



## LA ACTUAL FIESTA DE LA FE EN PACHUCA HIDALGO, EN SU EXPERIENCIA A SAN FRANCISCO DE ASÍS.

### II. COSTUMBRES Y REALIDAD SOCIAL

Artemio Arroyo Mosqueda  
Gobierno del Estado de Hidalgo, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes

#### La Diversión Sagrada

Los fenómenos socio-culturales colectivos identificados como fiestas tradicionales en México, forman un amplísimo marco de manifestaciones de acuerdo a entidades, regiones, localidades y grupos sociales involucrados. En este sentido se ha diferenciado entre celebraciones urbanas y rurales, mestizas e indígenas, a la vez que entre festividades cívicas y religiosas (particularmente católicas). La última diferenciación procura indicar un rasgo profundamente ideológico (utilizamos la categoría ideología, a manera de connotación del sentido que le dan a la vida los individuos), en las que se involucran las celebraciones, de tal suerte que sea posible reconocer lo clerical y lo laico o secular. Sin embargo, es curioso observar que ambos tipos de expresiones llegan regularmente a intercalarse en la vida de las comunidades, funcionando mediante mecánicas opuestas. Los ejemplos clericales se mueven por lo tanto, en razón de una fórmula cultural sedimentada entre un colectivo. En el otro caso, actúan según los estímulos que el Estado imprime a través de sus organismos e instituciones, particularmente las educativas.

Las celebraciones religiosas, especialmente las indígenas, se han estructurado conforme la fusión de creencias y prácticas de dos opuestos sistemas de fe: el cristiano- católico y el politeísmo naturalista de origen precortesiano, unidad a la que finalmente se le han venido adhiriendo o eliminando variados elementos en el proceso de cambio social.

La necesidad de conversión indígena, es decir, de establecer un distinto sistema de representación del mundo y de la sociedad, estimuló la imaginación de los religiosos, quienes en última instancia desarrollaron un modelo, en el que de algún modo, se compaginarían una gran cantidad de unidades de aquellos sistemas.

Aparecerían pues, santos, vírgenes, cristos y cruces en los cuales anidarían muchas veces, el espíritu de las deidades americanas. Igualmente, se haría reverencia a lo católico en la misma medida que a la acción pagana: cantos, bailes, ropajes, insignias y actitudes de fe: ritualidad a variados elementos. En esta unificación de valores religiosos distintos, se conformaría una cierta expresión de fe popular, tanto indígena como mestiza, identificada por la Iglesia como Piedad Popular (1). De ella, las celebraciones festivas serían uno de sus elementos más importantes y sobresalientes.

Esta fe popular o también catolicismo popular, habría de nutrirse incesantemente del discurso eclesial, que en su caso, generalmente reprobaría la mayoría de aquellas prácticas, a las que identificaría aún con actitudes fanáticas y/o idólatras, expulsándolas en ocasiones de su ministerio. Tal fe popular pasó, después de todo, de una cultura de la imposición a una propuesta social alterna de diversos matices en su estructuración y ejercicio. Pero en sí, esta particular forma de concebir la fe, permitiría a sus usufructuarios crear una serie de estrategias mediante las cuales se podría construir un sistema organizativo, otro de interpretación y manifestación de la realidad, así como el ir ganando espacios para la reproducción del dogma y la circunstancia social en la se estaría moviendo.

La incipiente independencia lograda por tal sistema, obligaría a la Iglesia a moderar su actitud intransigente frente aquel, todo ello, a modo de sostener su virtual carácter dominante en asuntos del culto, que por lo mismo, le pone cerca de variados recursos materiales a través de los cuales se facilita su regeneración.



## El Gozo de la Fe

En su aspecto externo o puramente formal, las celebraciones religiosas populares aparecen como prácticas de fe particularmente vistosas y alegres; un inusitado espectáculo festivo en cuya esencia se localiza el divertimento y la disipación de las actividades de la vida cotidiana. Muy ligado a esta opinión, se ha dicho que estas celebraciones inauguran un nuevo tiempo, el tiempo sagrado, a través del cual se permite acceder a un momento de holganza y semi-anarquía social con actos y actitudes, en otra situación sancionados (2).

