oaxaca 1980*, de Raúl Benítez Zenteno (Ed.), 185-200. Barcelona: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ICARIA.

Fuentes, Luis y Rubén López. 1979. «Tipología agrícola del valle central de Oaxaca.» *Investigaciones geográficas* (Universidad Nacional Autónoma de México) (Núm. 9, enero): 209-253.

Galinier, Jacques. 1987. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí.* México: Clásicos de la Antropología, 17, Instituto Nacional Indigenista, CEMCA.

—. **1990.** *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, CEMC, Instituto Nacional Indigenista.

García, Bernardo. 2011. «Encomenderos españoles y British Residents. El sistema de dominio indirecto desde la perspectiva novohispana.» *Historia Mexicana* (El Colegio de México) 60 (Núm. 4, abril): 1915-1978.

García, Carlos. 2000. «Mesoamérica: un proyecto científico y un programa político.» *Dimensión Antropológica*, Vol. 19 (mayo-agosto): 65-95.

García, Iris Ivet. 2019. *Sonido, emoción y sociedad: etnografía de los signos acústicos no verbales de la Semana Santa en una comunidad zapoteca de los Valles Centrales de Oaxaca (México).* Tesis de Licenciatura en Etnomusicología. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Música.

García Icazbalceta, Joaquín. 1889. *Nueva colección de Documentos para la historia de México. Códice franciscano. Siglo XVI. Vol. II.* México: Imprenta de Francisco Díaz de Leon.

Gerhard, Peter. 1986 [1972]. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía.

Gibson, Charles. 1978 [1964]. *Los aztecas bajo el dominio español.* Cuarta edición. México: Siglo XXI.

Gómez, Eloy. 2017. «El sistema de cargos en Mesoamérica: de fundación piadosa a institución político-religiosa.» *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 46 (diciembre): 40-70.

Gómez, Lidia. 2010. «Las fiscalías en la ciudad de los Ángeles, siglo XVII.» En *Los indios y las ciudades de Nueva España*, de Felipe Castro Gutiérrez (Ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gómez, Lidia E. y Gustavo Mauleón. 2013. «Un acercamiento a las capillas musicales en los pueblos indios del obispado de Puebla-Tlaxcala, siglos XVI-XVIII.» En *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, de Sergio Navarrete (Ed.), 175-201. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Gómez, Pedro Danés. 1995. *Cantos y Ritos de Esperanza. Rescate antropológico de antiguos cultos religiosos en el estado de Nuevo León.* San Pedro Garza García, Nuevo León: Presidencia Municipal de San Pedro Garza García, N.L.

Gómez, Susana. 2014. *Historias de los territorios de cuatro comunidades del Valle de Etla, Oaxaca, a través de las Memorias de Linderos, siglos XVI al XVIII.* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González, Damián. 2019. *Llover en la sierra: ritualidad y cosmovisión en torno al rayo entre los zapotecos del sur de Oaxaca.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Gonzalez, Federico. 1903. *Historia general de la República del Ecuador.* Tomo séptimo. Quito: Imprenta del clero.

González, Ricardo. 2018. *¿Quiénes son los que bailan? Música y carnaval en Teotitlán del Valle, Oaxaca.* Tesis de licenciatura en Etnomusicología. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Música.

González, William H. 1999. *Alabados, alabanzas y oraciones de la Nueva Mexico (1598-1998)*. Madrid: Eypasa.

Greenberg, James B. 1987. *Religión y economía de los Chatinos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Gruzinski, Serge. 1995 [1988]. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Segunda reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, Raúl. 1981. *El Alabado. Canto religioso enseñado en la Nueva España por Fray Antonio Margil de Jesús*. Secretaría de Educación Pública, Centro Regional Hidalgo.

—. **1985 [1980].** *El Pulque*. México: Editorial Joaquín Mortiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Harris, Marvin. 1973 [1964]. *Raza y trabajo en América*. Buenos Aires: Siglo xx.

Hernández, Jorge. 2010. *Ciudadanías en conflicto. Políticas del reconocimiento, expresiones y discursos en una zona urbana*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, Plaza y Valdés, S.A. de C.V.

Hernández, José Miguel. 2014. *Automatización computacional del análisis paradigmático musical. Su aplicación a la música del flamenco*. Tesis de doctorado. Sevilla: Universidad de Sevilla, Departamento de Antropología Social.

Hernández-Díaz, Jorge y Graciela Ángeles Carreño. 2007. «Cuando la costumbre se hace ley. El caso de Santa Catarina Minas, Ocotlán.» En *Ciudadanías diferenciadas en un Estado multicultural: usos y costumbres en Oaxaca*, de Jorge Hernández-Díaz (Ed.). Siglo XXI: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Hidalgo, Alexander. 2012. «A True and Faithful Copy: Reproducing Indian Maps in the Seventeenth-Century Valley of Oaxaca.» *Journal of Latin American Geography* (University of Texas Press) 11: 117-144.

Huerta, Cesar. 1981. *Organización socio-política de una minoría nacional. Los triquis de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Iglesias, Sonia C., Leticia Salazar y Julio César Martínez. 2002. *La Semana Santa en México: con la muerte en la cruz*. México: CONACULTA, Dirección General de Culturas Populares.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). 1996. *División Territorial del Estado de Oaxaca de 1810 a 1995*. México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Instituto Estatal Electoral y de Participación Ciudadana de Oaxaca (IEEPCO). 2016. *Resultados electorales 2016. Sistemas Normativos Indígenas*. Oaxaca: IEEPCO.

—. **2018.** *Catálogo de municipios sujetos al régimen de sistemas normativos indígenas 2018*. Oaxaca: IEEPCO.

Jakobson, Roman. 1975 [1963]. *Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Seix Barral.

—. **1986.** «El folklore como forma específica de creación.» En *Ensayos de poética*, de Roman Jakobson, 7-22. México: Fondo de Cultura Económica.

Jáuregui, Jesús. 2008. «¿Qui vadis, Mesoamérica?» *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (Núm. 82, junio): 3-31.

Kirchhoff, Paul. 2000 [1943]. «Mesoamérica.» *Dimensión Antropológica*, Vol. 19 (mayo-agosto): 15-32.

Kirchhoff, Paul, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García. 1989. *Historia tolteca-chichimeca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Fondo de Cultura Económica, Gobierno del Estado de Puebla.

Korsbaek, Leif. 1995. «La historia y la antropología: El sistema de cargos.» *CIENCIA ergo-sum*, Vol. 2 (Núm. 2): 175-183.

—. **1996.** *Introducción al sistema de cargos*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Krutitskaya, Anastasia. 2014. «Modo de rezar el Rosario: una forma de contemplación dirigida en la Nueva España del siglo XVII.» *Acta poética*, Vol. 35 (Núm. 2): 215-233.

Lamas, Adolfo. 1957. «Las cajas de comunidades indígenas.» *El Trimestre Económico* (Fondo de Cultura Económica) 24 (Núm. 95(3), julio-septiembre): 298-337.

Lavín, Carlos. 1952. «La Música sacra de Chiloé.» *Revista Musical Chilena*, Vol. 8 (Núm. 43, septiembre): 76-82.

Lérida, Marcos. 2013. «Los privilegios mortis de los maestros de capilla, cantores y ministriles de la parroquia de Jalatlaco (1620-1729).» En *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, de Sergio Navarrete (Ed.), 231-247. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Leslie, Charles M. 1960. *Now We Are Civilized. A study of the World View of the Zapotec Indians of Mitla, Oaxaca.* Detroit: Wayne State University Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Antropología estructural.* Barcelona: Paidós.

Lizama, Jesús. 2006. *La Guelaguetza en Oaxaca: fiesta, relaciones interétnicas y procesos de construcción simbólica en el contexto urbano.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

López, Rafael. 2007. *Territorio, poblamiento y arquitectura. México en las Relaciones Geográficas de Felipe II.* Granada: Universidad de Granada, Atrio.

López-Austin, Alfredo. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan.* México: Fondo de Cultura Económica.

—. **2004 [1980].** *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* Segunda reimpresión. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

—. **2015.** «Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas.» *Estudios de cultura náhuatl* (Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México) 49 (enero-junio): 161-197.

Lotman, Yuri. 1996. *La Semiósfera I Semiótica de la cultura y del texto.* Madrid: Cátedra.

Lozano, Héctor. 2002. *Polifonía de la región lagunera: polifonía religiosa y el canto cardenche.* Tesis de licenciatura en Etnomusicología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Música.

Marín, Javier. 2007. *Música y músicos entre dos mundos: la catedral de México y sus libros de polifonía (siglos XVI-XVIII).* Vol. I., III vols., tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte y Música, Programa de Doctorado en Historia y Ciencias de la Música.

Markens, Robert, Marcus Winter y Cira Martínez. 2008. «Ethnohistory, Oral History, and Archaeology at Macuilxóchitl: Perspectives on the Postclassic Period (800-1521 CE) in the Valley of Oaxaca.» En *After Monte Albán: Transformation and Negotiation in Oaxaca, Mexico*, de Jeffrey P. Blomster (Ed.), 193-215. Boulder, Colorado: University Press of Colorado.

Marroquín, Enrique. 1995. «Los disidentes religiosos ¿Intolerancia o resistencia cultural?» En *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, de Enrique Marroquín (Ed.), 74-121. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO.

—. **2007.** *El conflicto religioso. Oaxaca, 1976-1992*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Coordinación de Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez, Héctor. 1977. «Las cofradías en la Nueva España.» *Primer Anuario* (Centro de Estudios Históricos, Facultad de Humanidades, Universidad Veracruzana): 45-71.

Martínez, María del Pilar, et al. 2004. «Constituciones de el arzobispado y provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenochtitlan, México, de la Nueva España Concilio Primero.» En *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, de María del Pilar, Martínez López Cano et al, 1-102. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Mata Torres, Raúl y Helia García Pérez. 1978. *El alabado viejo y la boda de indios*. Guadalajara: Ediciones Colegio Internacional.

Mauss, Marcel. 2009 [1925]. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.

Medina, Andrés. 1986. «Los sistemas de cargos en los altos de Chiapas y la antropología culturalista.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) Vol. XXI: 79-101.

—. **1990.** «La etnografía de México: un cambiante y milenario mosaico de culturas.» *Universidad de México* (Universidad Nacional Autónoma de México) (octubre): 10-18.

—. **1995.** «Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico.» *Alteridades*, Vol. 5 (Núm. 9): 7-23.

—. 2004. «Veinte años de Antropología Mexicana. La configuración de una Antropología del Sur.» *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* (University of California Press) Vol. 20, (Núm. 2): 231-274.

Mendoza, Edgar. 2019. «Crecimiento económico de las cajas de comunidad en la jurisdicción de Otumba, siglo XVIII.» *Estudios de historia novohispana* (Núm. 58, enero-junio): 73-113.

Mendoza, Vicente T. 1951. *Música indígena otomí; investigación musical en el valle del mezquital (1936)*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.

—. 1984 [1956]. *Panorama de la música tradicional de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones.

Mendoza, Vicente T. y Virginia R.R. De Mendoza. 1986. *Estudio y clasificación de la música tradicional hispánica de Nuevo México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.

—. 1991. *Folklore de la región central de Puebla*. Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical Carlos Chávez.

Meyer, Jean. 2005. «El conflicto religioso en Oaxaca 1926-1929.» *Documentos de trabajo* (Centro de Investigación y Docencia Económicas) (Núm. 35, noviembre): 1-40.

Michel, Concha. 1951. *Cantos indígenas de México*. Instituto Nacional Indigenista.

Molino, Jean. 2011 [1995]. «El hecho musical y la semiología de la música.» En *Reflexiones sobre Semiología Musical*, de Susana Aktories González y Gonzalo Díaz Camacho (Eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Montes, Olga. 1995. «Los conflictos religiosos en Oaxaca: una aproximación a su estudio.» En *¿Persecución religiosa en Oaxaca?*, de Enrique Marroquín (Ed.), 24-70. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociológicas, UABJO.

Morante, Rubén. 2000. «El universo mesoamericano: Conceptos integradores.» *Desacatos* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social) (Núm. 5): 31-44.

Münch, Guido. 1983. «La teogonía zapoteca y sus vestigios en Tehuantepec.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) 20 (Núm. 2): 39-68.

Muro, José. 1926. «El Alabado.» *Mexican Folkways II* (Núm. 10, diciembre-enero): 46-48.

Murphy, Arthur D., Mary Winter y Earl W. Morris. 1994. «Adaptación de las unidades domésticas en un sistema urbano regional: el caso de los valles centrales de Oaxaca, México.» *Estudios Demográficos y Urbanos* (El Colegio de México) Vol. 9 (Núm. 2, mayo-agosto): 365-379.

Nash, Manning. 1958. «Political relations in Guatemala.» *Social and Economic Studies* (University of the West Indies) Vol. 7 (Núm. 1): 65-75.

Nattiez, Jean-Jacques. 2011 [1997]. «De la semiología general a la semiología musical. El modelo tripartito ejemplificado en la Cathédrale engloutie de Debussy.» En *Reflexiones sobre Semiología Musical*, de Susana Aktories González y Camacho Díaz Gonzalo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Nava, Enrique F. 1988. «La música indígena, el rito y la tradición a la que pertenece.» *América Indígena*, Año XLVIII (Núm. 1, enero-marzo): 165-206.

Navarrete, Carlos. 2006. *Las Rimas del Peregrino. Poesía Popular en Oraciones, Alabados y Novenas al Cristo de Esquipulas*. Centro de Estudios Folklóricos (CEFOL), Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC).

Navarrete, Sergio. 2001. «Las capillas de música de viento en Oaxaca durante el siglo XIX.» *Heterofonía. Revista de investigación musical* (Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical Carlos Chávez) (Núm. 124, enero-junio): 9-27.

