

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno.

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN CIENCIAS SOCIALES

**“El ciclo festivo en la organización comunitaria de dos
pueblos en el Valle de Teotihuacán. Un acercamiento
desde el marco de la nueva ruralidad”**

TRABAJO RECEPCIONAL
PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A:
CARLOS BRAVO ROMO

DIRECTORA
Mtra. OLIVIA LEAL SORCIA

UACM
México, D.F. Junio 2012
BIBLIOTECA
SAN LORENZO TEZONCO

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS ©

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

UACM4 TST-32

TE
H85
B73
E:2

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se lo dedico a mi madre que estará orgullosa de mí en cualquier lugar del cosmos donde se encuentre.

A Flor, Olaf y Ollinca por su paciencia y cariño incondicional.

A mis hermanas y hermanos.

A Sandra, Sodelva, Miriam, Yurico, Antonio, Perla y demás compañeros de la UACM quienes con su amistad y apoyo contribuyeron a mi formación profesional.

A mis profesores y profesoras de la UACM, quienes se esmeran día con día para formar profesionistas de calidad. A mis lectores de tesis, Lic. Marco Antonio Trejo, Maestros Nicolás Olivos e Itzam Pineda, Dr. Leif Korsbaek, y a mi directora Maestra Olivia Leal, quienes con sus comentarios y enseñanzas lograron que este trabajo llegara a buen puerto.

A los habitantes de los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac quienes participaron proporcionando información, hospitalidad y apoyo siempre que fue necesario durante las jornadas de trabajo de campo.

A mis compañeras y amigas de Educación Inicial.

A la UACM por abrirme las puertas para continuar con mi proyecto educativo y por el apoyo económico brindado para la impresión y empastado de este trabajo.

Porque no soy un fraude educativo, Nada humano me es ajeno.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPITULO I	
-CONTEXTO SOCIOCULTURAL E HISTÓRICO DE CUANALAN Y OXTOTIPAC.....	13
-El Valle de Teotihuacán.....	14
-Cuanalán y Oxtotipac.....	20
CAPÍTULO II	
-ORGANIZACIÓN COMUNITARIA PARA EL CICLO FESTIVO: UNA PROPUESTA TEÓRICA PARA LOS CASOS DE CUANALAN Y OXTOTIPC	36
-La organización comunitaria en Cuanalán.....	41
-La organización comunitaria en Oxtotipac.....	46
-Revisión crítica del sistema de cargos y su pertinencia para los casos de estudio	50
-Sistema simple de mayordomía para Cuanalán y Oxtotipac: Una propuesta alternativa	59
-Revisión de las funciones del sistema de organización comunitaria para los casos de estudio.....	61
CAPÍTULO III	
-VIDA FESTIVA Y RELIGIOSA.....	69
-Vida religiosa y festiva en Cuanalán y Oxtotipac.....	71
-Perspectiva teórica e histórica de las fiestas patronales y el ciclo festivo.....	76
-Celebración del solemne jubileo circular de las 40 horas en Cuanalán.....	84
-Fiesta en honor al santísimo Sacramento en Oxtotipac.....	88
-Fiesta de la Virgen de la Asunción en el pueblo de Cuanalán.....	90
-Fiesta de la Natividad de María en Oxtotipac.....	95
-Solemnes fiestas religiosas en honor al Señor del Calvario.....	100
-Fiesta patronal en honor a San Nicolás de Bari.....	107
-Comentarios finales.....	112

CAPÍTULO IV

SISTEMA SIMPLE DE MAYORDOMIA Y VIDA FESTIVA EN EL MARCO DE LA NUEVA RURALIDAD..... 115

-Reconstrucción histórica de la actividad agrícola en Cuanalán y Oxtotipac..... 116

-Caracterización y rompimiento de la dicotomía clásica..... 124

-Cuanalán y Oxtotipac en el marco de la nueva ruralidad. Revisión teórica..... 128

-La nueva ruralidad en la reproducción del ciclo festivo anual..... 137

-Comentarios finales..... 144

Reflexión final..... 146

-Bibliografía..... 150

-Anexo fotográfico..... 157

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación surge de una serie de experiencias vividas a lo largo de un periodo de tiempo comprendido entre los meses de junio de 2010 a febrero de 2011. Estas experiencias tienen que ver con el trabajo de campo realizado junto con un grupo de compañeras de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, vislumbrando como área de estudio una franja territorial a la cual denominamos corredor sur del Valle de Teotihuacán, a sabiendas que desde el trabajo de Manuel Gamio en la segunda década del siglo XX en esta región, no se ha emprendido un trabajo de tal magnitud desde la disciplina antropológica (Gamio 1922[1970]). Confieso que en un inicio no se contaba con un plan específico, la intención sólo era permanecer un tiempo en la zona, interactuar con la gente, observar qué hacían, cómo vivían y luego definir líneas de investigación. En este intento, además de empezar a hacer una revisión bibliográfica de lo escrito sobre el Valle de Teotihuacán y de revisar las monografías de los municipios que integran el área, pudimos como equipo ser partícipes de algunas de las llamadas fiestas patronales de las dos comunidades que para nosotros son los extremos de dicho corredor: Cuanalán, en el municipio de Acolman y Oxtotipac en el municipio de Otumba. Después de un tiempo, ante lo reducido del equipo y de la cantidad de trabajo por realizar se tomó la decisión de no abarcar en un inicio todo el corredor, empezar por estos extremos y poco a poco con el tiempo ir cerrando la pinza. Desde ese momento se visualizaba que los dos pueblos mencionados representan lo más opuesto que podíamos encontrar dentro del área de estudio en términos de lo urbano y lo rural, por eso al ir cerrando la pinza necesariamente tendríamos que encontrar un punto intermedio donde se combinaran ambos aspectos, no obstante con el paso del tiempo al ir observando las dinámicas que se presentan tanto en una como en otra comunidad, ya no estamos tan seguros de esa hipótesis, pero aún representa un aspecto importante para investigar. En este proceso de delimitación espacial y de temas de estudio, las fiestas del ciclo festivo se convirtieron en el espacio más propicio para investigar cuáles eran los aspectos que podían ser más representativos de la realidad actual que viven los dos pueblos y abordarlos desde la disciplina social. En lo personal, ahí descubrí cuan cierta era la sentencia que después leería en

García Canclini (1986) y en María Ana Portal (1997) cuando dicen que en las fiestas patronales se sintetiza la vida de un pueblo.

Líneas de investigación surgieron varias, pobladores que quisieran colaborar con el equipo, también. Por ejemplo el señor Simón Allende, cronista de Cuanalán y el señor José Gutiérrez, custodio del convento de San Nicolás de Bari en Oxtotipac, cuya colaboración para este trabajo resultó imprescindible. Dentro de los temas que llamaron la atención para estudiar, encontramos que los sistemas de mayordomías, las fiestas patronales, la invasión de la vida urbana en el espacio rural, la presencia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en la región de Oxtotipac, los nuevos sistemas de producción económica como formas identitarias, la conservación de tradiciones y costumbres como forma de resignificación de la cultura, los elementos simbólicos en las fiestas religiosas como forma de representación del sentido social y el significado del sistema de intercambio o correspondencia entre los pueblos del Valle eran los que podían dar un poco de luz sobre el proceso de transformación de la vida rural a la vida urbana o de nueva ruralidad que es inminente en la región.