En este caso, antes bien se debe reconocer a la fiesta como un momento excepcional del modelo de vida social fundado en lo sacramental, en donde se viene a ratificar el vínculo con lo trascendental, en tanto la experiencia religiosa llega invariablemente a constituirse en una verdadera propuesta explicativa de la realidad para los individuos; en una visión del mundo o modelo de vida (3).

Pero, un tanto lejos de aquel aspecto profundamente sacramental, las celebraciones festivas religiosas responden más que nada a una estructura ideológico-política que expresa el conflicto subyacente en la sociedad: el de la lucha por la hegemonía o control de la dirección histórica de la sociedad.

Las fiestas religiosas populares enfrentan, entonces, la presencia eclesial como modelo verdadero de la fe, la influencia del Estado como norma e imposición de vida laica basada en sus símbolos e instituciones y ahora, el avance del protestantismo como forma alternativa de sensibilizar el mundo.

En este terreno, la fe popular, la de los grupos culturalmente sometidos y económicamente explotados, muchas veces sobrevive en tanto acepta condiciones de aquellas instancias sociales dominantes, perdiendo por ello cierto control en el manejo del modelo cultural que usufructúa, y se dice así, dado que este se ha alimentado claramente de la institución eclesial católica, sus especialistas y dogmas.

En lo general las fiestas religiosas populares, lo identificado muchas veces como la tradición de los pueblos se encuentran permanentemente vigiladas por los modelos oficiales de la realidad, a modo de evitar respuestas culturales emergentes y contra-hegemónicas que atenten al orden establecido. Este cuidado responde al reconocimiento de posibles fuerzas contestatarias organizadas, latentes siempre, en la estructura de las celebraciones, no obstante su incipiente independencia (4). Las celebraciones pues, son vigiladas en tanto desarrollan eficaces elementos de identidad, capaces de reunir a grandes conglomerados alrededor de una causa común.

No es casual ver así, el interés de las fórmulas institucionales del orden social por fomentar las tradiciones; por reconocer nuestros valores en un afán de agotar toda propuesta contestataria. Por ello estimulan los aspectos culturales que ligan a las celebraciones con su pasado, especialmente hacia aquellos que nada tienen que ver con reivindicaciones presentes. De este modo las celebraciones, muchas veces, se oficializan bajo el aspecto del folklore nacional; se hacen parte de la propia hegemonía existente.

En este caso, las celebraciones así tratadas sólo logran constituirse en la "memoria" de un colectivo, en tanto sólo recrean momentos de su pasado que finalmente le ofrece representación y diferenciación ante otros grupos locales.

## Alabado sea tu Nombre

De cualquier forma, el estilo de fe que expresan las celebraciones festivas católicas, permite a los individuos intervenir en los procesos de la vida cotidiana, estableciendo en este caso, un permanente y necesario diálogo con lo sagrado.

De esta manera, cabe decir, se vive una firme articulación entre el mundo de los hombres y el mundo de lo sagrado: santos, vírgenes, fuerzas, antepasados. Se define al caso, un amplio universo interdependiente en donde cada gran sección debe ofrecer apoyo a la otra a modo de mutua existencia.

Entonces, rezos, plegarias, procesiones, peregrinaciones, cantos, alabanzas, bailes y objetos, resultan los "alimentos" con que se nutre lo sacro, a la vez que son los instrumentos con que se ligan las dos zonas; son los lazos que articulan los dos mundos.

Lo sagrado participa al caso, con su benevolencia y acción suprasensible, a manera de influencias positivas en lo económico, la salud, lo laboral, lo sentimental, el orden familiar, el orden social; los peligros múltiples a que se expone la vida. Puede decirse que, se supedita de alguna manera el acontecer de los actos individuales y colectivos a fuerzas superiores, en el entendido que aquellas tienen directamente que ver con los propios sucesos, reconocidos muchas veces, como fuera del control humano.