—. **2013.** «Comunidad y ciudadanía: La transición de capillas de viento a cuerpos filarmónicos durante el siglo XIX en Oaxaca.» En *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, de Sergio Navarrete (Ed.), 301-333. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Navarrete, Sergio, Leopoldo Flores y Edgar Jesús Serralde. 2019. *Metodología de catalogación de archivos musicales, herramientas y catálogo I. Catálogo musical de Crispín*

López de Santiago Tilantongo, Oaxaca. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

—. **2019b.** *Metodología de catalogación de archivos musicales, herramientas y catálogo II. Catálogo musical del municipio de Santa Catarina Minas, Oaxaca*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Núñez y Domínguez, José de J. 1926. «El alabado y las alabanzas.» *Mexican Folkways II* (Núm. 10, diciembre-enero): 12-22.

Olivera, Mercedes y Ma. de Los Ángeles Romero. 1973. «La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI.» *Revista Mexicana de Sociología* (Universidad Nacional Autónoma de México) 35 (Núm. 2, abril-junio): 227-287.

Orneals, José L. 1982. «La migración en Santo Domingo del Valle, Tlacolula.» En *Sociedad y política en Oaxaca, 1980*, de Raúl Zenteno Benítez (Ed.), 143-166. Barcelona: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ICARIA.

Oudijk, Michel. 2000. *Historiography of the Bènzàa. The Postclassic and Early Colonial Periods (1000-1600 A.D.)*. Leiden: CNWS Publications.

—. **2002.** «The Zapotec City-State.» En *A Comparative Study of Six City-State Cultures*, de Mogens Herman Hansen (Ed.), 73-90. Copenhagen: Copenhagen Polis Centre.

Oudijk, Michel y María de los Ángeles Romero Frizzi. 2003. «Los títulos primordiales: un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI.» *Relaciones* (El Colegio de Michoacán) 24 (Núm. 95): 17-48.

Pacheco, René Carlos. 2015. «Las diferencias entre el alabado franciscano y el agustino.» En *Perspectivas históricas y filosóficas del discurso novohispano*, de María Isabel Terán, Alberto Ortiz, Víctor Manuel Chávez y María del Carmen Fernández Galán (Eds.), 29-52. Zacatecas: Texere Editores.

Pacheco, René Carlos y Raúl Eduardo González. 2006. «"Alabanzas" de Zicuirán, Michoacán.» *Revista de Literaturas Populares* (Universidad Nacional Autónoma de México) Año VI (Núm. 2, julio-diciembre): 260-277.

Palacios, Montserrat. 2007. *De lo dicho: el silencio o la certeza y el desliz. La canción cardenche de Sapioriz, Durango. Voz, espacio-tiempo y silencio.* Tesis de licenciatura en Etnomusicología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Música.

Parsons, Elsie Clews. 1936. *Mitla, town of the souls and other zapoteco-speaking pueblos of Oaxaca, Mexico.* Chicago: The University of Chicago Press.

Paso y Troncoso, Francisco Del. 1905. *Papeles de Nueva España.* Segunda Serie, Tomo IV, Relaciones geográficas de la Diócesis de Oaxaca. Madrid: Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra».

Pelinski, Ramón. 2000. *Invitación a la Etnomusicología. Quince fragmentos y un tango.* Madrid: Ediciones Akal.

Peñín, José. 1993. «Polifonía popular a tres voces, una supervivencia medieval-renacentista en los tonos de velorio de los llanos colombo-venezolanos.» *Revista de Musicología* (Sociedad Española de Musicología (SEDEM), Del XV Congreso de la Sociedad Internacional de Musicología: Culturas Musicales del Mediterráneo y sus Ramificaciones) Vol. 4: 2064-2079.

Pérez, Maximino. 2001. *Cantos Colectivos de la Devoción. Alabanzas y cantos de la religiosidad popular de Querétaro.* México: PACMYC, INI, INAH-QRO., Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, H. Ayuntamiento de Amealco.

Pezzat, Paulina. 2018. *Retratos de la ciudad de los muertos. Formas de representación fotográfica de Mitla, Oaxaca. 1930-1960.* Tesis de maestría en Historia. Mérida, Yucatán: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Piñón, Gonzalo. 1982. «San Bartolomé Quialana: ¿una comunidad campesina o localidad de jornaleros agrícolas?» En *Sociedad y política en Oaxaca, 1980*, de Raúl Benítez Zenteno (Ed.), 3-32. Barcelona: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ICARIA.

Ramírez, Neptalí. 2009. «Los roseros de Ocotlán de Morleos, Oaxaca, México. Anticipación y coexistencia.» *Gazeta de Antropología* 25, (Núm. 1): (s/p).

Recondo, David. 2007. *La política del gatopardo. Multiculturalismo y democracia en Oaxaca*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Reuter, Jas. 1983 [1980]. *La música popular de México. Origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano*. Tercera edición. México: Panorama Editorial.

Reyes, Lénica. 2011. *La Petenera en México: Hacia un Sistema de Transformaciones*. Tesis de maestría en Música (Etnomusicología). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Música.

—. **2015.** *Las malagueñas del siglo XIX en España y México: Historia y sistema musical*. Tesis de doctorado en Música (Etnomusicología). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Música.

Rivera, Ángel Iván. 2009. «Carro Iki Ya, una comunidad prehispánica del Clásico en Santa Ana del Valle, Tlacolula, Oaxaca.» *Octavo Simposio de Estudios Oaxaqueños* (Instituto Welte) (junio): 1-24.

Rodríguez, Ma. de los Ángeles. 2001. *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, El Colegio Mexiquense.

Rodys, Ryszard. 2016. «Enseñanza y educación en las parroquias indígenas de Oaxaca (siglos XVI-XIX).» En *Música y catedral: nuevos enfoques, viejas temáticas*, de Raúl Heliodoro (Ed.). México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Romero, María de los Ángeles. 1996. *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista.

Romero, María de los Ángeles y Michel Oudijk. 2013. *Los zapotecos*. En *Historia documental de México 1*, Vol. 1, de León-Portilla Miguel (Ed.), 185-237. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Romero, Nadia. 2009. *Cenzontles del Nazas. La canción cardenche en Sapioríz, Durango: un depósito de la memoria colectiva, 1940- 1960*. Tesis de maestría en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Rubeo, Vernarda. 2000. «Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca.» *Anales de Antropología* (Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas) 34: 161-200.

Ruiz, Víctor Hugo. 2010. *Espacio sagrado y geometría: herencia de México*. Tesis de doctorado. Leiden: Leiden University, Faculty of Archeology.

Rus, Jan. 1995. «La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968.» En *Chiapas. Los rumbos de otra historia*, de Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (Eds.), 251-277. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Universidad de Guadalajara.

Ruwet, Nicolas. 2011 [1966]. «Métodos de análisis en Musicología.» En *Reflexiones sobre Semiología Musical*, de Susana Aktories González y Gonzalo Díaz Camacho (Eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Saldívar, Gabriel. 1934. *Historia de la música en México (épocas precortesiana y colonial)*. México: Secretaría de Educación Pública, Publicaciones del Departamento de Bellas Artes.

Saussure, Ferdinand de. 1987. *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza Editorial.

Sellen, Adam T. 2007. *El cielo compartido: deidades y ancestros en las vasijas efigie zapotecas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales.

Serrano, Teresa Eleazar, y Ricardo Jarillo. 2017. *Las cofradías en México, pasado y presente: descripción bibliográfica*. México: Secretaría de Cultura: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Smith, Michael E. 2003. «Small Politics in Postclassic Mesoamerica.» En *The Postclassic Mesoamerican World*, de M. Smith y F. Berdan (Eds.), 35-39. Salt Lake City: University of Utah.

Smith, Thomas. 2002. «Dioses, sacerdotes y sacrificio: una mirada a la religión zapoteca a través del Vocabulario en lengua zapoteca (1578) de Juan de Córdova.» En *La religión de los Binnigula'sa'*, de Víctor de la Cruz y Marcus Winter (Eds.), 89-195. Oaxaca: Colección Voces del Fondo, Fondo Editorial IIEPO.

Smith, Waldemar. 1981. *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Spores, Ronald A. 1967. *The Mixtec Kings and Their People*. Norman: University of Oklahoma Press.

Starr, Jean Elizabeth. 1993. *Ideal models and the reality: from Cofradia to Mayordomia in the Valles Centrales of Oaxaca, Mexico*. Tesis de doctorado. Glasgow: The University of Glasgow, Latin American Institute.

Steele, Thomas J. 2005. *The Alabados of New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Talledos, Edgar. 2005. *La transformación del espacio rural de Matadamas, Soledad, Etla, Oaxaca. De 1900 al 2000*. Tesis de licenciatura en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Geografía.

Tanck, Dorothy. 2010 [1999]. *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750 - 1821*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Tavárez, David. 1997. *República de Indios*. Vol. I, en *Encyclopedia of Mexico: history, society and culture*, de Michael S. Werner (Ed.). Chicago, Illinois: Fitzroy Dearborn Publishers.

—. **1999.** «La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654.» *Historia Mexicana*, 49 (Núm. 2, octubre-diciembre): 197-252.

—. **2008.** «La cosmología colonial zapoteca a través de los cantares de Villa Alta.» En *Las lenguas otomangués y oaxaqueñas ante el siglo XXI*, de Sebastian Van Doesburg y Michael Swanton (Eds.), 35-57. Oaxaca: Fondo Editorial, IIEPO-INALI.

—. **2013.** «Cristo en la Sierra Norte: La reinterpretación del cristianismo en un género ritual y musical zapoteco.» En *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, de Sergio Navarrete (Ed.), 203-229. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

—. **2016.** *La cárcel perpetua de idólatras de la ciudad de Oaxaca*. Vol. 1, en *La ciudad de Oaxaca: Pasado, presente, y futuro*, de Carlos Sánchez Silva (Ed.), 65-83. Monterrey: Agencia Promotora de Publicaciones y Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.

Tax, Sol. 1937. «The Municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala.» *American Anthropologist*, New Series, Vol. 39 (Núm. 3, julio-septiembre): 423-444.

Taylor, William B. 1998 [1972]. *Terratenientes y campesinos en la Oaxaca colonial*. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.

Tobón, Alejandro. 2010. «Romances religiosos: de la España medieval a los rituales negros en el Atrato.» En *Músicas y prácticas sonoras en el Pacífico afrocolombiano*, de Juan Sebastián Ochoa Escobar, Carolina Santamaría Delgado y Manuel Sevilla Peñuela (Eds.). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Colección culturas musicales en Colombia.

Topete, Hilario. 2010. «Los lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos.» *Argumentos*, Vol. 23 (Núm. 62): 281-303.

—. **2014.** «Los gobiernos locales, los cargos civiles y los cargos religiosos en las recientes etnografías en el estado de Oaxaca, México.» *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina* (Universidad de Tarapacá) (Núm. 43, junio): 9-16.

Topete, Olivia. 2017. «El proceso de adjudicación y los usos del agua en el Valle de Etla-Oaxaca a finales del siglo XIX.» En *La desamortización civil desde perspectivas plurales*, de Antonio Escobar Ohmstede, Romana Falcón y Martín Sánchez (Eds.), 391-423. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, El Colegio de Michoacán.

Torres, Gustavo. 2003. *Měj xěw: la gran fiesta del Señor de Alotepec*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Torres, Raúl Heliodoro. 2003. *Comer del aire músicos indígenas en el México colonial (s. XVII-XVIII)*. Tesis de maestría en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

—. **2017.** «Los privilegios de los músicos indígenas en las instituciones religiosas de la Ciudad de México: El colegio de San Gregorio.» En *Celebración y sonoridad en las catedrales novohispanas*, de Anastasia Krutitskaya y Édgar Alejandro Calderón (Eds.), 127-139. Ciudad

de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, unidad Morelia.

Turrent, Lourdes. 1996 [1993]. *La conquista musical de México*. Primera reimpresión. México: Fondo de Cultura Económica.

Vásquez, Hector A. 1982. «Migración zapoteca. Algunos aspectos económicos, demográficos y culturales.» En *Sociedad y política en Oaxaca, 1980*, de Raúl Zenteno Benítez (Ed.), 167-184. Barcelona: Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, ICARIA.

Vargas, Fernando. 2019. «La fiesta de las "muerteadas". Economía, política y reproducción sociocultural en San Agustín Etla, Oaxaca.» *Urbanía. Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades* (Arqueocoop Ltda) 8: 157-164.

Vázquez, Ana Laura. 2014. *Caminar, ofrendar y pedir. Espacio sagrado y la festividad del piecito del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca*. Tesis de maestría en Historia Internacional. México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, A.C.

—. **2015.** «El Cristo del Señor de las Peñas en Reyes Etla, Oaxaca: su aparición en una peña y su devoción festiva.» En *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, de Alicia María Becerril Juárez y Ramiro Alfonso Arzapalo Dorantes Gómez (Eds.), 309-330. México: Artificio Editores.

—. **2017.** «Aproximaciones históricas y etnográficas: la devoción popular del Señor del Rayo en la ciudad de Oaxaca.» *Intersticios* (Universidad Intercontinental AC) Año 22 (Núm. 47): 65-84.

Velasco, Indira. 2020. *La pluralidad singularizada. Procesos de municipalización y autonomía en comunidades indígenas. El caso de Tlacoahuaya y Macuilxóchitl*. Tesis de maestría en Antropología Social. Oaxaca de Juárez, Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur.

Velázquez, Cruz Alfredo. 2017. «Alabados y otros cantos religiosos de Rancho Nuevo, Zacatecas.» *Revista de Literaturas Populares* (Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras) Año XVII (Núm. 2 julio-diciembre): 334-352.

Villa Rojas, Alfonso. 1947. «Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern Mexico.» *American Anthropologist* (Wiley) New Series, Vol. 49, Parti 1 (Núm. 4): 578-587.

Vogt, Evon. 1988. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de los rituales zinacantecos*. Segunda reimpresión. México: Sección de obras de Antropología, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. 2002 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Segunda reimpresión. España: Fondo de Cultura Económica.