Desde la perspectiva planteada en el párrafo anterior, Cuanalán es el pueblo que se localiza geográficamente más cercano a la vida urbana de la zona metropolitana de la ciudad de México. Oxtotipac, es el pueblo dentro del corredor que se localiza geográficamente más alejado de la mancha urbana. Siguiendo la lógica anterior, se podría pensar que Cuanalán enfrenta un proceso de secularización y atomización de la vida social mayor que en Oxtotipac, debido a que el proceso de transformación ya mencionado es más fuerte por su cercanía con la zona metropolitana de la ciudad de México, pero resulta que en Cuanalán, la vida religiosa en el diario acontecer y en la celebración de su ciclo festivo marca el ritmo de la cohesión, de la participación y de la organización comunitaria de una manera más palpable que en Oxtotipac, donde por ejemplo la celebración de ese mismo ciclo es más lúdica, cívica y menos solemne en relación al primer pueblo mencionado. Si bien, en ambos pueblos, el ciclo festivo determina la organización de la vida comunitaria a partir de las celebraciones que implica, éstas se dan con una lógica diferente, que si bien está ligada a la celebración de sus fiestas patronales y litúrgicas, no obedece al esquema que presenta: a

es más religioso y está más integrado socialmente? Para responder a dichas preguntas se planteó como hipótesis a) que a través del ciclo festivo se establecen mecanismos que mantienen activa durante todo el año una dinámica de participación y de integración social, b) que la red de relaciones que se establece durante el ciclo festivo a partir del sistema de mayordomía permite que ambos pueblos se mantengan integrados y se organicen comunitariamente para satisfacer sus necesidades, c) que Cuanalán se presenta más religioso e integrado socialmente que Oxtotipac porque su sistema de organización comunitaria está más estructurado y d) que vistos desde la categoría de nueva ruralidad, la forma en que se celebra el ciclo festivo anual y se estructura el sistema de mayordomía en ambos pueblos, permite que en Cuanalán el impacto de la vida urbana encuentre mayor resistencia que en Oxtotipac.

Una vez teniendo claro lo anterior, el objetivo general que se planteó fue analizar el papel del ciclo festivo como determinante de las formas de organización comunitaria en dos poblados del valle de Teotihuacán donde interactúan elementos rurales y urbanos. Como objetivos específicos se establecieron: - Analizar el sistema de organización que tienen ambos pueblos para llevar a cabo su ciclo festivo, -determinar qué mecanismos de participación e integración social se activan durante las fiestas del ciclo y qué papel desempeñan éstos en las formas de organización comunitaria, así como -analizar el impacto de la urbanización en la organización comunitaria de ambos pueblos.

La metodología propuesta fue realizar en el periodo que comprende de junio de 2010 a septiembre de 2011, un estudio comparativo de corte cualitativo entre una comunidad (Cuanalán) que visiblemente presenta características acordes con la vida moderna, pero que a diferencia de otra (Oxtotipac) con características rurales, muestra un sistema de organización y participación comunitaria más fuerte gracias a la celebración de su ciclo festivo anual. Para lograr lo anterior se realizarían entrevistas semiestructuradas con: El señor Simón Allende quien es cronista de Cuanalán, con el señor José Gutiérrez custodio del convento de San Nicolás de Bari, con mayordomos de ambos pueblos, con fiscales y miembros de la adoración en Cuanalán, con miembros del Consejo de Participación Ciudadana en Oxtotipac, con los Delegados municipales, con personas que aún se dedican al trabajo agrícola y con

la población en general. También se propuso emplear el método etnográfico y realizar observación participante en todas las fiestas que integran el ciclo en ambos pueblos, en el cambio de mayordomía en Cuanalán y en la designación de mayordomos en Oxtotipac obteniendo como producto de lo anterior registros fotográficos y de audio. Otro aspecto que se planteó para esta investigación fue emplear el método biográfico para realizar relatos de vida tanto en Oxtotipac como en Cuanalán con campesinos y con esto analizar cómo se ha dado la transformación de las comunidades de la vida rural a la vida urbana. Es importante señalar que para realizar este estudio siempre se consideró la revisión documental y el trabajo de archivo.

Por otra parte, como marco teórico inicial se planteó que al hablar de Cuanalán y Oxtotipac como pueblos en transformación había que visualizarlos entendiendo la diferencia que plantea Ulf Hanenez (1986) entre urbanización y urbanismo. En cuanto al concepto de comunidades rururbanas utilizar el planteamiento de De Grammont (2008) quien define el fenómeno como una transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada. Referente a los sistemas de cargos -en especial la mayordomía-, el ciclo festivo anual y las fiestas patronales emplear las posturas teóricas clásicas que plantean Korsbaek (1996) y María Ana Portal (2007). En cuanto al proceso de secularización utilizar la postura que retoma Roberto Blancarte de Karel Dobbelaere (1992) quien analiza el concepto de secularización desde su carácter multidimensional; de las tres dimensiones que plantea el autor, se decidió únicamente emplear la que hace mención al debilitamiento de la autoridad de la iglesia en la vida cotidiana de los creyentes y la que se refiere al proceso de cambio que está sufriendo el campo religioso en su confrontación con la modernidad. Al respecto, se irá en contrasentido con algunos aspectos del paradigma de la teoría de la modernidad que vislumbra a la religión condenada a la marginación y a la irrelevancia dentro de las sociedades modernas, así como la idea que a medida que las sociedades se modernizan se hacen más complejas, diferenciadas, racionalizadas, individualistas y menos religiosas (Esteban; 2007:300). Por último, para analizar la organización comunitaria de Cuanalán y Oxtotipac se emplearán las categorías de comunidades centrípetas y comunidades centrífugas planteadas por Fernando Cámara (1996) quien

refiere que la primera se orienta hacia la conservación de un orden social ya establecido donde el bienestar de la comunidad se antepone al individuo; la segunda no se orienta hacia la conservación de alguna costumbre o creencia, es cambiante, heterogénea, débilmente integrada y el individuo es más importante que la comunidad.

Una vez establecido todo lo anterior, se propuso un capitulado definiendo qué información era la adecuada para el enfoque de cada uno de los temas a analizar, mas no fue tarea fácil, el trabajo de campo y la revisión bibliográfica cada vez arrojaba más datos que era necesario sistematizar. Al final del camino creo que el esfuerzo no ha sido en vano, por lo que a continuación expongo el contenido de cada capítulo.

En el capítulo I, titulado “Contexto sociocultural e histórico de Cuanalán y Oxtotipac” se realizará una presentación general de lo que es el Valle de Teotihuacán como marco histórico y cultural de las dos comunidades a estudiar. Para esta tarea, como primer punto se realizará la ubicación geográfica de la zona, después se retomarán algunos aspectos del trabajo de Gamio para presentar el enfoque histórico del área de estudio. Como segundo apartado, se hará una presentación geográfica, histórica y sociocultural de los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac respectivamente, para comenzar a establecer sus diferencias y con esto marcar el rumbo de la investigación hacia dos formas distintas de enfrentar la actualidad dentro del proceso de transformación de la vida rural, pero ya no necesariamente hacia la vida urbana, más bien pensando en espacios donde convergen e interactúan elementos de ambos mundos sin considerar que el uno es la negación del otro.