En este vínculo dinámico lo mundano requiere sacralizarse mediante objetos, figuras, actos, a modo de lograr sus propósitos, que esencialmente son pragmáticos (5) y lo sagrado necesita impregnarse de mundanidad a manera de sostenerse; puede entenderse que, finalmente, aquellos actos y objetos originalmente mundanos, llegan a sacralizarse por su intención y misión para los que fueron elaborados.

El mundo suprasensible corrientemente tiene que reconstruirse en esquemas, a modo de fijar una fuerte y eficaz relación con los humanos. De esta manera por ejemplo, altares familiares y vecinales permitirán la presencia constante de lo sagrado entre los individuos. Esto puede hacerse cotidianamente o darse en momentos sobresalientes de la concepción religiosa de la vida: fiestas patronales o celebración a los difuntos.

Tales modelos, a cierta escala, definen la naturaleza de lo sagrado, así como su estructura. La disposición y contenidos de sus elementos constitutivos, permiten reconocer toda una interpretación e imagen que se tiene de la realidad.

Habrà que observar entonces, el lugar y modo en que se disponen las cruces, las imágenes de los santos, las ceras o en su caso bombillas, las flores, los adornos de papel, ramas, frutos, exvotos, etc. Todos estos elementos se combinan de tal manera que procuran "transcribir" o describir la personalidad de lo sagrado (6).

Es sin duda en las comunidades rurales, indígenas y mestizas, en donde la estrategia religiosa de estructuración de la vida social se hace más patente, en tanto en los ámbitos urbanos, la presencia de sistemas racionalistas, particularmente en la educación, secularizan gradualmente la cultura religiosa de las ciudades.

Sin embargo, existen casos en que aún se desarrollan prácticas religiosas de notable influencia entre ciertos colectivos ciudadanos, especialmente en aquellos en donde no se ha roto el lazo con su pasado agrícola (7), ni las relaciones de vecindad, parentesco y amistad. En ellas, la conciencia colectiva está ligada a un suceso trascendental que marca el ritmo de la fe local.

Estos grupos han ido conformando un modelo de participación vecinal, en donde se pone en juego la identidad e independencia de la acción barrial, a través de un uso determinado del acontecer local, la cooperación intrabarrial en todos sus niveles, la capacidad de negociación ante las formas oficiales de la fe y el Estado (v. gr. la Delegación Política), y la capacidad de integrar un modelo de cultura religiosa más o menos orgánico y coherente que satisfaga las necesidades ideológicas y utilitarias de todos los involucrados; directos e indirectos.

Estos modelos populares de la fe en las ciudades, deben sortear las dificultades que impone el credo oficial, en tanto éste le limita y condiciona el uso de los espacios sagrados de las iglesias, le condiciona la participación de sus especialistas o intelectuales y, le exige prescindir de variados actos y elementos



que distorsionan la auténtica fe. Además exige un porcentaje de las participaciones económicas obtenidas, a modo de retribución por utilización de las instalaciones, servicios sacramentales y del discurso religioso.

Por ello, tales agregados se han permitido una suerte de actos religiosos paralelos a aquellos en que interviene el total de "pueblo"; ahora colonia o barrio, prácticamente independientes de la intervención eclesial y del Estado, en donde las creencias se efectúan de acuerdo a una interpretación más libre del dogma, aunque contradictoriamente, sin la fuerza espiritual que impone la figura de la Iglesia, en tanto aquella no las valida o legítima.

### San Francisco, Mito, Cuento y Fantasía en la Tradición Pachuqueña

Si el siglo XVIII fue el momento de la legalización de la parte más secular - feria comercial - de la celebración franciscana en Pachuca, el siglo XIX resulta el de su oficialización administrativa por parte del municipio. En ambos casos, la participación de la población en la celebración recreativa-comercial, no habrá de reducirse, no en el de su asistencia.