Weitlaner, Roberto y Gabriel de Cicco. 1998. «La jerarquía de los dioses zapotecos del sur.» En *Los zapotecos de la Sierra Norte de Oaxaca. Antología etnográfica*, de Manuel Ríos Morales (Ed.), 231-251. Oaxaca: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Wobeser, Gisela von. 2002 [1985]. «El gobierno en el marquesado del Valle de Oaxaca.» En *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, de Woodrow Borah (Ed.), 183-206. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Wolf, Eric R. 1981 [1957]. «Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central.» En *Antropología económica. Estudios etnográficos*, de Joseph R. Llobera (Ed.), 81-98. Barcelona: Anagrama.

FONOGRAMAS

Ayala, Oscar Santiago. s.f. *Música rezos y alabanzas funerarias. Mayos de Sonora*. México: Comisión Nacional para la Cultura y las Artes, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Instituto Sonorense de Cultura, PACMYC, CD.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). 2008. *La música de la Costa Nahua de Michoacán, Vol. 1*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Piezas: 19, 20 y 21, CD.

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA). 2010. *Música Tradicional de Totolapan, Morelos*. México: CONACULTA, UAM-I, Piezas: 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 19, CD.

—. **2012.** «Alabanza al Cristo milagroso.» En *Música de la conciliación de la Semana Santa. Grupo de Músicos de Tetela del Volcán*. México: CONACULTA, PACMYC, Secretaría de Cultura de Morelos, Pieza 8, CD.

Dirección General de Culturas Populares (DGCP). s/f. *El cantar de los rituales: Música Ceremonial de Tlayacapan y Tepoztlán. Pilares de la Tradición Morelense I*. Morelos: Dirección General de Culturas Populares, Unidad Regional de Morelos, Secretaría de Cultura, Dirección de Desarrollo Intercultural, Bulbo Digital, Piezas: 2, 5, 7, 8, y 11, CD.

Hellmer, Raúl. **1952.** «Alabado para los entierros.» En *Malagueña Michoacana. Son las estrellas, Serie: Memoria del mundo*. México: Fonoteca Nacional, CENIDIM, ID: FNM0043126, Track: FN10030149040_06, [No editado].

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). **2002 [1993].** «Alabadas sean las horas (Alabado tradicional).» En *Testimonio Musical de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Vol. 30, Disco 2, Pieza 7, CD.

Instituto Nacional Indigenista (INI). **1978.** *Altos de Chiapas. San Pablo Chalchihuitán, Chiapas fonograma Instituto Nacional Indigenista; Tzotziles*. México: Instituto Nacional Indigenista, Fonoteca Henrietta Yurchenco, F02971 Ej.1 y FN02976 Ej. 1, Cinta de carrete [No editado].

—. **1979.** *Zoque fonograma Instituto Nacional Indigenista; Popolucas de Veracruz, Zoques de Veracruz*. Veracruz: Instituto Nacional Indigenista, Fonoteca Henrietta Yurchenco, Serie Una Mayordomía, 15-8, F04693 Ej. 1, Cinta de carrete [No editado].

—. **1980.** *Mazatecos II fonograma Instituto Nacional Indigenista; Mazatecos de Oaxaca*. Oaxaca: Instituto Nacional Indigenista, Fonoteca Henrietta Yurchenco, serie Papaloapan 20-12 Mazatecos II, F04738 Ej.1, Cinta de carrete [No editado].

—. **1997.** *Música Mazahua del Estado de México*. México: Instituto Nacional Indigenista, Serie IV 6, La Música en las Comunidades Indígenas, Piezas: 10 y 12, CD.

Llerenas, Eduardo. **1988.** *Alabanzas*. México: Fonoteca Nacional, ID: FNM0045607, Tracks: FN10010 197889_01 al _09, [No editado].

Rodríguez, Félix. 2008. *Cuando el río suena. Música de la región del Usumacinta.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, El angelito editor, CD.

Stanford, Thomas. 1956. «Alabado y ensalzado sea el divino sacramento.» En *Mexican music 14. Michoacán 4, Oaxaca 8. Serie: Mexican music - Memoria del mundo.* México: Fonoteca Nacional, ID: FNM00006776, Track: FN08010000161_29, [No editado]

—. **1995.** «Alabado.» En *Guanajuato 2. Rancho los Mangos.* México: Fonoteca Nacional, ID: FNM0000227, Track FN08040000116_0, [No editado].

—. **s/f.** «Cantos de la iglesia local.» En *Oaxaca. Coicoyán de las flores 7, San Miguel el Grande 8, Guerrero.* México: Fonoteca Nacional, ID: FNM0000595, Track: FN08010000112_08, [No editado].

DOCUMENTOS HISTÓRICOS

Maugeri, Jose María. 1743. *PRACTICA DE LA DEVOCION A LOS SANTISSIMOS DVULCISSIMOS, Y AMABILISSIMOS CORAZONES DE JESUS Y MARIA.* Madrid: Imprenta de Mauro Martí.

—. **1826 [1743].** *Novena a los santisimos corazones de Jesús y María. Compuesta por el M.R.P Jose María Maugeri de la Compañía de Jesús.* Puebla: Oficina del Ciudadano Pedro de la Rosa.

Paredes, Antonio J. s/f. *Novísimo Lavalle mexicano, o, El alma santificada por la piedad, el más nuevo y completo de los devocionarios mexicanos. Colección de oraciones y prácticas de piedad compuestas o coleccionadas / por el Pbro. Dr. Antonio J. Paredes, cura interino de la parroquia de Santa Cruz y Soledad de México.* México: Juan de la Fuente Parres, editor.

Vega, Felix Lope de y Miguel de San Clemente. 1794. *Villancicos a los quince misterios del Rosario, compuestos: El primer Villancico de cada Mystery, por Lope de Vega Carpio. El segund, por un Religioso Dominico. Y los terceros, por el P. Fr. Miguel de S. Clemente, del mismo Orde de Predicadores.* Salamanca: Imprenta de la calle Prior.

S/A. [siglo XX]. *Alabanzas a Maria Sma. de la Soledad acompañadas al Sr. del Sacro Monte.* México: Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo.

S/A, s/f. *Devoto ejercicio para levantar la Santa Cruz de los difuntos. Con aprobación eclesiástica.*

S/A, 1727. *Diario de indulgencias concedidas a los cofrades del SS. Rosario y dulce Nombre de Jesus. Nuevamente confirmadas por N.M.S.P. Inocencio XI. año de 1679.* Valladolid: En la Imprenta de la Real Chancillería, que es de la Viuda de Joseph de Rueda, con las licencias necesarias.

S/A, s/f. *Ofrecimiento del Rosario de la Santísima Virgen. Por los Difuntos que se aplicará en sufragio de las Almas del Santo Purgatorio.* Oaxaca.

S/A. 1839. *Sagrada novena a María Santissima del Roser y modo de resar los santissim Rosari: ab los cerset que acostuman a cantar los despertadors del matinal ó del aurora.* Tarragona: Imprenta de Andreu Granell.

TRANSCRIPCIONES

ÍNDICE DE TRANSCRIPCIONES

1. Apostolado (Xoxocotlán) - Alabado
2. Hermandad (Huayápam) - Alabado y Ensalzado a Jesús Sacramentado [Alabado]
3. Apostolado (Xoxocotlán) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos]
4. Cuadro de Rezadores (Cuilapam) - Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos]
5. Hermandad (Huayápam) - Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos]
6. Cuadro de Cantores y Apóstoles (Nazareno) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos]
7. Rezador Luciano de Jesús Martínez (Sta. Cruz Amilpas) - Ayudemos, Almas [Ayudemos]
8. Labanceros (Teotitlán del Valle) - Ayudemos, Almas [Ayudemos]
9. Hermandad (Tlalixtac) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos]
10. Luis Amaya y Pablo Gabriel Cruz (Tlapacoyan) - Ayudemos, Almas [Ayudemos]
11. Rezadores (Tomaltepec) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos]
12. Apostolado (Xoxocotlán) - Alabanza a los Corazones Sacratísimos de Jesús y María [Cantemos]
13. Rezadores (San Lucas Quiavini) - Cantemos
14. Apostolado (Xoxocotlán) - Salve
15. Hermandad (Huayápam) - María Santísima [Salve]
16. Apostolado (Xoxocotlán) - Santo Dios hasta la muerte (Santo fuerte) [Santo extendido]
17. Hermandad (Huayápam) - Santo Dios [Santo extendido]
18. Labanceros (Teotitlán del Valle) - Santo Dios [Santo extendido]
19. Rezadores (Tlapacoyan) - Santo Dios [Santo extendido]
20. Alabanceros (Macuilxóchitl) - Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal [Santo extendido]
21. Rezadores (San Lucas Quiavini) - Santo [Santo extendido]
22. Rezadores (Ayoquezco) - Santo Dios [Santo]
23. Cuadro de Rezadores (Cuilapam) - Santo Dios [Santo]
24. Alabanceros (Macuilxóchitl) - Santo Dios [Santo]
25. Rezadoras (Santa Catarina Minas) - Santo Dios [Santo]
26. Cuadro de Cantores (Nazareno) - Santo Dios [Santo]
27. Rezadoras (Santa Catarina Quiané) - Santo Dios [Santo]
28. Rezador Cayetano (Santiago Apóstol) - Santo
29. Rezador Horacio Perzábal (Zimatlán) - Alabanzas al Santo Nombre de Dios o Santo Dios [Santo]
30. Hermandad (Huayápam) - Alabanza [Santo muerte]
31. Alabanceros (Macuilxóchitl) - Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
32. Rezadores (Santa Catarina Minas) - Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
33. Labanceros (Teotitlán del Valle) - Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
34. Hermandad (Tlalixtac) - Santo Dios [Santo muerte]

35. *Rezadores (Tlapacoyan) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]*
36. *Rezadoras (Santa Catarina Minas) – Santo, santo*
37. *Rezador Benito Juan Torres (San José del Progreso) – Santo [Santo, santo]*

1. Alabado

Apostolado
Santa Cruz Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial E $\flat$ (F)
Transpuesto: 2m $\uparrow$ o 2m $\downarrow$

(Difunto)

A

A se - a el la ba do y en sal za do
Di vi no Sa cra men to

(Iglesia)

A se a el la ba
di vi

B

Oh, dul - cí - si - mo, Je - sús
pa - ra que es - tam - pes en él

C

yo te doy mi co - ra - zón
tu san - tí - si - ma Pa - sión

A

1. Alabado y ensalzado
sea el Divino Sacramento
En quien, Dios oculto, asiste
de las almas el sustento.

2. Y la limpia concepción
de la Reina de los cielos
Que quedando Virgen pura
es madre del Verbo Eterno.

3. Y el bendito San José
electo por Dios inmenso
Para Padre estimativo
de su Hijo, el Divino Verbo.

4. Adórote, Santa Cruz
puesta en el Monte Calvario
En ti, murió mi Jesús
ara darnos eterna luz
y librarnos del contrario.

B C *f*

5. Oh, dulcísimo, Jesús
yo te doy mi corazón
Para que estampes en él
tu Santísima Pasión.

6. Madre llena de dolores
haced, que cuando expiremos
Nuestras manos entreguemos
en las manos del señor.

7. Quien a Dios quiera seguir
y en su gloria quiera entrar
Una cosa de aceptar
y de corazón decir.

8. Morir, antes que pecar
antes que pecar, morir.

9. En Dios por todos los siglos
y de los siglos, amén.

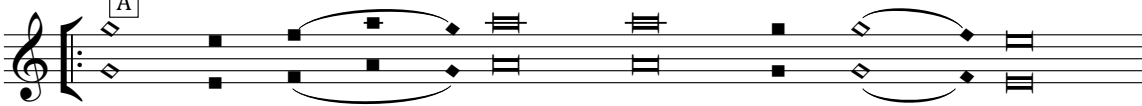
10. Amén, Jesús y María
que Jesús, María y José.

2. Alabado y ensalzado a Jesús Sacramentado

[Alabado]

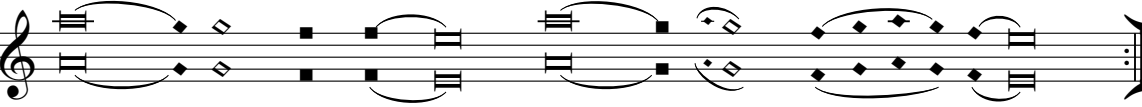
Hermanidad
San Andrés Huayápam
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial Bb
Transpuesto: 3m ↓

A



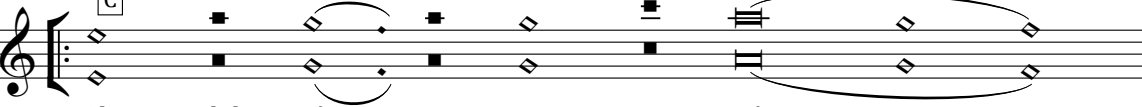
A - la - ba do y en - sal - za do
en que, Dios o - cul - to a - sis - te

B



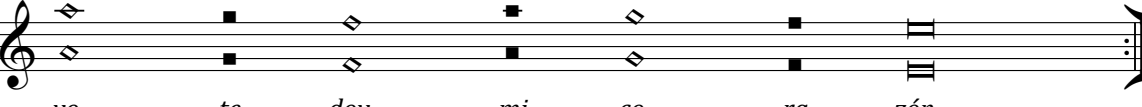
sea el Di - vi - no Sa cra - men to
de las al - mas, el sus - ten to

C



Oh, - dul - cí - si - mo, - Je - sús
pa - ra que es - tam - pes en él

D



yo te doy mi co - ra - zón
tu San - tí - si - ma Pa - sión

3. Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Apostolado
Santa Cruz Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial B (C)
Transpuesto: 2M↓ o 3m↓

A - yu de mos, al mas

de tan - to pe - nar

A la Vir gen - pu ra

de la So le - dad

A B C B

1. Ayudemos, almas
en tanto penar
A la Virgen pura
de la Soledad.

2. Al pie de la Cruz
la vemos que está
La Madre sin Hijo
por que ha muerto ya.

3. Se aumenta su pena
de ver a Jesús
Que no hay quien lo baje
de la Santa Cruz.

4. Tanta es su pena
que no hay un Sepulcro
Para sepultar
a su hijo difunto.

5. Crece su dolor
pues no hay un Sudario
Para recibir
su cuerpo Sagrado.

6. Tres necesidades
tiene esta Señora
Pero Dios envía
quién se las socorra.

7. José y Nicudemos
de Arimatea
Bajan a Jesús
y a María lo entregan.

8. En sus dulces brazos
tierna lo estrechaba
Con amargo llanto
sus llagas besaba.

9. Ay, hijo de mi alma
prenda de mi vida
Cómo está tu cuerpo
hecho una herida.

10. Por culpas ajenas
estás de esta suerte
Por librar al hombre
de la eterna muerte.

11. Sepulcro a Jesús
dieron a la Madre
De pena y dolor
el pecho se le abre.

12. Con San Juan se va
por ser el amado
A quien Jesucristo
le había encomendado

13. Triste y afligida
entra en la ciudad
Llena de dolor
llena de pesar.

14. Allí vio la calle
donde lo aprehendieron
Y donde de muerte
sentencia le dieron.

15. Entra en la ciudad
se desata en llanto
No hay quién la consuele
en tanto quebranto.

16. ¿Dónde está mi amado?
decía, adolorida
¿Dónde está mi bien?
¿dónde está mi vida?