En el capítulo II, titulado “Organización comunitaria para el ciclo festivo: Una propuesta teórica para los casos de Cuanalán y Oxtotipac” se hablará principalmente de la forma en que se organizan las comunidades para cumplir con su ciclo festivo. Se hará una descripción detallada de cómo se estructura en cada pueblo estudiado su sistema de organización comunitaria para celebrar dicho ciclo, se presentará a los actores sociales que intervienen, señalando cómo han sido conceptualizados dentro de la literatura antropológica, para después analizar si esos conceptos corresponden con la realidad empírica encontrada durante la investigación. En este sentido, mi intención es demostrar cómo el modelo tradicional o moderno de sistema de cargos

descrito y conceptualizado ampliamente por la antropología, para los casos de Cuanalán y Oxtotipac no existe como tal, ya que durante el trabajo de campo encontré un modelo diferente que aunque cumple con el mismo objetivo y comparte de manera somera algunos rasgos en común, no tiene los principales elementos del sistema de cargos planteado por algunos autores. Después, para establecer la disertación teórica, se aportarán descripciones y conceptos de lo que es el “sistema de cargos” a decir de diversos autores como son: Pedro Carrasco (1979), Leif Korsbaek (1996), Frank Cancian (1976) e Hilario Topete (2005) entre otros. Posteriormente se mencionará por qué en el caso de las comunidades estudiadas no considero que exista este sistema jerárquico escalafonario; por lo tanto, aportaré datos etnográficos al respecto, mencionaré otros nombres con que se le conoce, y estableceré como propuesta la categoría de *sistema simple de mayordomía*, por ser para mi investigación la que refleja de manera fehaciente el tipo de organización existente. Finalmente, tomaré como referencia a diversos autores como Nash (1996), Wolf (1996), Harris (1996), Smith (1981) y Vogt (1970), para determinar la función que cumple tanto en Oxtotipac como en Cuanalán el sistema de organización comunitaria, y de acuerdo con el momento histórico en que se encuentra ambas comunidades, estableceré la diferencia entre ellas, analizando hacia dónde apunta su tipo de organización y las implicaciones que esto tiene.

En el capítulo III que se titula “Vida festiva y religiosa” después de conceptualizar a la religión como un sistema de creencias y prácticas generadas por la actividad social, presentaré algunas características de la vida religiosa mezcladas con la vida festiva en ambos pueblos. Posteriormente, retomando a diversos autores como Eliana Acosta (2006), Vania Salles (1995), María Ana Portal (2007) y Néstor García Canclini (1986) plantearé teóricamente cómo se caracterizan y para qué sirven las fiestas religiosas. Después, presentaré una parte etnográfica en la cual describiré los momentos que considero importantes dentro de las fiestas en donde actúa como mecanismo de participación el sistema simple de mayordomía y que desde mi perspectiva es donde se visibiliza tanto el sentido religioso y festivo de las celebraciones, como la cohesión comunitaria, la red de reciprocidades y la delimitación de las fronteras simbólicas de los pueblos.

En el capítulo IV, titulado “Sistema simple de mayordomía y vida festiva en el marco de la nueva ruralidad”, como primer apartado se hará una breve reconstrucción histórica a partir de los decretos de dotación de ejidos, para mostrar la forma en que los pueblos de Oxtotipac y Cuanalán hasta hace algunos años vivían en torno a la actividad agrícola, y cómo esta situación lentamente se ha venido modificando hasta el día de hoy en que los habitantes de ambas comunidades están inmersos en la *pluriactividad*, situación que los ha llevado a percibir en diversos grados y medida la inminente urbanización y con ésta, la alteración de sus estilos de vida. Partiendo de lo anterior, se tendrán elementos para caracterizar la dicotomía rural-urbana como modelo teórico y para argumentar el por qué en estas comunidades ya no resulta útil como categoría de análisis; por lo cual retomo el concepto de nueva ruralidad, mismo que permite visualizar espacios donde se viven procesos rurales y urbanos al mismo tiempo, sin que necesariamente esto implique una contradicción. En el tercer apartado, utilizando los conceptos y planteamientos de Estela Martínez (2011), Hernán Salas (2011), De Grammont (2008), Blanca Ramírez (2003), Héctor Ávila (2008), Appendini y Torres-Mazuera (2008), se hará la disertación teórica de lo que se entiende como espacios de nueva ruralidad, para posteriormente cotejar esta categoría analítica con lo encontrado en la realidad empírica. Como apartado final, previo a las conclusiones, se hará una reflexión crítica de la nueva ruralidad en ambos pueblos, en función de la reproducción del ciclo festivo y del sistema simple de mayordomía, sosteniendo la hipótesis inicial donde menciono que estos dos elementos se constituyen como referentes principales para hacer frente a las transformaciones sufridas a partir de la paulatina pérdida del elemento agrícola.

Para finalizar, se presentará una conclusión general y como anexo un registro fotográfico de las celebraciones que integran el ciclo festivo y de los actores sociales que intervinieron en la elaboración de esta investigación.

Sólo me resta agradecer a la población de Cuanalán y Oxtotipac la disposición y apertura que mostraron para la realización de este trabajo de investigación, esperando sirva como documento testimonial que proporcione una visión de cómo son y hacia dónde van estos pueblos ricos en saberes, costumbres, tradiciones y formas de organización.

CAPÍTULO I

CONTEXTO SOCIOCULTURAL E HISTÓRICO DE CUANALAN Y OXTOTIPAC

El valle de Teotihuacán debido a su importancia histórica dentro del Altiplano Central, como área de investigación ha sido terreno fértil para el trabajo arqueológico. Hoy en día el valle está compuesto por diversos asentamientos humanos vivos, en movimiento, con dinámicas internas de organización y que enfrentan un constante proceso de urbanización provocado por el crecimiento de la mancha urbana de la ciudad de México y por el mismo crecimiento interno de los asentamientos originales. Sin embargo, ante la presencia de la zona arqueológica, estos fenómenos pasan inadvertidos y sólo se percibe a estos pueblos como lugares ricos en folclor y tradiciones ancladas en su pasado prehispánico.

A principios del siglo XX, el antropólogo Manuel Gamio hizo un estudio de área donde con las herramientas teóricas y metodológicas de la época caracterizó el valle en diversos aspectos. Si bien, este trabajo sirve como referencia obligatoria para contextualizar la zona, la falta de seguimiento al estudio de Gamio por parte de la antropología, ha dejado lagunas importantes para entender a los pueblos del valle en su realidad actual.

Con el presente trabajo, de ninguna manera se pretende llenar los huecos dejados por la falta de investigación dentro de la zona y mucho menos embarcarnos en una empresa titánica como lo hizo Gamio, la intención es presentar a dos pueblos del valle como comunidades vivas, cambiantes, que asentadas en su tradición milenaria conservan rasgos de su pasado, pero que también permanecen abiertas a la vida moderna, la incorporan a su forma de ser para construir su actualidad bajo diferentes lógicas de organización comunitaria.

Teniendo en cuenta lo anterior, en el presente capítulo como primer apartado, se realizará una presentación general de lo que es el Valle de Teotihuacán como marco histórico y cultural de las dos comunidades a estudiar. Para esta tarea, como primer punto se realizará la ubicación geográfica de la zona, después se retomarán algunos aspectos del trabajo de Gamio para presentar el enfoque histórico del área de estudio, no en su etapa prehispánica, sino a partir de lo que encontró dicho investigador, ya que es un punto nodal que conecta el pasado remoto con el mundo actual. Como

segundo y tercer apartado, se hará una presentación geográfica, histórica y sociocultural de los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac respectivamente, para comenzar a establecer sus diferencias y con esto marcar el rumbo de la investigación hacia dos formas distintas de enfrentar la actualidad dentro del proceso de urbanización y modernización de la vida rural.

EL VALLE DE TEOTIHUACÁN

El Valle de Teotihuacán es una región del estado de México que alberga uno de los sitios arqueológicos de mayor importancia en el país. Hablar de la zona arqueológica de Teotihuacán nos remite a numerosos proyectos de investigación realizados por prestigiados investigadores especialistas en la materia. Sin embargo, el valle de Teotihuacán representa mucho más que una zona arqueológica a estudiar, un lugar turístico o un sitio histórico en el desarrollo mesoamericano. Sin duda, la metrópoli fundada en el periodo clásico hacia el año 150 dc (López Austin, 1996:85) hoy en día aún representa una variable en el estudio de las comunidades que conforman el valle, pero son los pueblos con su legado histórico y sus dinámicas internas que apuntan tanto a un pasado repleto de tradiciones como a un futuro con la promesa de progreso y modernización quienes hacen la vida actualmente dentro de esta área cultural.