Pero hay que decirlo, especialmente para el siglo XIX, la otrora celebración religiosa complementada con la romería que provocara el comercio, se adjudicaría un segundo plano dentro de la nueva modalidad de la fiesta, ahora ligada a la acción municipal del gobierno de Pachuca.

La celebración aparecería más propiamente, como un asunto recreativo y comercial, que como un asunto de fe, aspecto que contravenía las normas liberales del Estado de aquél tiempo (8). Aquí, se invierte ya el peso de sus **elementos**; finalmente la nominación del acto habría de guardarse mas no su contenido original (9). Para el municipio, como **representación del Estado liberal**, la fiesta, especialmente a través de la feria, se **expropiaría a la Iglesia** a modo de imposición política y control exclusivo del orden social. Sin embargo, los **actos sacramentales** pudieron reproducirse bajo estrictas observaciones, especialmente en cuanto a su **expresión pública** (10) que era tachada de actos fanáticos por las autoridades civiles.

La fiesta en manos del municipio, se transformó al caso, en uno de los elementos ideológico-culturales con que se trazaría la imagen no sólo de la ciudad, sino de la propia entidad. En este punto, tal como ocurre con la estructuración de las nacionalidades, el actual Estado de Hidalgo habría de seguir una recuperación de elementos mediante los cuales pudiera componer un rostro o individualidad propia.

Iniciaría la tarea de decantación de la historia nacional y regional a modo de tejer su particular circunstancia histórica. Armaría cuadros con personajes ligados a momentos significativos del proceso social e histórico hidalguense. Una especie de santoral laico, paralelo al calendario de celebraciones religiosas. Dos elementos significativos conjugados a modo de referencias tangibles en la vida de las comunidades. Esto no podía ser de otro modo, en virtud de que la mexicanidad toma sentido también, mediante los axiomas católicos, símbolos capaces de homologar las más diversas situaciones de una sociedad como es la nuestra y que en su oportunidad, el Estado habría de utilizar a modo de propuesta ideológica propia (11). En fin, que Hidalgo, iría sumando a su imagen política-territorial fiestas, ropajes, música, paisajes, lenguas, formas de organización, individuos, mediante un proyecto político y económico fundamentado en la estructura del Estado-Nación. Esto demuestra la importancia de las festividades religiosas, ya para el Estado o bien para la Iglesia católica.

Si se pone atención al suceso festivo franciscano de los finales del decimonono, puede reconocerse una celebración profundamente secular, en donde la participación del vecindario es populosa y tradicional, caracterización esta última, que hará referencia más a lo cronológico que a un uso social efectivo del evento por parte de cierto(s) grupo(s) específico(s). No se tendría la atención de un grupo social en especial, como en el caso de la celebración guadalupana por los mineros (12) o bien los comerciantes en la actual fiesta de la Asunción, cuya figura hace de patrona clericalmente asignada a Pachuca desde el siglo XVI, pero su advocación para estos comerciantes es más bien la virgen de San Juan, imagen que llevan a bendecir en el aniversario mariano.

El sentido popular de la fiesta franciscana tendría que ver acaso con la presencia de los mercaderes, vendedores de antojitos, dueños de diversiones y juegos de azar, administradores de las cantinas, espectáculos artísticos carperos, etc. La influencia del poder público tendría efectos en estos sectores, principalmente en cuanto a la aplicación de impuestos sobre el derecho de ventas, quienes por otro lado alterarían negativamente el bolsillo de los asistentes. La participación más directa del pueblo estaría ligada en todo caso, a asuntos mercantiles y al sentimiento reverencial un tanto cuanto pasivo dentro de espacios estrictamente preestablecidos; lejos, muy lejos de una injerencia real en la esencia de la celebración. La raíz de tal situación, habrá de encontrarse quizá en aquellas políticas anticlericales locales, que vienen a sofocar e inmovilizar la fe pública, es decir, impiden el involucramiento de los diversos sectores en la dirección de los actos religiosos, toda vez que esto acarrea sanciones económicas y jurídico-administrativas.