17. Hombre, fuiste causa
de esta soledad
Llora tu pecado
llora tu maldad.

18. Herido tu pecho
con siete puñales
Tus ojos Señora
en llantos deshaces.

19. Salve dolorosa
y afligida Madre
Salve, y tus dolores
a todos nos salve.

20. Mas antes de partir
échanos tu bendición
Para poder vivir
con un solo corazón.

21. Adiós, Madre mía
adiós, mi consuelo
Adiós, mi esperanza
adiós, mi remedio.

4. Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam
Cuilapam de Guerrero
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial G
Transpuesto: 3M↑

A yu - de mos, al mas

B en tan - to pe - nar

C A la Vir - gen pu ra

B de la Sol - e - dad

5. Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Hermanidad
San Andrés Huayápam
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A $\flat$
Transpuesto: 3M↑

A A - yu - de mos, al mas

B en tan to pe nar

C A la Vir gen pu ra

B de la So le dad

6. Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Cuadro de Cantores
Nazareno, Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A $\flat$
Transpuesto: 3M $\uparrow$

A - yu - de mos, al mas

en tan - to pe - nar

A la Vír - gen pu - ra

de la So - le dad

7. Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Rezandero Luciano de Jesús Martínez
Santa Cruz Amilpas
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A $\flat$
Transpuesto: 3M $\uparrow$

A - yu - de mos, al mas

en tan - to pe - nar

A la Vír - gen pu - ra

de la So - le dad

8. Ayudemos, Almas

Labanceros
Teotitlán del Valle
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial D y F
Transpuesto: 5J↑

A

A - yu - de mos, al mas

B

en tan to pe - nar

C

A la Vir - gen pu ra

B

de la So le - da

9. Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Hermanidad
Tlalixtac de Cabrera
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial D
Transpuesto: 2M↓

A

A - yu de mos, al mas

B

de tan to pe nar

C

A la Vir - gen pu ra

B

de la , de la So le - dad

10. Ayudemos, Almas

Rezadores
Santa Ana Tlapacoyan
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial C# y E
Transpuesto: 3M↓

A

A - yu - de mos, al _____ mas

B

en tan - to pe - nar _____

C

A la Vír - gen pu _____ ra

B

de la So - le - dad _____

11. Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]

Rezadores
Santo Domingo Tomaltepec
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial E
Transpuesto: 3M↓

A

A - yu - de mos, al _____ mas

B

en tan _____ to pe _____ nar _____

C

A _____ la _____ Vir _____ gen pu _____ ra

D

de la _____ So - le _____ dad _____

12. Alabanza a los Corazones Sacratísimos de Jesús y María [Cantemos]

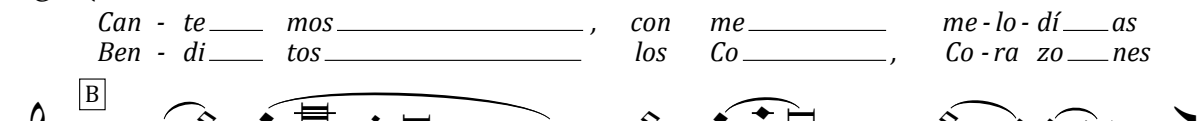
Apostolado
Santa Cruz Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A (B)
Transpuesto: 5J↑ o 4J↑

A



Can - te mos , con me me - lo - dí as
Ben - di tos los Co , Co - ra zo nes

B



san - tas a cor - des , can - cio nes
de Je sús y de Ma - rí a

C



Re - ci - bid los sua sua ves can tos

D



que vues tro a - fec - to en - ví a

A B

1. Cantemos, con melodías
santas acordes, canciones
Benditos los Corazones
de Jesús y de María.

A B x2 **C D** *f*

2. Corazones Sacrosantos
de Jesús y de su Madre
Que sois delicias del Padre
y alegría de los Santos
Recibid los suaves cantos
que vuestro afecto envía.

3. Desde el instante señor
en que fuiste concebido
Desde entonces has tenido
muy presente al pecador
No el interés, sino el amor
en tu corazón ardía.

4. Siempre fue tu corazón
oh, buen Jesús, fatigado
En tormentos angustiados
en la sagrada pasión
En tan tierna compasión
bien presente nos tenías.

5. Diste tu vida inocente
por guardar la nuestra ingrata
Pero tu amor te arrebató
al grado más eminente
Ese corazón ardiente
cuando no padecería.

6. Puede haber mayor consuelo
que Jesús con aflicción
Que nos tenga en su Corazón
estampados en el cielo
Y que el nuestro con anhelo
no le damos a porfía.

7. Es tu Corazón Sagrado
María, por excelencia
La fuente de la clemencia
y de Dios todo sagrado
Sea eternamente alabado
por la angelical alegría.

8. Padeció tu Corazón
el más cruel sacrificio
Por el común beneficio
de la humana redención
Con cuya demostración
vino nuestra mejoría.

9. Quien nos ama estrechamente
con el más tierno desvelo
Desde la cumbre del cielo
es tu corazón ardiente
Desde ese trono eminente
tu bendición nos envías.

10. Ese corazón de amor
es la paz y la concordia
Centro de misericordia
y amparo del pecador
Ruega por nos al señor
que nos dé Santa alegría.

11. Para aliviar nuestros males
tu corazón alabemos
Y humildemente cantemos
tus virtudes celestiales
Y pues con Dios tanto vale
y ampara al que en ti confía.

12. Francisco, lleno de unción
y de caridad ardiente
Te presenta humildemente
nuestro tierno corazón
Madre de consolación
a tu Hijo se le envía.

13. Prodigiosos Corazones
centro del Divino Amor
Donde el soberano autor
gravó tantas perfecciones
Os damos adoraciones
por tan alta jerarquía.

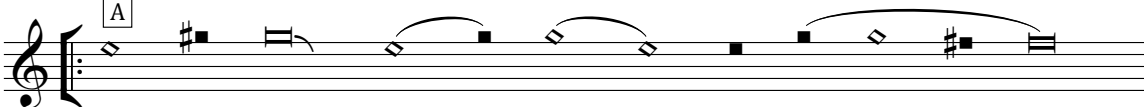
14. Corazones peregrinos
donde Dios quiso poner
Con su infinito poder
los afectos más divinos
Con dulces y suaves trinos
cantemos con armonía.

15. Es vuestra benignidad
el puerto del navegante
Y del pecador errante
antídoto a su maldad
Tened, del vuestro, piedad
y alumbradme en este día.

13. Cantemos

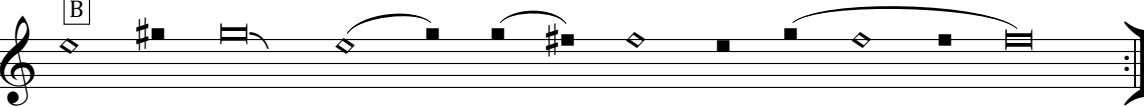
Rezanderos
San Lucas Quiavini
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial E
Transpuesto: No

A



Can - te - mos, con me lo - días
Ben - di - tos los Co ra - zo nes

B



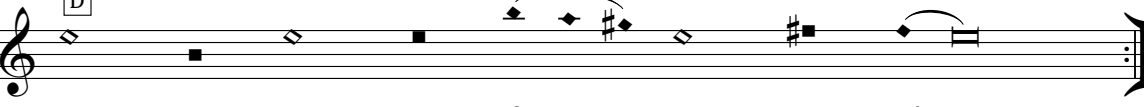
san - tas y a - cor des can - cio nes
de Je - sús sús y de Ma - ría

C



Re - ci - bid los sua ves can tos

D



que vues - tro a - fec to en - vía

14. Salve

Apostolado
Santa Cruz Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial C
Transpuesto: 4J ↓

A

Sal - ve, Vir - gen pu - ra, sal - ve, Vir - gen ma - dre

B

Sal - ve, Vir - gen be - lla, Rei - na Vir - gen, sal - ve
Dul - zu - ra en quien vi - ve, nues - tro am - pa - ro, sal - ve

C

Sal - ve, Vir - gen be - lla, Rei - na Vir - gen, sal - ve

D

De mi - se - ri - cor - dia - fuen - te in a - go - ta ble

A B C

1. Salve, Virgen pura
salve, Virgen madre
Salve, Virgen bella
Reina Virgen, salve.

D B C

2. De misericordia
fuente inagotable
Dulzura, en quien vive,
nuestro amparo, salve.

3. Vuestro amparo buscan
benigno y suave
Hoy, los desterrados,
en a que este valle.

4. Pecadores somos
de quien eres Madre
Ea, pues, Señora
no nos desampares.

5. Si por nuestras culpas
penas a millares
Merecemos todos
tu favor nos salve.

6. Tus hermosos ojos
llenos de piedades
A nosotros vuelve
soberana madre.

7. Tu dulce Jesús
que es fruto admirable
De tu puro vientre
muéstranos afable.

8. ¡Oh, clemente! ¡oh, pía!
tu favor alcance
Al pecador triste
que a tus puertas llame.

9. Haz que tu Rosario
al que lo rezare
Ahora y en la hora
de la muerte ampare.

10. Tus quince misterios
son quince rosales
Que sirven de alivio
para los mortales.

11. Todos te ofrecemos
aunque el dragón rabie
Con afecto pío
Virgen al rezarte.

12. Ahora suplicamos
soberana madre
Que en las aflicciones
siempre nos ampare.

13. ¡Oh! Clavel florido
¡oh! Rosa fragante
¡Oh! Perla preciosa
del Cielo admirable.

14. ¡Oh! clemente, ¡oh! Reina
¡oh! piadosa Madre
¡Oh! dulce María
salve, salve, salve

15. Todos tus devotos
Virgen al rezarte
Que viva, que viva
tu santo Rosario.

16. Que viva Jesús
que viva María
Que viva José
por la eternidad.

17. Adiós, madre mía
adiós, mi consuelo
adiós, mi esperanza
adiós, mi remedio.

15. Salve a María Santísima

[Salve]

Hermanidad
San Andrés Huayápam
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A
Transpuesto: No

A

Sal - ve, Vir - gen pu ra, sal - ve, Vir - gen ma dre

B

Sal - ve, Vir - gen be lla, Rei - na Vir - gen, sal ve

C

De mi - se - ri cor dia fuen - te in - a - go - ta ble

D

dul - zu - ra en quien vi ve vues - tro am - pa - ro, sal ve

16. Santo Dios, hasta la Muerte (Santo Fuerte)

[Santo extendido]

Apostolado
Santa Cruz Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial G (G#)
Transpuesto: 2M ↑

San - to Dios Dios
San - to fuer te

San to in - mor - tal

San - to in - mor tal

Lí bra - nos, lí bra - nos

Se - nor, Dios, de to - do mal

Sa to Dios, has - ta la Muer te

siem pre vi - va pa - ra a - mar te

A C B

1. Santo Dios
Santo fuerte
Santo inmortal.

D E

2. Líbranos, líbranos
Señor, Dios, de todo mal.

F G

3. Santo Dios, hasta la Muerte
siempre viva para amarte

4. Sin dejar de alabarte
siempre cante Santo fuerte.

5. Esperando aquella suerte
de tu patria celestial.

6. Cantemos Santo inmortal
mi Jesús, Padre y consuelo.

7. Para alabarte en el cielo
líbranos de todo mal.

8. Para alabarte en tu reino
líbranos de todo mal.

9. Para alabarte en tu gloria
líbranos de todo mal.

10. Para alabarte en tu trono
líbranos de todo mal.

11. Para alabarte en tu templo
líbranos de todo mal.

12. Madre llena de dolores
haced que cuando expiremos.

13. Nuestras almas entreguemos
en las manos del señor.

14. Ave María, la purísima,
sin pecado concebido.

15. Viva, Jesús y María
y el patriarca San José.

16. Que es Dios, por todos los siglos
y de los siglos, amén.

17. Amén, Jesús y María
que Jesús, María y José.

17. Santo Dios

[Santo extendido]

Hermandad
San Andrés Huayápam
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial B $\flat$
Transpuesto: 2M $\uparrow$

A

San - to, San to Dios a Dios
San - to, San to fuer te

B

San - to, San to in - mor - tal

C

Lí bra nos

D

Se - ñor, Se - ñor, de to do mal

E

Sin pe - ca - do con - ce - bi da

F

A ve Ma - ría, pu - rí - si - ma

G

gra - cias, a Dios

H

con de - cir a - mén, Je - sús

18. Santo Dios

[Santo extendido]

Labanceros
Teotitlán del Valle
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial D y F (F#)
Transpuesto: 5J ↑