Fue Manuel Gamio, (1883-1960) el primer antropólogo quien en su obra celebre *-La población del valle de Teotihuacán-* dejó testimonio de las características físicas del valle, así como de numerosos aspectos de la vida social que se desarrollaba en esta zona hacia la segunda década del siglo XX. A él se le debe la ubicación espacial del valle como área cultural, que después han retomado otros investigadores de diversas disciplinas para localizar geográficamente esta zona del país. Gamio menciona que la región comprendida por el Valle de Teotihuacán está situada a cuarenta y cinco kilómetros hacia el noreste de la Capital de la república, pertenece políticamente al Estado de México y forma parte de los distritos de Otumba y Texcoco (1970: XII-XIII)

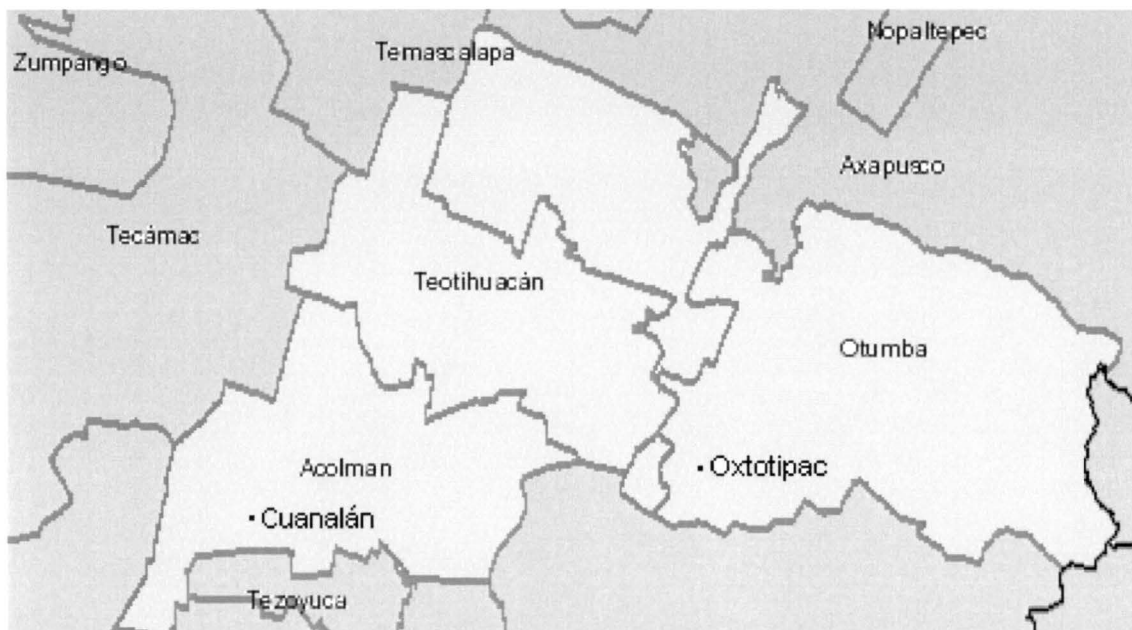
Hoy en día la conformación política del valle de Teotihuacán ha sufrido algunas modificaciones con respecto a lo mencionado anteriormente, en este sentido se han suprimido los distritos, Otumba ahora es un municipio, mientras que Texcoco sólo es una referencia importante para el valle por significar un lugar de intenso intercambio cultural y comercial. Por lo tanto, el Valle de Teotihuacán actualmente está

constituido de poniente a oriente por los municipios de Acolman, Teotihuacán, San Martín de las Pirámides y Otumba.

Por otra parte, Sanders define al valle de Teotihuacán como un desagüe del río San Juan, que cubre un área de 505 km². Las fronteras del sur y sureste forman la sierra de Patlachique. La frontera norte consiste en varios volcanes extintos separados por puertos. El largo total del valle es de 35 km. y la elevación del piso del valle está entre los 2240 y 2300 m. de altura. Así definido, el valle forma una unidad hidrológica (Manzanilla, 2001: 24).

En esta imagen se muestran los municipios que comprenden el Valle de Teotihuacán y la ubicación de los pueblos donde se realiza la investigación.

Municipios que integran el Valle de Teotihuacán



Fuente: INEGI 2005

Sin duda, las condiciones ambientales en donde se encuentra localizado el valle de Teotihuacán históricamente habían favorecido la vida rural, principalmente la agricultura. En el estudio realizado por Gamio a principio del siglo XX, también se refiere al valle como una región de gran importancia hidrológica (1970:86), lo cual hacía posible la gran variedad de cultivos y la existencia de árboles frutales que

encontró en la zona. A lo largo de los años, estas condiciones han ido desapareciendo paulatinamente, los poblados del valle de Teotihuacán considerados en su mayoría como rurales, actualmente se encuentran en un *proceso de absorción* por los espacios urbanos y de transformación territorial tal como lo menciona Ricardo Pérez Avilés (1998:10) En este sentido, los cambios no sólo se han dado en la actividad económica y productiva, sino que han trastocado todos los niveles de la vida social.

A continuación mencionaré algunos aspectos del trabajo de Manuel Gamio que desde su visión señalan cómo era la vida dentro del Valle de Teotihuacán cuando realizó su investigación. Estas condiciones se proyectan hoy en día y nos permiten ver en cierta medida cuáles guardan continuidad y cuáles se han ajustado a la dinámica de transformación sufrida en sus poblaciones. Cabe destacar que Gamio veía al valle como una región homogénea, su trabajo no marca las diferencias encontradas hoy en día en los diferentes pueblos, sin embargo, sirve como punto de referencia para estructurar el contexto histórico actual del área de estudio.

Gamio menciona que en la época prehispánica la producción vegetal consistió principalmente en maíz, tuna y pulque; la madera de varias clases de árboles, entre ellos el cedro, fue aprovechada en las construcciones, según se ha comprobado en excavaciones arqueológicas. A decir de este investigador, en aquella época (principios del siglo XX) la buena calidad de pastos y, sobre todo, la gran cantidad de forrajes que provenían de la cosecha de cereales, permitían a los grandes terratenientes regular la producción animal, la cual consistía principalmente en ganado vacuno. Agrega también que casi todos los habitantes pobres de la región explotaban la cría de aves de corral y en más reducida escala, las de ganado lanar y cabrío. La alimentación de los indígenas de Teotihuacán estaba esencialmente constituida por el maíz y el chile, el pulque y, en ocasiones, el frijol. (1970: XV-XVI).