Lo popular no habría de germinar además, por ausencia de un hecho trascendental capaz de penetrar y arraigar en la conciencia del vecindario. Aquél que quedaría en la memoria del colectivo pachuqueño, ocuparía sólo límites de acción restringidos (13).

Por otro lado, la misma presencia del santo no acarrea una devoción de naturaleza popular, en virtud de que éste no llega a la ciudad a través de un proceso mítico-sobrenatural, sino más bien como simple numen representador de un grupo de religiosos, en este caso los franciscanos. Y esto es importante porque indudablemente, la fe popular se nutre de sucesos sobrenaturales "manifiestos" o "patentes" que impactan la conciencia de los agregados sociales, estableciéndose entonces, un flujo reverencial dinámico y continuo hacia la imagen; un vínculo que articula la vida humana y el mundo sacramental, situación que libra de algún modo a los individuos del caos que significa la vida diaria. El paradigma religioso en este caso, ofrece un marco de referencia a la vida social de los individuos.

Cabe reiterarlo, no fue este el caso efectivamente de la devoción expresada a la imagen seráfica en Pachuca, en tanto aquella no escogió como sitio de vida la ciudad minera, esto, tal como ocurre en la lógica sacramental ejemplificada en innumerables locaciones tanto rurales como urbanas. En estos sitios (14) las imágenes han desplegado o "anunciado" su "voluntad" de compenetrarse en la vida de la población, voluntad que por otro lado, debe ser captada o reconocida por los individuos (Señor de Celontla en el Real del Monte, Virgen de la Asunción en Santa María Amajac, municipio de San Salvador).

El poder divino mostrado en las apariciones de las imágenes y, la serie de milagros que envuelven a aquellas, no son sino la materia en que se ha estructurado la fe local generación tras generación; fe que sin duda ha observado cambios pero que de cualquier manera, consigue dar cohesión e identidad grupal a sus devotos.

Tratando de redondear el punto, cabe decir que en los finales del siglo pasado la organización de la celebración franciscana no recaía en ningún grupo específico del vecindario minero, ninguna estructura popular aparece citada en el material revisado, a la que se adjudique tal responsabilidad.

Podríamos asomarnos en este momento a modo de parangón, a la situación particular del pueblo agricultor de Iztapalapa, cabecera municipal que en el siglo XIX, las familias emparentadas de cada barrio (ocho en total), utilizaban la estrategia religiosa a fin de conservar una serie de propiedades agrícolas denominadas tierras de santos, con las cuales solventan gastos de las mayordomías propias del Señor de la Cueva y de los santos patronos de los barrios. Aquí, el asentamiento compuesto en su mayoría por descendientes culhuas de habla nahua, se desempeña como unidad única, impulsando aspiraciones barriales que todo el poblado recoge como suyas, y que las canalizan en variados momentos mediante el sistema de cargos propio de las mayordomías, cargo que se desarrolla estratégicamente, por la aplicación de las Leyes de Reforma (15).

Esta fiesta religiosa de nuestro interés, habría de prescindir entonces de las llamadas mayordomías, sistemas de cargueros, capitanes, comités organizadores, organizaciones barriales - que en muchos casos responden a un antecedente prehispánico -, juntas barriales, etc.



Sería una fiesta tradicional populosa, activada desde los órganos oficiales del poder público, y en menor medida el eclesial. Una fiesta dirigida mediante una forma de poder no coactivo, en tanto en su base histórica se incluiría desde entonces, la participación popular, aunque como mero comerciante y consumidor. Tal situación sin embargo favorecía significativamente el consenso y aceptación de los actos festivos, actos que por otro lado, aún no cambiaban de sitio: seguían reproduciéndose, como en el siglo XVIII, en torno a la parroquia franciscana. Finalmente, el acto de gozo como complemento de las acciones reverenciales, sería en adelante el motivo primordial de la celebración franciscana. La feria sería la que convocaría a las familias pachuqueñas; el aniversario del santo ya no tendría toda la fuerza para hacerlo.