A

San to Dios
San to fuer te

B

San to in - mor - tal les

C

Lí, lí bra nos, nos, nos

D

Se ñor, de to do mal

F

A - ves Ma rí a, pu - rí - si - ma

G

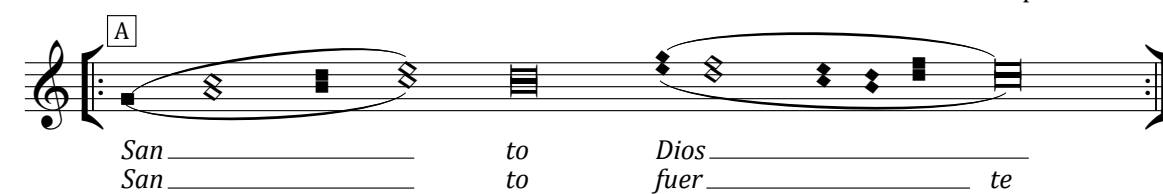
sin pe ca do con - ce - bi da

19. Santo Dios

[Santo extendido]

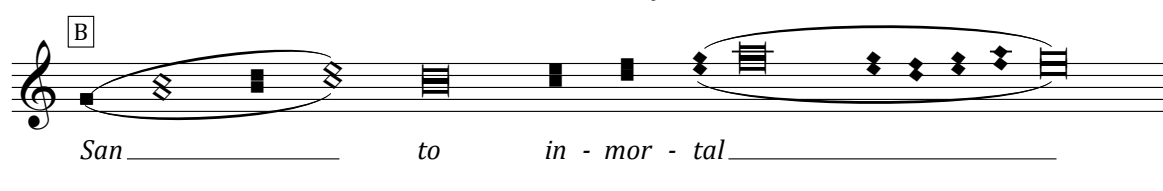
Rezadores
Santa Ana Tlapacoyan
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial B $\flat$
Transpuesto: 3m $\downarrow$

A



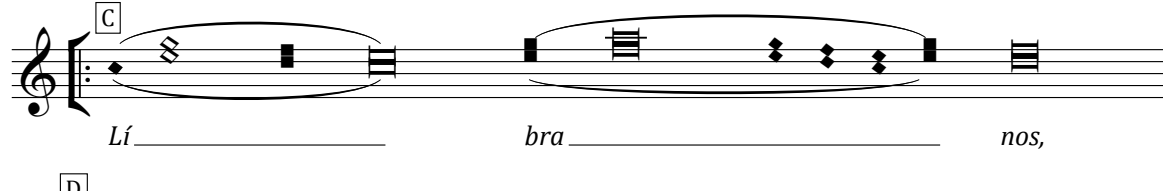
San _____ to _____ Dios _____ te _____
San _____ to _____ fuer _____

B



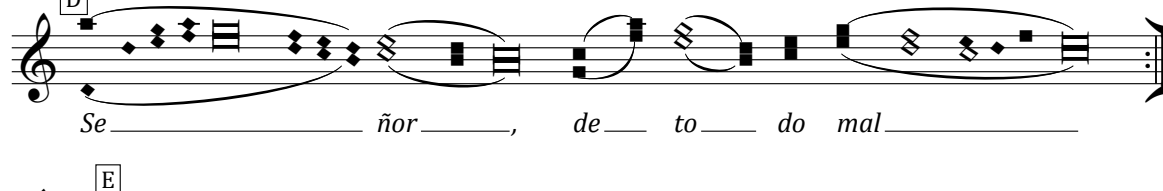
San _____ to _____ in - mor - tal _____
to _____

C



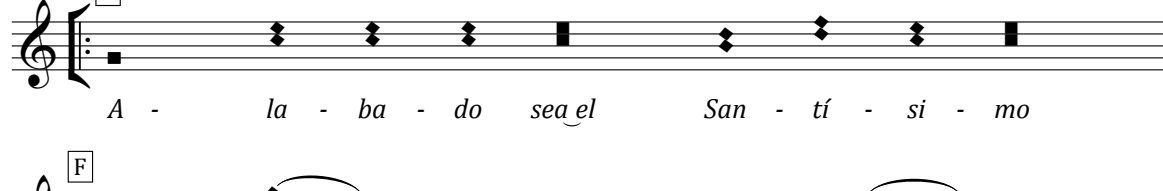
Lí _____ bra _____ nos, _____

D



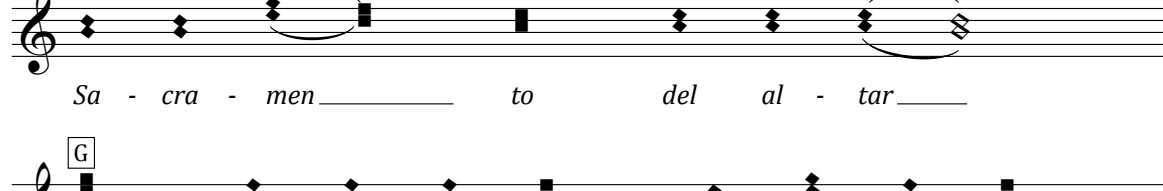
Se _____ ñor _____, de _____ to _____ do mal _____

E



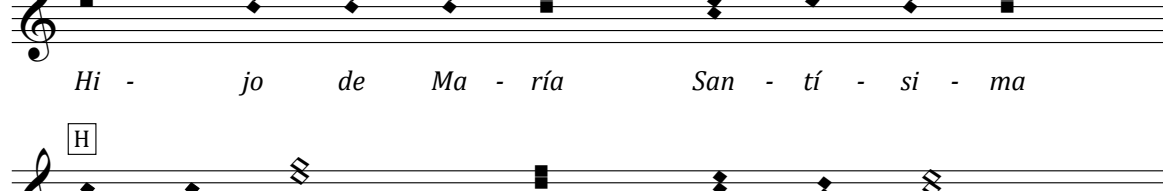
A - la - ba - do sea el San - tí - si - mo
A - la - ba - do sea el San - tí - si - mo

F



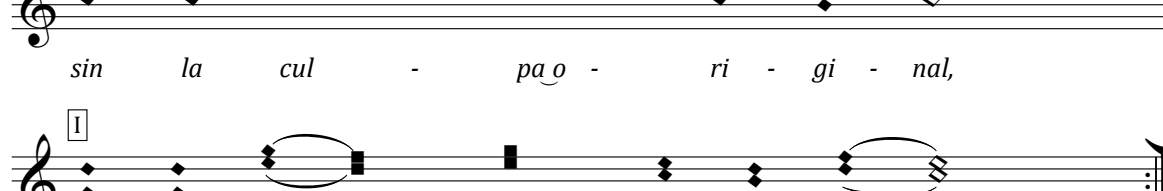
Sa - cra - men _____ to _____ del al - tar _____

G



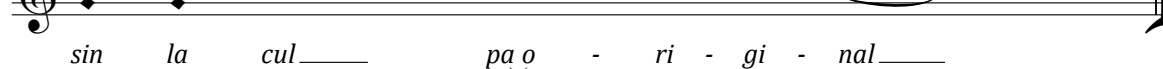
Hi - jo de Ma - ría San - tí - si - ma
Hi - jo de Ma - ría San - tí - si - ma

H



sin la cul - pa o - ri - gi - nal,
sin la cul - pa o - ri - gi - nal,

I



sin la cul _____ pa o - ri - gi - nal _____
sin la cul _____ pa o - ri - gi - nal _____

20. Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal

[Santo extendido]

Alabanceros
San Mateo Macuilxóchitl
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial G
Transpuesto: 4J ↑

A

San _____ to _____ Dios _____
San _____ to _____ fuer _____ te _____

B

San _____ to _____ in - mor tal _____

C

Lí _____ bra _____ nos _____ ,

D

Se _____ ñor _____ , de _____ to _____ do mal _____

21. Santo Dios

[Santo extendido]

Rezadores
San Lucas Quiaviní
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial E y G#
Transpuesto: 3m ↑

A

San _____ to _____ Dios _____ a _____ Dios _____
San _____ to _____ fuer _____ te _____

B

San _____ to _____ in - mor - tal _____ es _____

C

Lí _____ bra _____ nos, con _____ ver _____ a _____ Dios, _____

D

Se _____ ñor _____ , de _____ to _____ do de mal _____

22. Santo Dios

Rezadores
Ayoquezco de Aldama
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F# (F)
Transpuesto: 5dim ↑

A E

San - to Dios
Vir - gen pu - ra

B F

San - to fuer - te
Vir - gen San - ta

C

San - tos in - mor - tal
Virgen y ma - dre de Dios

D

Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal

G

no - so - tros ve - ni - mos pa - ra a-do-rar a Dios

H

A - la - be - mos a Ma - rí - a, ma - dre de Dios

I

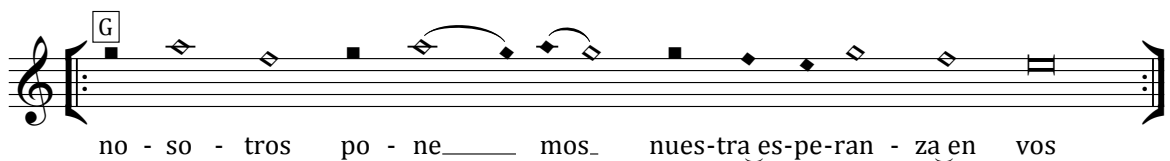
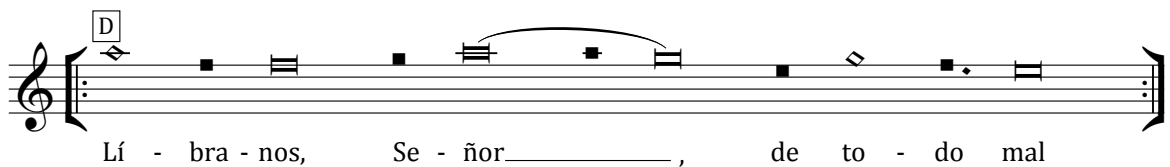
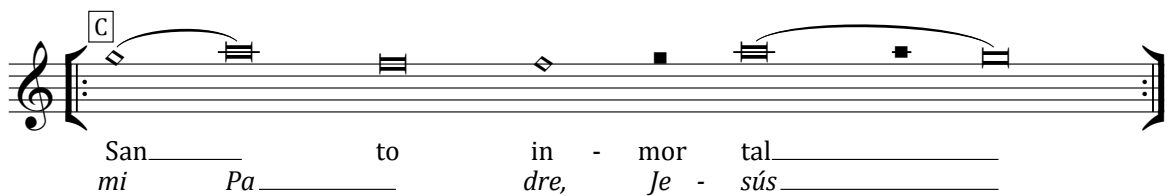
a - la - bé - mos - la, en - sal - cé - mos - la

J

glo - ri - fi - qué - mos - la, sea e - ter - na - men - te a - men

23. Santo Dios

Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam
Cuilapam de Guerrero
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F (E)
Transpuesto: 3M ↑



24. Santo Dios

Alabanceros

San Mateo Macuixóchitl

Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela

Real: Nota inicial C

Transpuesto: No

A E

San - to Dios
Vir - gen pu - ra

B F

San - to fuer te
Vir - gen San - ta

C

San - to in mor - tal
Vir - gen y ma - dre de Dios

D

Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal

G

hu - mil - des po - ne - mos nues-tra es pe-ran - za en Dios

H

de su - bir a los cie - los, pa - ra a-la-bar a Dios

25. Santo Dios

Rezadoras
Santa Catarina Minas
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial C
Transpuesto: 3M ↑

A E

San - to Dios
Vir - gen pu - ra

B F

San - to fuer - te
Vir - gen san - ta

C

San - to in - mor - tal
Virgen y ma - dre de Dios

D

Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal
no - so - tros po - ne - mos la es - pe - ran - za en vos

G

de su - bir a la glo - ria, pa - ra ir a - la - bar a Dios

H

A - la - be - mos a Ma - rí - a, ma - dre de Dios

I

a - la - bé - mos - la, en - sal - cé - mos - la

I

glo - ri - fi - qué - mos - la, e - ter - na - men - te a - men

26. Santo Dios

Cuadro de Cantores
Nazareno, Xoxocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A $\flat$
Transpuesto: 3M $\uparrow$

A **E**

San - to Dios
Vir - gen pura

B **F**

San to fuer - te
Vir gen San - ta

C

San to in - mor - tal, al
Vigen y madre de Dios, os

D

Lí - bra - nos, nos, Se - ñor, de to - do mal

G

hu - mil - des po - ne - mos nues-tra es-pe-ran - za en vos

H

de su - bir a los cie - los, pa - ra a-la-bar a Dios

27. Santo Dios

Rezadoras
 Santa Catarina Quiané
 Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
 Real: Nota inicial C#
 Transpuesto: 2m ↓

San - to Dios
 Vir - gen pu - ra

San - to fuer - te
 Vir - gen San - ta

San - to in - mor - tal
 Vir - gen y ma - dre de Dios

Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal

no - so - tros po - ne - mos la es - pe - ran - za en vos

28. Santo

Rezador Cayetano
Santiago Apóstol, Ocotlán
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F
Transpuesto: 5J ↑

A E

San - to Dios
Vir - gen pu - ra

B F

San - to fuer - te
Vir - gen San - ta

C

San - to in - mor - tal
Vir - gen ma - dre de Dios

D

Lí - bra - nos, Se - ñor, de to - do mal

G

hu - mil - des po - ne - mos la es-pe-ran - za en vos

Santo Dios [Santo]

Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela

Real: Nota inicial D

Transpuesto: 2M ↓

San - to Dios_____

Vir - gen pu - ra

San - to fuer - te
Vir - gen San - ta

San - to in - mor - tal
 Vir - gen y ma - dre de Dios

Lí - bra - nos, Se - ñor___, de to - do mal

no - so - tros po - ne - mos, la es-pe-ran - za en vos

30. Alabanza [Santo muerte]

Hermanidad
San Andrés Huayápam
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A
Transpuesto: 2M ↓