Como se puede observar, las condiciones de vida para la mayoría de la población indígena de la región eran precarias y a pesar de la riqueza del suelo, esta condición era aprovechada por un reducido número de terratenientes. En ambas comunidades estudiadas, años después del trabajo de Gamio hubo repartición de tierras ejidales por lo cual se dio una transformación de las condiciones de vida de los habitantes de

dichos poblados, años más tarde, con el proceso de cambio en la actividad productiva –aspecto a trabajar en el capítulo IV- el cultivo de la tierra ha pasado a ser una variable de estudio importante pero no única para entender las dinámicas internas de las comunidades

En cuanto a religiosidad, Gamio distingue una diferencia entre el catolicismo que practicaban los habitantes de la zona, el autor menciona que existían dos tipos de religión en la población de Teotihuacán; *catolicismo pagano o rudimentario* y *catolicismo romano*. El número de católicos *rudimentarios* parece que debía de corresponder al de habitantes de *civilización indígena o retrasada*. Gamio refiere que en la región no existían médicos, esas funciones las desempeñaban curanderos de uno u otro sexo, quienes acudían generalmente a una peculiar farmacopea vegetal y animal que era transmitida tradicionalmente de padres a hijos; cuando lo juzgaban conveniente, estos curanderos se valían de actos de magia y hechicería. Para el autor, la población del Valle de Teotihuacán era en su totalidad eminentemente religiosa, por lo cual menciona:

La extremada religiosidad que se observa allí y que muchas veces se confunde con un ciego fanatismo, puede explicarse fácilmente recordando los antecedentes históricos correspondientes: los primeros pobladores de Teotihuacán fueron otomíes. Gamio prosigue: en principio, puede considerarse la implantación de la religión católica en el valle de Teotihuacán como un factor de civilización, que debió haber contribuido moralizar a los indígenas y a consolarlos, en lo posible; pero, en realidad, la imposición de esta religión fue la causa principal, o una de las más importantes que motivaron la pronunciada y continua decadencia de la población indígena en la época colonial y en la contemporánea. Reitera Gamio, las ideas religiosas indígenas fueron conservadas, pero se les revistió con el ropaje del catolicismo, además; las ideas de esta religión iban siendo lentamente infiltradas o fundidas con las indígenas. Naturalmente que semejante religión no ejerció influencia moralizadora alguna en los pobladores del valle, sino que fomentó en ellos el más deprimente de los fanatismos. El autor concluye que los resultados efectivos que se buscaron y se obtuvieron al implantar la religión católica fueron los siguientes: las ordenes religiosas y clero secular se hicieron dueños de la conciencia y de la voluntad de los indígenas, de su propiedad rural, de su trabajo personal, de todo aquello, que podría traducirse en bienestar y holgura para clérigos y frailes (1970: XXXII-LXIV).

Con respecto al anterior planteamiento, en el capítulo III se abordarán las formas que hoy en día los habitantes de Cuanalán y Oxtotipac utilizan para externar su religiosidad a partir de llevar a cabo sus ciclos festivos. Por ahora sólo mencionaré que el extremo fanatismo mencionado por Gamio en el caso de Cuanalán se ha transformado en organización comunitaria y que el proceso de secularización se nota más en la población de Oxtotipac quienes se declaran de raíces otomíes y que sus condiciones de vida están más apegadas al mundo rural, por lo tanto, es verdad que cuando los hombres van al monte cortan hierbas con fines medicinales, pero no como parte de actos de hechicería, sino como parte de un saber ancestral y de sus tradiciones. Por otra parte, si es que alguna vez existió ese mundo inmoral, retrograda, decadente y de fanatismo religioso que describe Gamio como sinónimo del mundo indígena, desde mi perspectiva, hoy en día esa forma de entender el mundo es parte de lo que López Austin denomina el *Núcleo duro*¹ y que en buena medida se ha convertido en una herramienta útil para enfrentar los cambios que supone la modernidad. En este mismo sentido, Cuanalán y Oxtotipac hasta hace no muchos años eran comunidades campesinas que tal como lo plantea Guillermo Bonfil revelaban una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india tales como: la agricultura como actividad económica básica organizada a partir de la solidaridad familiar, la reciprocidad vecinal y el ciclo festivo vinculado principalmente a las actividades religiosas (1987: 77-78) aspectos que de alguna manera aún perviven en ambos pueblos.

Por otra parte, Gamio también establece una diferencia entre la vida moderna de aquella época y la vida folclórica de las comunidades campesinas utilizando como criterio de distinción el uso del saber científico. En la siguiente cita queda de manifiesto cómo a principios del siglo XX en el valle de Teotihuacán había continuidad con el pasado indígena, situación que como ya se mencionó aún persiste. Gamio menciona:

¹Es un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actúan como estructurantes del acervo tradicional y que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente al contexto cultural. (2001:59)

... la vida intelectual de los campesinos teotihuacanos difiere profundamente de la de los habitantes de la metrópoli. Los primeros comprenden la vida folk-loricamente, es decir, como ellos la interpretan, con exclusivo criterio regional, y como la interpretaban sus antecesores, en tanto que el concepto de los segundos es relativamente normal, pues está basado en las informaciones que suministra a su criterio el progreso moderno... En el valle no se acude al médico, sino que los mismos familiares del paciente diagnostican, desde luego, si se trata de verdadera enfermedad o maléficas influencias producidas por brujería (1970: XLIX).

Como se puede observar, en esa época la modernización no suponía la transformación del espacio, sus implicaciones se daban en función de las prácticas y las costumbres, entre pensamiento moderno contra pensamiento tradicional. Hoy en día el escenario se ha modificado, los primeros elementos de modernidad y de urbanización se dan en función de cómo ha cambiado la imagen de las comunidades y la vida de los habitantes de los pueblos motivo de estudio con la llegada servicios básicos a sus localidades y con el cambio en la actividad productiva, por lo cual, este fenómeno de transformación será el primer elemento de análisis. Como segundo elemento, se hará hincapié precisamente en la transformación de las formas de vida y de los imaginarios colectivos en relación a esos cambios, por lo que en este sentido se hablará por una parte de urbanización y por otra de urbanismo, pensando este último como la transformación de los estilos de vida a partir de los cambios que suscita la asimilación de características propias de las grandes urbes. Siendo así, a continuación presentaré cómo es Cuanalán en cuanto a su origen, su historia, su infraestructura, su organización social y su cotidianidad, para después dar paso a la presentación de Oxtotipac bajo estos mismos elementos. Ya teniendo el escenario donde se muestre cómo son ambos pueblos, se podrán establecer las semejanzas y enfatizar las diferencias que me permitan posteriormente mostrar cómo a pesar de formar parte de un mismo proceso de transformación donde interactúan de manera permanente características de la vida rural y la vida urbana, -y que se vive en todo el Valle de Teotihuacán-, ambas comunidades se enfrentan y reaccionan de manera distinta ante dicho proceso, a partir de establecer formas estructuradas de organización comunitaria y de vida religiosa diferentes entre sí.

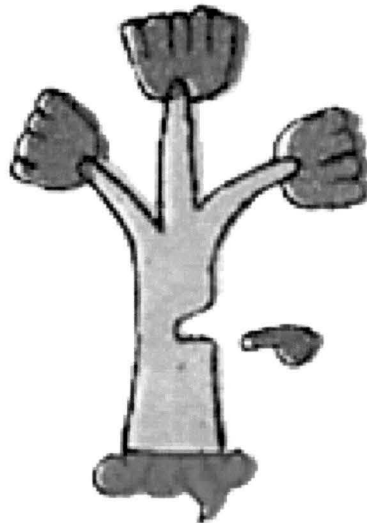
Como ya se dijo anteriormente, pensando la región en su conjunto, de forma integral, en la parte sur del valle existe un corredor que va desde el pueblo de Cuanalán en el municipio de Acolman y que llega hasta el pueblo de Oxtotipac en el municipio de Otumba. Visto así, ambos poblados son los extremos de dicho corredor. Cuanalán, es el pueblo que se localiza geográficamente más cercano a la vida urbana de la zona metropolitana de la ciudad de México; Oxtotipac, es el pueblo dentro del corredor que se localiza geográficamente más alejado de la mancha urbana. Siguiendo la lógica anterior, se podría pensar que en Cuanalán se enfrenta el proceso de secularización y atomización de la vida social en forma más palpable que en Oxtotipac debido a que el proceso de transformación ya mencionado es más fuerte por su cercanía con la zona metropolitana de la ciudad de México, con la información que a continuación se proporciona, se tendrán elementos para analizar tal situación.