La feria fungiría ahora como sinónimo de la fiesta religiosa, aún sobre la fe subyacente entre la población (16). La feria fincaba sus reales en la esencia de la original celebración santoral, pues la feria se haría llamar: *Las Fiestas de San Francisco* (17) en alusión clara a los asuntos comerciales y recreativos, utilizando como su base los elementos clericales, reducidos ahora a un tiempo efímero de expresión en comparación con los correspondientes a la feria en sí.

La figura del Estado substituiría de algún modo, la personalidad del Conde de Regla y familia en su relación con los franciscanos, aunque este papel se lograría mediante un proceso compulsivo, un acto de poder coactivo (18) resultado de la pugna Estado/Iglesia. Esto rompería indudablemente la unidad de la celebración, diferenciando radicalmente las acciones y espacios de actuación de los involucrados directos y cegando además, la fuente de los recursos al sector religioso.

La Iglesia ya no participaría más del poder político, sería en adelante una agrupación instituida con deberes dentro de la sociedad y para con el Estado. Se le asignaría sólo el rol de grupo con control sobre una especial concepción de la vida y la realidad, opuesta ahora a la ideología positiva, es decir, a la visión lógica y científica propuesta por el poder público. No obstante la Iglesia católica tendría todavía suficiente aceptación entre la población, gracias a su peso histórico.

En este respecto, Masferrer (1993) habla de este tipo de cambios dados en el siglo XIX diciendo que, "... la expropiación de los bienes de la Iglesia implicó una resacralización de la [institución]. Al despojarla de su base económica se la obligó a ingresar al proyecto capitalista dependiente como un aparato de Estado y no como un patrono que pudiera competir con los nuevos grupos dominantes en proceso de consolidación" (19).

La exclusión -exclaustración y final disolución como agrupación activa- de los franciscanos como competidor directo de la celebración, dejó al municipio en condiciones cómodas para negociar con el clero secular el desarrollo de la festividad. La acción excluyente veía estratégicamente la necesidad de conservar el origen y esencia franciscana a modo de restablecer el cordón entre pueblo y fiesta. Entonces, la ruptura no era deseable por lo imperioso de una continuidad en la autoafirmación y diferenciación cultural frente a las demás regiones y entidades, amén de los beneficios económicos y de control social que ello establecía. El federalismo tenía que apoyarse en rasgos de entidades sociales opuestas a su ideología, los religiosos v. gr. Además, para estos tiempos el porfirismo sostenía ya una evidente alianza con el clero que facilitaba de algún modo la intervención civil en asuntos sacramentales (20).

A juzgar por los hechos, hay que decir que se pasa en última instancia de un patronazgo privado y voluntario - el del Conde de Regla - a un patronazgo público, en donde el transfondo socioeconómico es el cambio de una sociedad colonial, rígidamente jerarquizada, en la cual el orden eclesial ocupa un importante papel económico y cultural, a una sociedad como Nación independiente que oscila entre lo conservador y lo liberal. El primero se fincaría ciertamente en los elementos económicos y la fuerza mítica, substituidos a su vez, por la estructura burocrática y la tradición o fuerza de la costumbre.

Hasta este lapso, la celebración franciscana recorrería cuando menos tres fases importantes en donde la original trilogía: franciscanos/santo/pueblo, se alteraría en las dos siguientes modalidades por un elemento intermediario, el orden civil y el orden público, dejando a la fiesta como: franciscanos/Conde de Regla/santo/pueblo y, clero secular/municipio/santo/pueblo.