A

San - to _____ Dios _____ has - ta la Muer _____ te

B

siem - pre ví - va pa - ra a - mar _____ te

31. Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]

Alabanceros
San Mateo Macuilxóchitl
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F# y A
Transpuesto: 2M ↓

A

San - to _____ Dios _____ has - ta la Muer _____ te

B

siem _____ pre _____ vi _____ va pa - ra a - mar _____ te

C

Ma - dre _____ lle _____ na de _____ do _____ lo _____ res

D

ha _____ ced _____ que _____ cuan - do ex - pi - re - mos

32. Santo Dios, hasta la Muerte

[Santo muerte]

Rezadores
Santa Catarina Minas
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial D
Transpuesto: 4J ↑

A

San - to Dios, has - ta la Muer - te

B

siem - pre vi - va pa - ra a - mar - te

33. Santo Dios, hasta la Muerte

[Santo muerte]

Labanceros
Teotitlán del Valle
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial G y Bb
Transpuesto: 3m ↓

A

San - to Dios has - ta - la Muer - te

B

siem - pre ví - va pa - ra a - mar - te

34. Santo Dios

[Santo muerte]

Hermanidad
Tlalixtac de Cabrera
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial F#
Transpuesto: 2m ↑

A

San - to Dios, has - ta - la Muer - te

B

siem - pre ví - va pa - ra a - mar - te

35. Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]

Rezadores
Santa Ana Tlapacoyan
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial E y G (G♭)
Transpuesto: NO

A

San - to Dios, has - ta la Muer _____ te

B

siem - pre vi - va pa - ra mar _____ te

36. Santo, Santo

Rezadoras
Santa Catarina Minas
Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela
Real: Nota inicial A
Transpuesto: 3m ↑

A

San - to, San - to, San - to Dios _____

B

San - to, San - to, San - to fuer - te

37. Santo

[Santo, Santo]

Rezador Benito Juan Torres

San José del Progreso

Transcripción: Leopoldo Flores Valenzuela

Real: Nota inicial A $\flat$

Transpuesto: 3M $\uparrow$

A

San - to Dios y san - to fuer - te

B

San - to Dios in - mor - tal

C

Lí - bra - la, Se - ñor.

D

de to - do mal
de cul - pa in - mortal

E

A - la - ba - do sea el San - tí - si - mo

F

Sa - cra - men - to del al - tar

G

Hi - jo de Ma - ría San - tí - si - ma

H

sin la cul - pa o - ri - gi - nal,

I

sin la cul - pa o - ri - gi - nal

APÉNDICE FOTOGRAFICO

NOVENAS DE LOS SANTOS Y TIEMPO DE PASIÓN



**Foto 39. Rezanderos en novena de San Lucas en dirección a la iglesia desde casa del mayordomo.
San Lucas Quiaviní, Tlacolula, 16 de octubre de 2017.**



**Foto 40. Rezanderos hincados frente a San Lucas en casa del mayordomo.
San Lucas Quiaviní, Tlacolula, 17 de octubre de 2017.**



**Foto 41. Mayordomía de Virgen de la Natividad, Danza de la Pluma y sistema de cargos (alrededor).
Teotitlán del Valle, Tlacolula, 8 de septiembre de 2017.**



**Foto 42. Hermandad encabezando procesión de San Miguel a la entrada del atrio.
Tlalixtac de Cabrera, 30 de septiembre de 2017.**



Foto 43. Rezadores saliendo de la capilla cantando, durante 1º día de novena de la V. del Rosario. Tlacolula de Matamoros, 28 de septiembre de 2018.
Foto por Antonio Contreras Espinoza.



Foto 44. Final de novena, alabanceros encabezados por rezador Adrián Ponciano González García. Tlacolula de Matamoros, 28 de septiembre de 2018.



Foto 45. Procesión de Guadalupe desde capilla hacia casa del mayordomo. Rezadores al frente.
Cuilapam de Guerrero, 12 de diciembre de 2017.

Foto por María Alejandra De Ávila López.



Foto 46. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam entonando alabanzas extra al final de Rosario.
Cuilapam de Guerrero, 12 de diciembre de 2017.

Foto por María Alejandra De Ávila López.



**Foto 47. Rezador Cayetano haciendo un Viacrucis de Cuaresma en atrio de la iglesia.
Santiago Apóstol, Ocotlán, 9 de marzo de 2018.**



**Foto 48. Cuadro de Cantores entonando al final de Viacrucis dentro de la iglesia.
Nazareno, Xoxocotlán, 2 de marzo de 2018.**



**Foto 49. Alabanceros Luis Amaya, Pablo Gabriel Cruz y Ediberto Ramírez en Cuaresma.
Santa Ana Tlapacoyan, Zimatlán, 7 de marzo de 2018.**



**Foto 50. Rezadores Mateo Hipólito García, Aurelio Sánchez y Aureliano Rodríguez en Sábado Santo.
Santa Ana del Valle, Tlacolula, 30 de marzo de 2018.**

FIELES DIFUNTOS



Foto 51. Rezo en panteón encabezado por Lorenzo García López (der.) y Feliciano Martínez H. (izq.)
San Lucas Quiaviní, Tlacolula, 2 de noviembre de 2017.
Foto por Edgar J. Serralde Mayer.



Foto 52. Autoridades municipales obsequiando presentes a *labanceros* en capilla del panteón.
Teotitlán del Valle, Tlacolula, 2 de noviembre de 2017.



Foto 53. Hermandad, corporación de mayordomos(as) y mandaderos en inicio de traslado al panteón Tlalixtac de Cabrera, 2 de noviembre de 2016.



Foto 54. Hermandad entonando alabanzas antiguas a San Nicolás Tolentino en panteón. Tlalixtac de Cabrera, 2 de noviembre de 2017.

LEVANTADAS DE CRUZ



Foto 55. Tapete de Levantada de Cruz durante ritual, elaborado por Daniel Zárate Pedro. Cuilapam de Guerrero, 24 de agosto de 2017.



Foto 56. Monte Calvario después de barrido de tapete de Levantada de Cruz. Cuilapam de Guerrero, 8 de octubre 2017.



**Foto 57. Variante de tapete de Levantada de Cruz, imagen de la Crucifixión y Pasiones.
San Andrés Huayápam, 12 de febrero de 2018.**



**Foto 58. Cruz hecha con flores y rosas por padrinos, después de barrido de tapete por partes.
San Andrés Huayápam, 12 de febrero de 2018.**

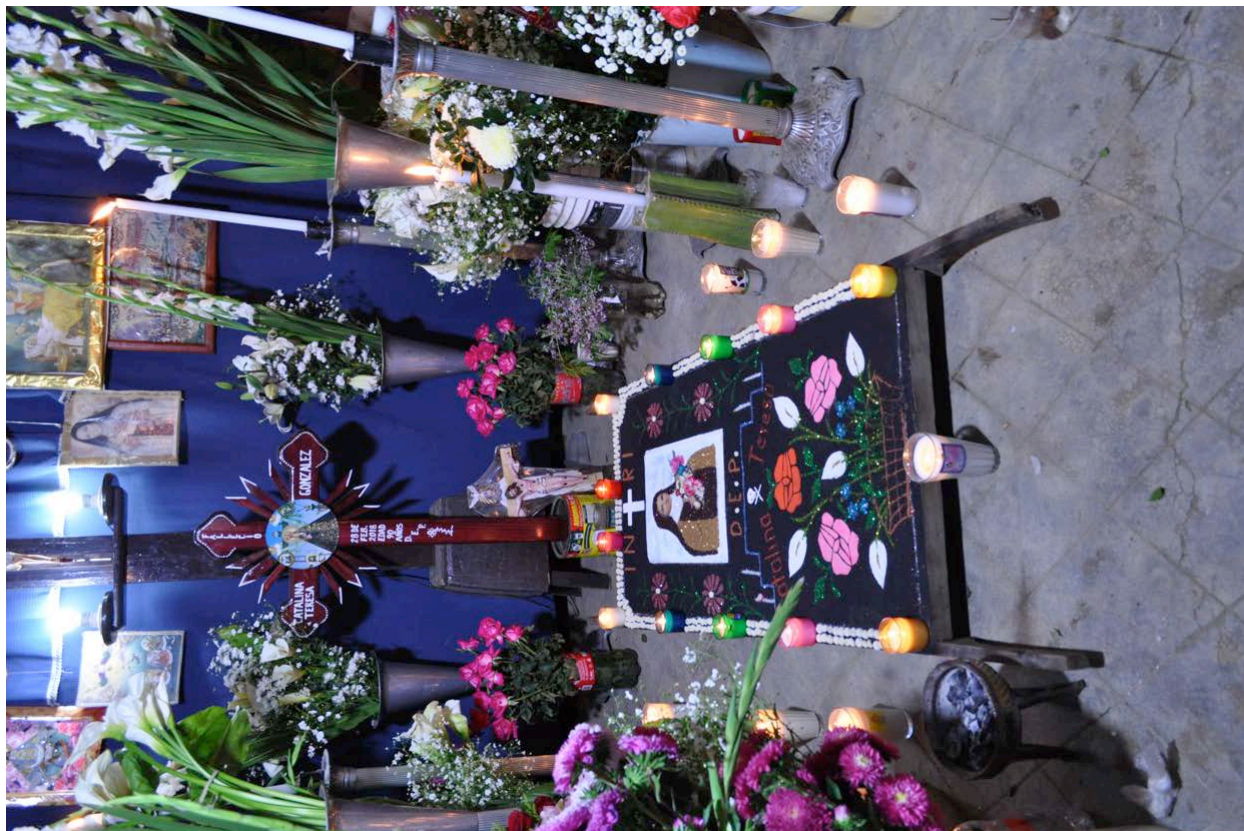


Foto 59. Variante de tapete, imagen de la Virgen del Carmen.
San José del Progreso, Ocotlán, 19 de marzo de 2018

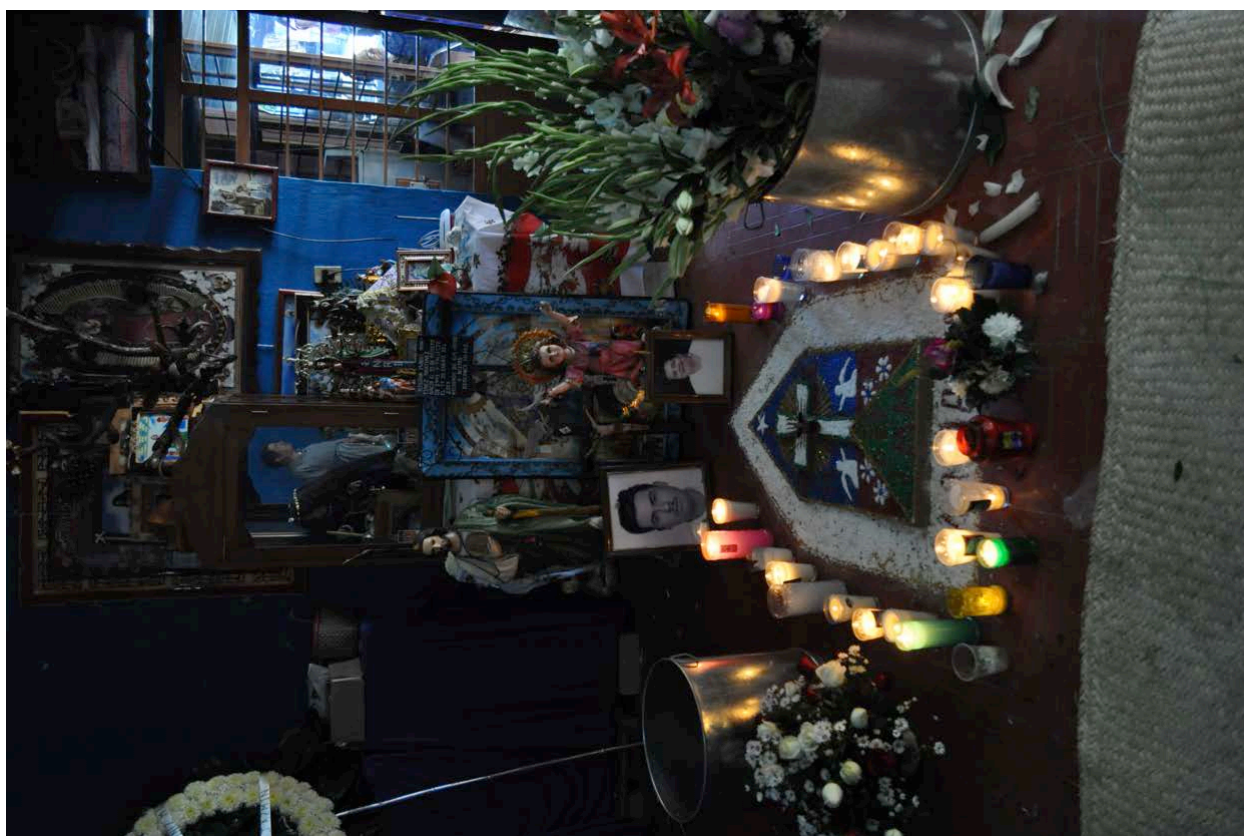


Foto 60. Cabo de año, tapete de la Crucifixión y las Pasiones.
San Juan Teitipac, Tlacolula, 17 de enero de 2018.



Foto 61. Tapete con imagen de la Soledad, elaborado por rezador Luciano de Jesús Martínez. Santa Cruz Amilpas, 29 de septiembre de 2017.



Foto 62. Luciano de Jesús Martínez explicando el significado de la Levantada de Cruz. Santa Cruz Amilpas, 29 de septiembre de 2017.