CUANALAN Y OXTOTIPAC

El pueblo de Cuanalán con una población aproximada de 3 500 habitantes (según estimaciones de los mismos pobladores) se localiza en la parte suroeste del municipio de Acolman, colinda con los pueblos de Tepexpan² y Chipiltepec, así como con el municipio de Tezoyuca. El significado del nombre de Cuanalán proviene de la lengua náhuatl, pero a decir del cronista del pueblo señor Simón Allende, es impreciso y de difícil reconstrucción porque ha sido alterado, por lo cual a lo largo de la historia se han manejado varias acepciones como son: “junto al agua de las culebras”, “donde se cazan o cogen culebras”, “serpientes enojadas”, “del otro lado de las arboledas” o “donde culebrea el agua”. En opinión del señor Allende, lo cierto es que no ha habido investigaciones serias del porqué del nombre.

² Para el INEGI, desde 1990 Cuanalán es una localidad conurbada al pueblo de Tepexpan, por lo tanto todos los datos estadísticos de ambas poblaciones están integrados en uno solo, por ejemplo, de acuerdo a los datos del Censo de población y vivienda 2010, Tepexpan tiene una población de 102 667 habitantes, en esta cifra están incluidos los habitantes de Cuanalán.

Glifo Cuanalán



Fuente: Códice Mendocino. www.geography.berkeley.edu

Sobre el origen de Cuanalán existen diferentes versiones, ya sean de tipo histórico o de tipo arqueológico, por una parte podemos mencionar la que comenta José Alfredo Castellanos, este autor refiere que:

Las fuentes documentales de fines del siglo XVI aludían a la ribera de “Cuanalán”, si bien no distinguen entre una porción geográfica o entidad poblacional asentada en un sitio cercano al cause del río, la tradición oral de los habitantes del poblado refiere que Cuanalán fue creado a raíz de un asentamiento de tlaxcaltecas traídos en calidad de esclavos para levantar un dique de contención de las aguas del río San Juan, llamada Presa del Rey. Concluidas las labores en 1629, a los trabajadores se les permitió quedarse. (1998: 63)

Por otra parte, el cronista del pueblo suscribe la idea presentada por Brigitte Boehm, la autora comenta que:

Los primeros sitios mayores estratificados en el valle de Teotihuacán se localizaban todos en posiciones defensivas sobre la cima de los cerros. Eran compactos y presentaban vestigios de arquitectura pública, una de ellos sobre el cerro Tezoyuca, el otro en Cuanalán, vigilaban la entrada del valle de Teotihuacán por el sur y el cauce del río San Juan. Sanders pensaba que los tres sitios –Tezoyuca, Cuanalán y Teotihuacán– representaban tres jefaturas en pugna por el control político y por la hegemonía del valle, resultando a la larga Teotihuacán triunfante (1986: 92-93)

En este sentido Linda Manzanilla refiere que entre el año 400 y 100 a. c. ya existía Cuanalán, ella comenta:

En la aldea de Cuanalán ubicada en la desembocadura del río San Juan en el vaso de Texcoco, los moradores habitaban en casas pequeñas con muros de bajareque sobre bases de concreciones de arcilla y arena o fragmentos de tezontle; estas viviendas quizá albergaban a familias de pocos miembros. Disponían sus habitaciones alrededor de patios donde realizaban actividades domésticas comunes, tales como la preparación de alimentos en fogones y hornos exteriores (2001: 220)

Como se puede apreciar, cualquiera de las versiones ubica el origen de Cuanalán anterior al México independiente, por lo cual su conexión con el mundo indígena campesino siempre ha permanecido latente.

Por otra parte, la ubicación geográfica es un aspecto que juega un papel importante en el proceso de transformación que están sufriendo las comunidades del Valle de Teotihuacán. Al respecto, al hablar de ambos poblados podemos decir que Cuanalán se encuentra a pocos kilómetros de Acolman, Tepexpan y Tezoyuca, tiene vías de comunicación directas a estos lugares y la población se puede trasladar de forma rápida y fácil a la ciudad de México, el valle de Texcoco y Chiconcuac, ya que acceden de manera casi inmediata a las carreteras que los llevan a estos puntos. Por su parte, para Oxtotipac hay una sola ruta de acceso que llega de San Juan Teotihuacán y que se prolonga hasta la cabecera municipal de Otumba. Para llegar a la ciudad de México o a Texcoco en transporte público, la gente necesariamente se tiene que trasladar hasta alguno de estos dos lugares. De acuerdo con este planteamiento, desde mi perspectiva, Cuanalán en comparación con Oxtotipac tiene fronteras más porosas y por lo tanto se encuentra más expuesto al contacto cultural con otros poblados, por lo cual considero que sin cerrarse a esto, se refugia en la vida religiosa principalmente a través de su sistema de organización comunitaria y su ciclo festivo, situación que se analizará a manera de hipótesis en los capítulos subsecuentes.

En la siguiente foto satelital se puede apreciar la extensión de Cuanalán y su localización dentro del valle tomando como punto de referencia el pueblo de Tepexpan, el cual representa el asentamiento más poblado de todo el municipio de

Acolman. Aquí es notorio cómo la distribución de las casas es más compacta en relación con Oxtotipac –como se verá más adelante-, además de la cercanía con otros poblados con los cuales mantiene permanente contacto. Otro aspecto que llama la atención es la cantidad de parcelas que se observan a las afueras del pueblo y que en teoría pueden ser cultivables, además de las diversas vías de comunicación existentes.

Cuanalán desde las alturas



FUENTE: Google Earth

En cuanto a Oxtotipac, este pueblo se localiza en la parte sur del municipio de Otumba a la entrada de la sierra de Patlachique. Su colindancia es un tanto imprecisa porque saliendo del centro está rodeado por amplias parcelas como se observa en la foto satelital, los pueblos más cercanos son el de Belem y el de San Francisco, su población de acuerdo con datos del Censo de población y vivienda 2010 (INEGI) consta de 3081 mil habitantes, se ubica a 8 km. de la zona arqueológica de Teotihuacán y su nombre significa *oztotl* “cueva” e *icpac* “encima”, *Oxtotipac* “sobre la cueva”.

Glifo Oxtotipac



Fuente: Códice Mendocino. www.geography.berkeley.edu

Al respecto, según cuenta el señor José Gutiérrez -quien se desempeña como custodio del convento de San Nicolás-, en el pueblo hay una intrincada red de cuevas subterráneas que conectan con el pueblo de Calpulalpan en Tlaxcala, pero la entrada mayor está sepultada en el atrio de la iglesia de Oxtotipac. Cuenta el saber popular que hay una leyenda en la cual se dice que en este lugar fueron enterrados los restos de los señores Xólotl y Nopaltzin.

A continuación se muestra una foto satelital del pueblo de Oxtotipac, en ella se puede apreciar cómo la distribución de las casas es más dispersa que en Cuanalán, no hay muchas vías de accesos y tampoco cercanía con otras poblaciones. Como se puede observar el pueblo está rodeado de parcelas que aparentemente pueden ser cultivables.