## REFERENCIAS

1. Pablo VI. *A cerca de la Evangelización del Mundo Contemporáneo*, México, Ediciones del Equipo Laico al Servicio de la Pastoral 1975:20
- 2.- Eliade, Mircea. *Tratado de Historia de las Religiones* México, Editorial Era, 1980:25 y 55
3. Gramsci, Antonio. *Literatura y Vida Nacional*, México, Juan Pablo Editores 1976:239
4. Williams, Raymond. *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Editorial Península 1978:137-147
5. Giménez Montiel, G. *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Euménicos 1978:199-200; Pereira de Queiróz, M. I. *Historia y Etnología de los Movimientos Mesíánicos*, México, Siglo XXI Editores 1978:293 y 295
6. Vogt, Z. E. *Ofrendas para los Dioses*, México, Fondo de Cultura Económica 1983:27
7. Navarrete Zamora, N. *Bosquejo Histórico-Evolutivo de las Fiestas de Mayordomía en el Pueblo de Iztapalapa ( Tesis )* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1985:118-119; Anguiano, Marina "El Ciclo Ritual de la Magdalena Mixuca" en : *México Indígena # 6 sept-oct. México, Instituto Nacional Indigenista, 1985:56-57*
8. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Hidalgo*, 1877:1 --- Gobierno del Estado de Hidalgo Periódico Oficial T. IX # 14, Pachuca Hgo. 1877; Ib, 1881:2
9. *Ib.*, 1888:642; *Ib.*, 1888:610
10. *Ib.*, 1877:1; *Ib.*, 1881:2
11. Garma Navarro, C. "Cultura Nacional y Procesos de Secularización" en: *Religiones Latinoamericanas # 1 enero-junio, México, ENAH/INI Editores 1991:58 y 61*
12. *Periódico Oficial del Gobierno del estado de Hidalgo*, 1888:817
13. Véase la conseja popular en Victor M. Ballesteros: "La verdadera historia de la feria de San Francisco" en: *Ciudad de Pachuca, la Bella Airosa* Editor Anselmo Estrada A. 1991 p. 49; una recopilación mecanoscrita de la fiesta franciscana llamada: "San Francisco, la feria del pueblo" lograda por el profesor Alvaro García Zamora para el Centro Regional Hidalgo del INAH en 1991. Bajo este mismo tratamiento, el trabajo del profesor Rafael J. Chávez: "¿La feria de San Francisco vive?".
14. Véanse por ejemplo los textos: Ma. del Consuelo Cuevas et al. *El encuentro de los pueblos; fiestas del estado de Hidalgo* Gobierno del Estado de Hidalgo/Instituto Hidalguense de la Cultura 1993 p. 141-142 y 164-165; Jorge Alonso: "Decadencia de una religiosidad" revista: *Christus* septiembre 1974 p. 14-15.
15. Navarrete Zamora, N. *Bosquejo Histórico-Evolutivo de las Fiestas de Mayordomía en el Pueblo de Iztapalapa ( Tesis )* México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. 1985; Anguiano, 1985:56-57
16. En el texto de Victor M. Ballesteros (Ballesteros, Victor M. "La verdadera Historia de la Feria de San Francisco" en: *Ciudad de Pachuca, la Bella Airosa*, Pachuca, Hgo., Editor Anselmo Estrada 1991), se cita a un personaje que describe con riqueza las actividades recreativas, sin hacer mención a las litúrgicas. Así, se sobreentiende que estas eran más relevantes que las segundas. El mismo autor transcribe un documento de la época en donde se hace mayor énfasis a lo mundano que a la manera en que se desarrolla la fiesta religiosa *ib. p. 50-51* .



17. *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Hidalgo*, 1883:1 ; Ib., 1886:642; Ib., 1887:611; Ib., 1888:610
18. Giménez Montiel, G. *Cultura Popular y Religión en el Anahuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos 1978:21
19. Masferrer, Elio "Identidad Nacional Latinoamericana y Sistemas de Visión del Mundo" en: *Religiones Latinoamericanas # 3* México, ENAH/INI Editores 1993:6
20. Bazant, Jan. *Breve Historia de México*. México, Editorial Premia 1984:97