Foto 63. Tapete en bastidor con imagen del Resucitado, hecho por Salvador Martínez Arellanes. Santa Catarina Minas, Ocotlán, 28 de noviembre de 2017

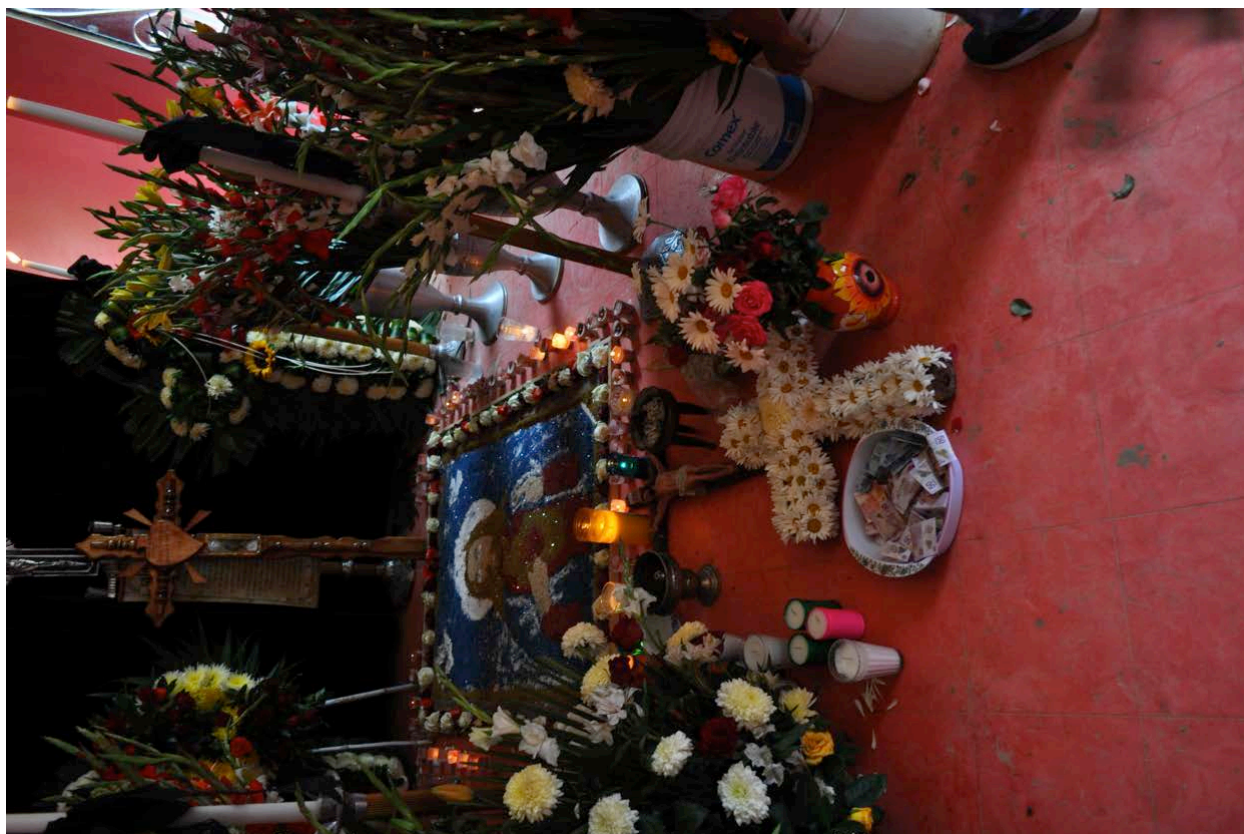


Foto 64. Tapete de Sagrado Corazón de Jesús con cruz elaborada con tallos de plantas y flores. Santo Domingo Tomaltepec, Tlacolula, 5 de abril de 2018.



Foto 65. Alabanceros Félix García Aquino y Lorenzo Martínez Agustín dirigiendo los cantos y rezos. Santo Domingo Tomaltepec, 5 de abril de 2018.



**Foto 66. Tapete con imagen de la Virgen de Juquila, cruz de madera con flores y veladoras. Tlalixtác de Cabrera, 10 de diciembre de 2017.
Foto por María Alejandra De Ávila López**



Foto 67. Tapete gigante con imagen del Niño Dios, durante Levantada de Cruz de angelito. Zimatlán de Álvarez, 16 de diciembre de 2017.



Foto 68. Cruces de madera y flores de Levantada, tapete de la Santa Cruz y padrinos al fondo. Levantada Teotitlán del Valle, Tlacolula, 4 de octubre de 2017.

GRABACIONES CONTROLADAS



Foto 69. Alabanceros durante grabación, en estudio de Víctor Hugo Pacheco. San Mateo Macuilxóchitl, Tlacolula, 11 de marzo de 2018.



**Foto 70. Alabancero Santiago García escuchando y juzgando la grabación propia.
San Mateo Macuixóchitl, Tlacolula, 11 de marzo de 2018.**



**Foto 71. Cuadro de Cantores, en atrio de iglesia, durante grabación controlada.
Nazareno, Xoxocotlán, 8 de marzo de 2018.**



**Foto 72. Compadres Luis Amaya García y Pablo Gabriel Cruz Zárate entonando alabanzas.
Santa Ana Tlapacoyan, Zimatlán, 7 de diciembre de 2017.**



**Foto 73. Labanceros durante grabación, en casa del encabezado Manuel Ruíz Martínez (izq.).
Teotitlán del Valle, Tlacolula, 20 de marzo de 2018.**

ÍNDICE DE FOTOS, CUADROS, FIGURAS Y GRABACIONES

FOTOS

<i>Foto 1. Novena al Cristo de Esquipulas, propiedad del rezador Manuel Ruíz Martínez.</i>	82
<i>Foto 2 Procesión de San Miguel con estandartes de la Archicofradía del Rosario.</i>	85
<i>Foto 3. Rezador, Adrián Ponciano, recibido en casa del mayordomo de la Virgen del Rosario.</i>	103
<i>Foto 4. Procesión de Levantada de Cruz hacia iglesia y panteón, encabeza Alfonso C. Lorenzo Núñez†</i>	157
<i>Foto 5. Quema de toritos y castillos en campo de fútbol, durante fiesta patronal.</i>	219
<i>Foto 6. Hermandad de Huayápam comenzando novena del Señor Santuario.</i>	220
<i>Foto 7. Rezanderos cantando dentro del templo, durante novena de San Lucas.</i>	224
<i>Foto 8. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam en velorio de difunto.</i>	229
<i>Foto 9. Hermandad de Huayápam cantando y rezando durante velación de difunto.</i>	230
<i>Foto 10. Rezandero Jared J. Merlín Grijalva haciendo una Levantada de Cruz.</i>	232
<i>Foto 11. Alabancero Salvador Martínez y rezadoras entonando en un velorio.</i>	234
<i>Foto 12. Padrinos levantando la cruz por partes, para realizar el Monte Calvario.</i>	236
<i>Foto 13. Rezador Benito Juan Torres † durante Levantada de Cruz.</i>	237
<i>Foto 14. Danush, el cerro sagrado, visto desde carretera Panamericana.</i>	298
<i>Foto 15. Autoridad menor durante 5º Viacrucis de Cuaresma.</i>	367
<i>Foto 16. Autoridad menor, alabanceros y varones durante 5º Viacrucis de Cuaresma.</i>	368
<i>Foto 17. Autoridad menor subiendo el cerro Danush para la velación del 3 de mayo.</i>	375
<i>Foto 18. Alabanceros y Autoridad menor en la capilla del cerro Danush.</i>	376
<i>Foto 19. Rezanderos (hincados), 'pasos' (cargando imagen) y encargados en Viacrucis de Cuaresma.</i>	386
<i>Foto 20. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam cantando frente altar en Viacrucis de Cuaresma.</i>	389
<i>Foto 21 Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam en altar de barrio, Viacrucis de Cuaresma.</i>	390
<i>Foto 22. Labanceros y sistema de cargos saliendo del atrio en Viacrucis de Cuaresma.</i>	392
<i>Foto 23. Rezadores entonando a la Virgen de la Soledad en Viernes de Cuaresma.</i>	395
<i>Foto 24. Niños Sol y Luna frente a las imágenes durante Rosario de Cuaresma</i>	396
<i>Foto 25. Hermandad y sistema de cargos durante ofrecimiento de Viacrucis de Cuaresma.</i>	398
<i>Foto 26. Apóstoles y señores entonando en altar de 6º Viernes de Dolores</i>	402
<i>Foto 27. Rezadores cantando y labrando la palma en la capilla del Calvario en Sábado de Ramos.</i>	405
<i>Foto 28. Rezadores entonando frente a San Salvador para concluir el ritual.</i>	406
<i>Foto 29. Labanceros rezando y presidiendo el Viacrucis de Lunes Santo.</i>	409
<i>Foto 30. Viacrucis de Miércoles Santo dirigido por el Cuadro de cantores.</i>	411
<i>Foto 31. Rezanderos y Apóstoles entonando durante el acto de la Última Cena.</i>	413

<i>Foto 32. Varones cantando durante Velación del Nazareno en Viernes Santo.</i>	415
<i>Foto 33. Francisco Santiago Martínez, encabezado de los varones, dictando versos.</i>	416
<i>Foto 34. Rezadores y apóstoles en el Encuentro, fuera de la casa del secretario en Viernes Santo.</i>	418
<i>Foto 35. Acto de las Siete palabras en Viernes Santo. A la izquierda, labanceros entonando.</i>	419
<i>Foto 36. Varones y labanceros participando en el Descendimiento de Viernes Santo.</i>	420
<i>Foto 37. Rezador Manuel Ruíz y varones en capilla del panteón, procesión del Santo Entierro.</i>	422
<i>Foto 38. Velación del Santo Entierro en la capilla de la Virgen de los Pobres durante Sábado Santo.</i>	424
<i>Foto 39. Rezanderos en novena de San Lucas en dirección a la iglesia desde casa del mayordomo.</i>	528
<i>Foto 40. Rezanderos hincados frente a San Lucas en casa del mayordomo.</i>	528
<i>Foto 41. Mayordomía de Virgen de la Natividad, Danza de la Pluma y sistema de cargos (alrededor).</i>	529
<i>Foto 42. Hermandad encabezando procesión de San Miguel a la entrada del atrio.</i>	529
<i>Foto 43. Rezadores saliendo de la capilla cantando, durante 1º día de novena de la V. del Rosario.</i>	530
<i>Foto 44. Final de novena, alabanceros encabezados por rezador Adrián Ponciano González García.</i>	530
<i>Foto 45. Procesión de Guadalupe desde capilla hacia casa del mayordomo. Rezadores al frente.</i>	531
<i>Foto 46. Cuadro de rezadores Santiago Cuilapam entonando alabanzas extra al final de Rosario.</i>	531
<i>Foto 47. Rezador Cayetano haciendo un Viacrucis de Cuaresma en atrio de la iglesia.</i>	532
<i>Foto 48. Cuadro de Cantores entonando al final de Viacrucis dentro de la iglesia.</i>	532
<i>Foto 49. Alabanceros Luis Amaya, Pablo Gabriel Cruz y Ediberto Ramírez en Cuaresma.</i>	533
<i>Foto 50. Rezadores Mateo Hipólito García, Aurelio Sánchez y Aureliano Rodríguez en Sábado Santo.</i>	533
<i>Foto 51. Rezo en panteón encabezado por Lorenzo García López (der.) y Feliciano Martínez H. (izq.)</i>	534
<i>Foto 52. Autoridades municipales obsequiando presentes a labanceros en capilla del panteón.</i>	534
<i>Foto 53. Hermandad, corporación de mayordomos(as) y mandaderos en inicio de traslado al panteón</i>	535
<i>Foto 54. Hermandad entonando alabanzas antiguas a San Nicolás Tolentino en panteón.</i>	535
<i>Foto 55. Tapete de Levantada de Cruz durante ritual, elaborado por Daniel Zárate Pedro.</i>	536
<i>Foto 56. Monte Calvario después de barrido de tapete de Levantada de Cruz.</i>	536
<i>Foto 57. Variante de tapete de Levantada de Cruz, imagen de la Crucifixión y Pasiones.</i>	537
<i>Foto 58. Cruz hecha con flores y rosas por padrinos, después de barrido de tapete por partes.</i>	537
<i>Foto 59. Variante de tapete, imagen de la Virgen del Carmen.</i>	538
<i>Foto 60. Cabo de año, tapete de la Crucifixión y las Pasiones.</i>	538
<i>Foto 61. Tapete con imagen de la Soledad, elaborado por rezador Luciano de Jesús Martínez.</i>	539
<i>Foto 62. Luciano de Jesús Martínez explicando el significado de la Levantada de Cruz.</i>	539
<i>Foto 63. Tapete en bastidor con imagen del Resucitado, hecho por Salvador Martínez Arellanes.</i>	540
<i>Foto 64. Tapete de Sagrado Corazón de Jesús con cruz elaborada con tallos de plantas y flores.</i>	540
<i>Foto 65. Alabanceros Félix García Aquino y Lorenzo Martínez Agustín dirigiendo los cantos y rezos.</i>	541
<i>Foto 68. Tapete con imagen de la Virgen de Juquila, cruz de madera con flores y veladoras.</i>	541
<i>Foto 67. Tapete gigante con imagen del Niño Dios, durante Levantada de Cruz de angelito.</i>	542

<i>Foto 66. Cruces de madera y flores de Levantada, tapete de la Santa Cruz y padrinos al fondo.</i>	543
<i>Foto 69. Alabanceros durante grabación, en estudio de Víctor Hugo Pacheco.</i>	543
<i>Foto 70. Alabancero Santiago García escuchando y juzgando la grabación propia.</i>	544
<i>Foto 71. Cuadro de Cantores, en atrio de iglesia, durante grabación controlada.</i>	544
<i>Foto 72. Compadres Luis Amaya García y Pablo Gabriel Cruz Zárate entonando alabanzas.</i>	545
<i>Foto 73. Labanceros durante grabación, en casa del encabezado Manuel Ruíz Martínez (izq.).</i>	545