Oxtotipac desde las alturas



Fuente: Google Earth

En cuanto a su origen prehispánico, Boehm hace alusión a este asentamiento mencionando que “El valle medio, además de la ciudad de Teotihuacán, albergaba una serie de pueblos grandes y de barrios suburbanos conectados por calles que eran la continuación de las de la gran metrópoli. En el extremo de éstas, subiendo por las laderas de Patlachique, en Oztoticpac y en Cuauhtlantzinco, se continúan los asentamientos” (1986: 113) Por otro lado, la historia oral dentro del pueblo suscribe lo dicho por Florescano al respecto del código Xólotl, este autor menciona:

En ese código, como en los anales y textos históricos nahuas, la figura central es el dirigente que conduce la migración de su pueblo –en este caso, Xólotl-. Las primeras láminas del código muestran a los chichimecas que invaden las tierras del valle vestidos con pieles toscas, armados de arcos y flechas, en busca de lugares donde asentarse. Deciden explorar las partes no ocupadas de la parte oriental del valle, viven en lugares precarios y mas tarde fundan los poblados de Oxtotipac, Coatlinchan y Huexotla. (2001: 97).

Tanto Cuanalán como Oxtotipac de acuerdo con lo anterior pueden reclamar un origen prehispánico ligado invariablemente con la ciudad de Teotihuacán. Sin

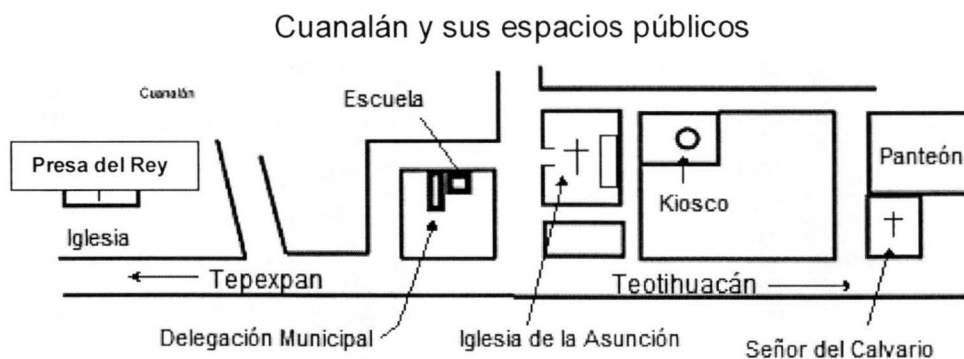
embargo, hoy en día Cuanalán no mantiene vínculos económicos ni identitarios con la zona arqueológica, mientras que para Oxtotipac ésta representa la posibilidad de establecer un corredor turístico que atraiga visitantes al pueblo ya que además del Convento de San Nicolás de Bari³ también cuentan con un balneario que incluye la práctica del temazcal. La idea de algunos pobladores es establecer un proyecto que active la economía local y que ofrezca a los turistas que visitan el sitio arqueológico, un paquete integral de fin de semana que inicie o concluya con la visita al pueblo.

Por otra parte, salvo algunas personas involucradas con la tradición prehispánica, en Cuanalán no les preocupa su origen étnico, tienen un fuerte sentido de pertenencia construido a partir de la incorporación del catolicismo en el pueblo, en entrevistas formales o en pláticas espontáneas nadie habla de su historia más allá de la construcción de su iglesia hacia mediados del siglo XIX. En el pueblo también se encuentran los restos de la presa del Rey que según se comentó anteriormente data del año 1629, no obstante ésta no representa nada para los habitantes de Cuanalán ya que se encuentra en deplorables condiciones pese al esfuerzo de un pequeño grupo de personas que trata de atraer la atención del INAH para su resguardo, principalmente la parte que servía como compuerta para el río San Juan. En contraparte, en Oxtotipac, a pesar de que el código Xólotl menciona un pasado Chichimeca, algunos lugareños comentan que su origen étnico es otomí ligado a la historia de la cabecera municipal, de hecho en la entrada del pueblo escondida entre matorrales hay una cueva que en su parte exterior conserva huellas de carbón que a decir del custodio del convento son de cuando los primeros pobladores que llegaron a este lugar provenientes de Otumba vivían en ella y hacían fogatas. No obstante lo anterior, en el pueblo no hay nadie que hable alguna lengua indígena y tampoco grupos preocupados por recuperar la memoria histórica, por ejemplo, no tienen cronista como en Cuanalán, lo que si se observa es la presencia de personal del INAH resguardando el convento y la iglesia desde hace sesenta años, situación que

³ Convento franciscano edificado en el siglo XVI considerado como el más pequeño de América Latina, hoy en día convertido en museo.

de alguna manera ha creado un conflicto con los habitantes ya que lejos de traerles beneficios, la gente del lugar refiere que el Instituto se ha adueñado de su patrimonio porque esos espacios son del pueblo y no pueden hacer uso de ellos como quisieran, sobretodo durante las celebraciones que abarca el ciclo festivo.

En Cuanalán la distribución de las casas es compacta, por el tamaño de los terrenos la mayoría de los habitantes cuenta con grandes espacios que utilizan para hacer pequeños cultivos o como patios familiares. Si bien no existe como tal la familia extensa⁴, gran parte de los terrenos se han fraccionado para dárselos a los hijos de los propietarios y allí han construido sus viviendas, por lo cual en un mismo lote viven de manera independiente varias familias compartiendo espacios comunes, unidas por parentesco en primera línea, pero bajo la tutela de un jefe de familia. En cuanto al tipo de construcción, ya hay pocas viviendas construidas con adobe, el principal material utilizado es el tabique y el concreto para paredes y techos, aunque por su estilo rústico aún guardan el “sabor a pueblo”. Cuentan con todos los servicios públicos como son agua entubada, drenaje, pavimentación y energía eléctrica, tienen un centro de salud, una lechería de liconsa y centros de educación pública que cubren todo el nivel básico. Como una característica común de los pueblos del Valle de Teotihuacán, Cuanalán no muestra una traza reticular, no hay mercado público, el centro de gobierno (delegación municipal) está en una calle que no es las más transitada, no hay plaza principal y el kiosco se localiza en la parte posterior de la iglesia de la Asunción.



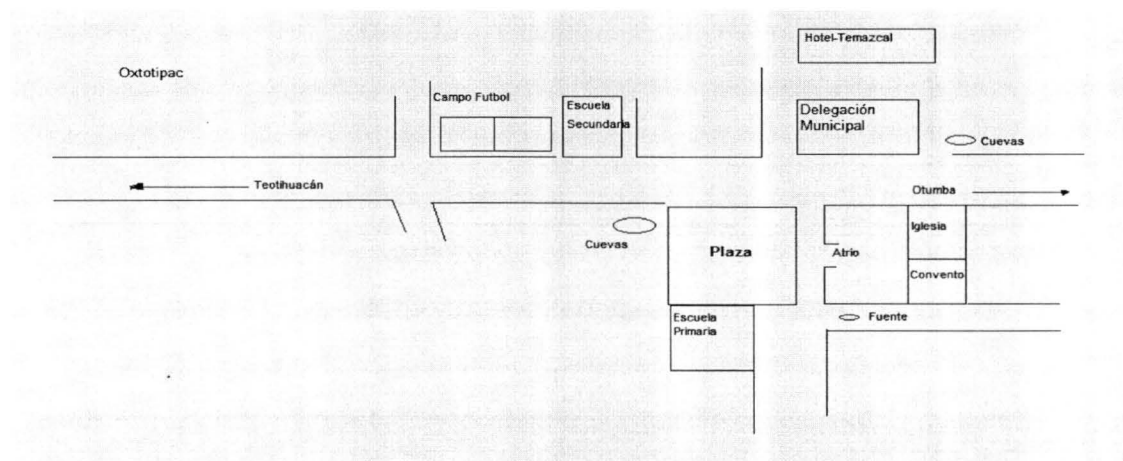
⁴ Caracterizada por cohabitar en el mismo espacio abuelos, padres e hijos con su respectiva familia. Dentro de la antropología clásica se refiere a una familia unida por linaje, que ocupa una vivienda en común y que mancomuna su trabajo y los frutos del mismo.