CUADROS

<i>Cuadro 1. Conjunto de alabanzas núcleo del canto antiguo.</i>	126
<i>Cuadro 2. Conjunto de oraciones cantadas núcleo del canto antiguo.</i>	126
<i>Cuadro 3. Conjunto de alabanzas con posible relación al canto antiguo.</i>	127
<i>Cuadro 4. Cantos reconocidos como antiguos con características de nuevos.</i>	128
<i>Cuadro 5. Estribillo y forma musical de Ayudemos, Almas</i>	132
<i>Cuadro 6. Estribillo, estrofa y forma musical de Cantemos</i>	134
<i>Cuadro 7. Estribillo, estrofa y forma musical de Alabado</i>	136
<i>Cuadro 8. Estribillos, estrofas y formas musicales de Misterios.</i>	138
<i>Cuadro 9. Estribillo, cuartetos y forma musical de Salve</i>	142
<i>Cuadro 10. Piezas en punto de sustitución en complejo Santo.</i>	144
<i>Cuadro 11. Alabanzas dolorosas más empleadas en el ciclo pasional.</i>	147
<i>Cuadro 12. Principales cantos nuevos del ciclo pasional.</i>	148
<i>Cuadro 13. Conjunto de cantos nuevos para santos y vírgenes.</i>	150
<i>Cuadro 14. Conjunto de cantos antiguos empleados en el santoral.</i>	150
<i>Cuadro 15. Cantos de pasión utilizados en la fiesta de Fieles Difuntos.</i>	152
<i>Cuadro 16. Cantos vinculados con la Virgen de la Asunción y Tránsito de María.</i>	152
<i>Cuadro 17. Estructura del Rosario y orden de cantos en novenas de difuntos y santos</i>	155
<i>Cuadro 18. Cantos antiguos más usados para difuntos.</i>	158
<i>Cuadro 19. Cantos nuevos más usados para difuntos.</i>	159
<i>Cuadro 20. Corpus de análisis de complejo Santo.</i>	161
<i>Cuadro 21. Variantes de Santo Dios (versión corta) con código de análisis.</i>	161
<i>Cuadro 22. Segmentación y agrupación de Santo versión corta.</i>	164
<i>Cuadro 23. Cuadro 24. Variantes de Santo Dios extendido con código de análisis.</i>	174
<i>Cuadro 25. Segmentación y agrupación de Santo extendido.</i>	175
<i>Cuadro 26. Comparativo de oficiales de república (1713), Autoridad menor y agencia municipal actual de Macuilxóchitl</i>	270
<i>Cuadro 27. Cuadro de mayordomos y cabildo ritual de Cuilapam y Xoxocotlán</i>	275
<i>Cuadro 28. Jerarquías religiosas de San Antonio de la Cal (J. Hernández 2010, 123).</i>	276

<i>Cuadro 29. Cabildos de 1681, 1780, 1810, cuadro de Mayordomos (circa.1940) y de Apóstoles (actual) de Santa Cruz Xoxocotlán.</i>	286

FIGURAS

<i>Figura 1. Los tres valles y la Ciudad de Oaxaca de Juárez.</i>	67
<i>Figura 2. Distribución del canto religioso en el Valle de Oaxaca.</i>	73
<i>Figura 3. Variantes de Ayudemos, Almas con prominencia melismática y tempo ad libitum.</i>	130
<i>Figura 4. Variantes de Ayudemos, Almas con menor uso de melismas y con tempo ad libitum.</i>	130
<i>Figura 5. Variantes de Ayudemos, Almas con características silábicas y tempo semi-isócrono.</i>	131
<i>Figura 6. Alabanzas a María Santísima de la Soledad acompañadas de alabado al Señor del Sacromonte</i>	132
<i>Figura 7. Variantes de Cantemos con misma forma musical: ABAB ABABCD.</i>	134
<i>Figura 8. Gozos a los dulcísimos corazones de Jesús y de María.</i>	135
<i>Figura 9. Formas musicales de Alabado y cambio melódico en verso Oh dulcísimo Jesús.</i>	136
<i>Figura 10. Villancicos a los quince misterios del santísimo Rosario de 1794.</i>	139
<i>Figura 11. Forma musical de oración cantada Salve.</i>	142
<i>Figura 12. Salve en verso de Villancicos a los quince misterios del Smo. Rosario (1794) y de Sagrada novena a María santísima del Roser (1835)</i>	143
<i>Figura 13. Devoto ejercicio para levantar la SANTA CRUZ DE LOS DIFUNTOS.</i>	154
<i>Figura 14. Ofrecimiento del Rosario de la Santísima Virgen (portada y página 5).</i>	154
<i>Figura 15. Ejemplo de segmentación en Santo Dios de Ayoquezco de Aldama [SAN01]</i>	163
<i>Figura 16. Segmentos de A1 en Santo versión corta.</i>	165
<i>Figura 17. Paradigma A1 de Santo versión corta.</i>	165
<i>Figura 18. Segmentos de B1 en Santo versión corta.</i>	167
<i>Figura 19. Paradigma B1 de Santo versión corta.</i>	167
<i>Figura 20. Segmentos de C1 en Santo versión corta.</i>	168
<i>Figura 21. Paradigma C1 de Santo versión corta.</i>	169
<i>Figura 22. Segmentos de C3 en Santo versión corta.</i>	170
<i>Figura 23. Paradigma C3 de Santo versión corta.</i>	171
<i>Figura 24. Segmentos y paradigma de C4 en Santo versión corta.</i>	172
<i>Figura 25. Dibujo modelo de Santo versión corta.</i>	173
<i>Figura 26. Ejemplo de segmentación en Santo extendido de Macuilxóchitl [SANEX02]</i>	174
<i>Figura 27. Segmentos de A1 en Santo extendido.</i>	175
<i>Figura 28. Paradigma A1 de Santo extendido.</i>	176
<i>Figura 29. Segmentos de A1' en Santo extendido.</i>	176
<i>Figura 30. Paradigma A1' de Santo extendido.</i>	177
<i>Figura 31. Segmentos de A2 en Santo extendido.</i>	178

<i>Figura 32. Paradigma A2 de Santo extendido.</i>	178
<i>Figura 33. Segmentos de B1 en Santo extendido.</i>	179
<i>Figura 34. Paradigma B1 de Santo extendido.</i>	179
<i>Figura 35. Segmentos de C1 en Santo extendido.</i>	180
<i>Figura 36. Paradigma C1 de Santo extendido.</i>	180
<i>Figura 37. Segmentos de C1' en Santo extendido.</i>	181
<i>Figura 38. Paradigma C1' de Santo extendido.</i>	181
<i>Figura 39. Segmentos de C2 en Santo extendido.</i>	181
<i>Figura 40. Paradigma C2 de Santo extendido.</i>	182
<i>Figura 41. Segmentos de C3 en Santo extendido.</i>	183
<i>Figura 42. Paradigma C3 de Santo extendido.</i>	183
<i>Figura 43. Segmentos de C4 en Santo extendido.</i>	184
<i>Figura 44. Paradigma C4 de Santo extendido.</i>	184
<i>Figura 45. Segmentos de C4' en Santo extendido.</i>	185
<i>Figura 46. Paradigma C4' de Santo extendido.</i>	185
<i>Figura 47. Dibujo modelo de Santo extendido.</i>	187
<i>Figura 48. Perfiles melódicos Santo A1: corto (rojo); extendido (negro), A1' (gris).</i>	188
<i>Figura 49. Perfil melódico Santo extendido A2 (negro) con direccionalidad.</i>	189
<i>Figura 50. Perfiles melódicos Santo B1: extendido (negro); corto (rojo),</i>	189
<i>Figura 51. Perfiles melódicos Santo C1: corto (rojo); extendido (negro), C1' (gris).</i>	190
<i>Figura 52. Perfil melódico Santo extendido C2 (negro) y C4 (gris).</i>	191
<i>Figura 53. Perfil melódico Santo C3: corto (rojo); extendido (negro).</i>	191
<i>Figura 54. Perfil melódico Santo C4: corto (rojo); extendido (negro), C4' (gris)</i>	192
<i>Figura 55. Ciclo festivo anual compartido</i>	201
<i>Figura 56. Dibujo del Cerro Picacho (Quie Guia Betz) por el padre Fray Francisco de Ajofrín en 1766</i>	303
<i>Figura 57. Mapa de Macuilxóchitl de las Relaciones Geográficas de 1580</i>	306
<i>Figura 58. Disposición y orden jerárquico de la Autoridad menor para procesiones</i>	366
<i>Figura 59. Superposición de jurisdicciones civiles y eclesiásticas en el Valle de Oaxaca</i>	434

GRABACIONES³⁷⁶

*Audio 1. Apostolado (Xoxocotlán) – Alabado (Iglesia) **

Audio 2. Hermandad (Huayápam) - Alabado y Ensalzado a Jesús Sacramentado [Alabado]

³⁷⁶ Todas las grabaciones se encuentran disponibles en el repositorio digital de la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM, mismo donde se descarga el presente documento, en la sección de material complementario.

- Audio 3. Labanceros (Teotitlán del Valle) - Alabado y Ensalzado [Alabado]
- Audio 4. Apostolado (Xoxocotlán) – Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas] ***
- Audio 5. Cuadro de Rezadores (Cuilapam) – Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 6. Hermandad (Huayápam) – Alabanza a María Santísima de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 7. Cuadro de Cantores y Apóstoles (Nazareno) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 8. Rezador Luciano de Jesús Martínez (Sta. Cruz Amilpas) - Ayudemos, Almas
- Audio 9. Labanceros (Teotitlán del Valle) – Ayudemos, Almas
- Audio 10. Hermandad (Tlalixtac) – Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 11. Luis Amaya y Pablo Gabriel Cruz (Tlapacoyan) - Ayudemos, Almas
- Audio 12. Rezadores (Tomaltepec) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 13. Rezadores (San Lucas Quiaviní) - Alabanza a la Virgen de la Soledad [Ayudemos, Almas]
- Audio 14. Apostolado (Xoxocotlán) - Alabanza a los Corazones Sacratísimos de Jesús y María [Cantemos] **
- Audio 15. Rezadores (San Lucas Quiaviní) - Cantemos
- Audio 16. Apostolado (Xoxocotlán) – Salve *
- Audio 17. Hermandad (Huayápam) – María Santísima [Salve]
- Audio 18. Alabanceros (Macuixóchitl) – Salve, Virgen pura [Salve]
- Audio 19. Autoridad menor y Varones (Macuixóchitl) – Dios te salve, Madre [Salve]
- Audio 20. Apostolado (Xoxocotlán) – Santo Dios hasta la muerte (Santo fuerte) [Santo extendido] **
- Audio 21. Hermandad (Huayápam) – Santo Dios [Santo extendido]
- Audio 22. Labanceros (Teotitlán del Valle) – Santo Dios [Santo extendido]
- Audio 23. Rezadores (Tlapacoyan) – Santo Dios [Santo extendido]
- Audio 24. Alabanceros (Macuixóchitl) – Santo Dios, Santo fuerte, Santo inmortal [Santo extendido]
- Audio 25. Rezadores (San Lucas Quiaviní) – Santo [Santo extendido]
- Audio 26. Rezadores (Tlacolula) – Santo [Santo extendido]
- Audio 27. Rezadores (Ayoquezco) – Santo Dios [Santo]
- Audio 28. Cuadro de Rezadores (Cuilapam) – Santo Dios [Santo]
- Audio 29. Alabanceros (Macuixóchitl) – Santo Dios [Santo]
- Audio 30. Rezadoras (Santa Catarina Minas) – Santo Dios [Santo]
- Audio 31. Cuadro de Cantores (Nazareno) – Santo Dios [Santo]
- Audio 32. Rezadoras (Santa Catarina Quiané) – Santo Dios [Santo]
- Audio 33. Rezador Cayetano (Santiago Apóstol) – Santo
- Audio 34. Rezador Horacio Perzábal (Zimatlán) – Santo Dios [Santo]
- Audio 35. Rezador Jared J. Merlín Grijalva (Zimatlán) – Alabanzas al santo nombre de Dios [Santo]
- Audio 36. Hermandad (Huayápam) – Alabanza [Santo muerte]
- Audio 37. Alabanceros (Macuixóchitl) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
- Audio 38. Rezadores (Santa Catarina Minas) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]

- Audio 39. Labanceros (Teotitlán del Valle) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]*
Audio 40. Labanceros y banda (Teotitlán del Valle) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
Audio 41. Hermandad (Tlalixtac) – Santo Dios [Santo muerte]
Audio 42. Rezadores (Tlapacoyan) – Santo Dios, hasta la Muerte [Santo muerte]
Audio 43. Rezadores (Santa Catarina Minas) – Santo, santo
Audio 44. Rezador Benito Torres (San José del Progreso) – Santo [Santo, santo]
Audio 45. Apostolado (Xoxocotlán) – Misterios gloriosos [Misterios] (Flores 2016, audio 22)
Audio 46. Alabanceros y banda (Macuixtli) – Virgen, Divino Sagrario [Misterios]
Audio 47. Rezadores (San Lucas Quiaviní) – Misterios dolorosos [Misterios]
Audio 48. Rezadores (Santa Catarina Minas) – Misterios cantados [Misterios]
Audio 49. Labancero Demetrio Sosa y banda (Teotitlán del Valle) – Misterios
Audio 50. Hermandad (Tlalixtac) – Virgen Soberana [Misterios]

* Grabaciones del 13 de agosto de 2014 durante la Velada de la Virgen del Tránsito, por Leopoldo Flores Valenzuela y Edgar Serralde Mayer.

** Grabaciones del 16 de agosto de 2014 durante el velorio de la señora Imelda Enríquez Esteva, abuela de Daniel A. Herrera Canseco, por Leopoldo Flores Valenzuela y Edgar Serralde Mayer.

*** Grabación del 4 de abril de 2015 durante Retorno de la Virgen, en Sábado Santo, Cuadro de Apóstoles 2015, por Leopoldo Flores Valenzuela y Edgar Serralde Mayer.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN MÚSICA