En Oxtotipac, la distribución de las casas es dispersa, muchos de los habitantes tienen su vivienda dentro del terreno que cultivan o que usan de obrador para producir chicharrón. Aún es común encontrar familias extensas, por lo general aunque los hijos se independizan de los padres cuando forman su familia, lo único que hacen es agregar una habitación más a la casa de sus progenitores, es decir, agrandan la casa quedando el padre como jefe de familia. El pueblo está estructurado a partir de familias troncales⁵, aunque en Cuanalán esta también es una característica (predominan los apellidos Cuadra y Dehesa) todo Oxtotipac se constituye a partir de pocas familias que guardan parentesco multilineal⁶ y en diferente grado entre sí. En el proceso de investigación encuentro que el apellido Charraga se repite innumerables veces. La construcción de las casas ya es de tabique y concreto como en Cuanalán, pero la pared de adobe y el techo de lámina o madera no es difícil de encontrar sobretodo cuando se sale del centro. No en todo el pueblo cuentan con servicios públicos, las calles de la periferia no están pavimentadas y no tienen drenaje, por lo tanto no es raro ver pasar pobladores montados a caballo o pastoreando borregos, el alumbrado público es deficiente en algunas partes y escasea el suministro de agua potable que aún es surtida por los pozos que se localizan en el monte. En cuanto a instituciones públicas, tienen una lechería de Liconsa, una biblioteca pública municipal y escuelas hasta el nivel medio superior, no hay mercado y para cubrir los servicios de salud, a pesar de contar con un centro comunitario, los pobladores prefieren recurrir a la cabecera municipal, utilizar la medicina tradicional o acudir con quien presta el servicio en consultorios particulares. Aquí la traza aunque estrecha si es reticular, alrededor de la plaza principal se encuentra la iglesia, la delegación municipal, un pequeño jardín, la base del transporte público y la escuela primaria, las actividades giran en torno a un centro.

⁵ Este concepto se refiere a la existencia de un grupo de apellidos que identifican a grandes familias entrelazadas por diversos vínculos de parentesco, y que son poseedores de una memoria genealógica que puede trazarse por varias generaciones anteriores (Medina; 2000:7)

⁶ Establecen lazos de parentesco por vínculo sanguíneo en primera, segunda y/o tercera línea.

Centro de Oxtotipac



Aunque en ninguna de las dos localidades hay mercado, un día de la semana se instala un tianguis, los otros días se abastecen en tiendas de abarrotes, recauderías y comercios locales, todavía es poco común encontrar gente que salga a Texcoco o a San Juan para surtirse en las grandes cadenas de autoservicio. En cuanto a comercios, en ambos pueblos se pueden encontrar farmacias, negocios de internet, comedores, tortillerías, panaderías, carnicerías, pollerías y todos aquellos que están presentes en cualquier colonia popular de la ciudad, lo cual ha propiciado cambios en los estilos de vida, por ejemplo ya no existen los establos, la comunicación ya se puede hacer por vía electrónica, hay servicio de televisión satelital y ya poca gente consume lo que se produce localmente principalmente en Cuanalán.

Como se puede observar no se trata de comunidades aisladas, sin servicios y rezagadas en cuanto a adelantos tecnológicos; por el hecho de que en Cuanalán estos servicios llegaron primero⁷ que a Oxtotipac a suplir los existentes hoy en día el cambio en el estilo de vida es más notorio, se utilizan en mayor cantidad y en general la gente está más familiarizados con ellos. Basta ver tan sólo el estilo en la forma de vestir de la población adulta en un día ordinario para darse cuenta de esto, los hombres en Oxtotipac visten tipo vaquero y calzan botas, mientras que en Cuanalán es formal, camisa, pantalón de vestir y zapatos. En la población más joven el cambio

⁷ En Cuanalán el proceso de urbanización y de modernización tecnológica se inició hacia la primera mitad de los años noventa del siglo pasado y en Oxtotipac durante los primeros años del tercer milenio.

es menos evidente, aunque en Oxtotipac este sector conserva todavía un poco de sentido comunitario en su forma de pensar y mantienen una relación más directa con la naturaleza, por ejemplo en una entrevista a una estudiante de preparatoria de 16 años, ella comentaba:

De la prepa me gusta que esté en el cerro, porque de aquí puedo admirar el medio ambiente. La prepa tiene tres años aquí. Antes tenían que ir a San Martín, aquí me gusta venir, me gusta vivir en Oxtotipac por sus paisajes, mi familia es originaria de Oxtotipac, me gusta la fiesta de diciembre, en particular el recorrido porque visito todo el pueblo, lo hago con mi familia. En el pueblo jugamos fútbol en el centro entre grupos de hombres y mujeres, admiro mucho mi pueblo (Entrevista realizada a María Magdalena Charraga Godínez el 23 de noviembre de 2010)

En cuanto a la vida cívica, ambas localidades cuentan con representación del H. Ayuntamiento municipal correspondiente, a través de las figura de los Delegados y del Consejo de Participación Ciudadana (COPACI). En Cuanalán este aspecto de la vida cívica pasa a segundo término ya que quienes gozan de mayor representatividad en el pueblo son las personas que fungen como mayordomos (situación que se abordará en el capítulo II) por lo tanto el delegado y los miembros del COPACI tienen como tareas asignadas la gestión que se encamina a la dotación o reparación de servicios públicos de competencia municipal y su ámbito de acción es muy reducido. En Oxtotipac a pesar que estas figuras cumplen con las mismas tareas que en Cuanalán, el delegado se involucra en el sistema de organización comunitaria para el cubrir el ciclo festivo y los integrantes del COPACI propician actividades encaminadas a mantener vivas las tradiciones del pueblo, por lo tanto están más activos durante su periodo y gozan de mayor reconocimiento dentro de la comunidad.

En los dos poblados también existe la figura del Comisariado Ejidal que se encarga de resolver problemas con el ejido, de atraer programas de los tres niveles de gobierno encaminados a la actividad agrícola y de cuidar los linderos. Por razones obvias relativas a que en Oxtotipac el cultivo de la tierra es una actividad que todavía sobrevive como medio de subsistencia, esta institución se mantiene más activa y goza de mayor presencia dentro de la comunidad en comparación con Cuanalán.

Ambas instituciones, es decir, Comisariado Ejidal y Delegación municipal con COPACI, a decir de algunos habitantes de Oxtotipac son grupos politizados que mantienen activa la participación de la gente ya que representan un medio de movilidad social; en el caso de Cuanalán no se ha observado presencia importante de grupos políticos inmiscuidos en la organización comunitaria ya sea de carácter eminentemente cívico o de carácter religioso como el sistema de mayordomía.

Pasando a otro aspecto, en Cuanalán, un número importante de personas se dedican a la música, actividad que desde hace aproximadamente 100 años empezó a destacar en el pueblo y que desde entonces se ha convertido en el medio de vida para muchos habitantes. Aquí a partir de una edad temprana los niños y paulatinamente algunas niñas se inician en el aprendizaje de esta actividad, durante las vacaciones se dan cursos de verano con la presencia de reconocidos músicos originarios del pueblo. Para los jóvenes, gracias al ejemplo de otras generaciones, el estudiar música representa una oportunidad de viajar por el mundo o al menos salir del pueblo a estudiar ya sea al Conservatorio Nacional o a la escuela de música del Instituto Nacional de Bellas Artes. Aunque a decir de algunos pobladores hoy en día hay mucha competencia y ya no es tan fácil vivir de la música debido a los avances tecnológicos donde un solo instrumento suple a varios músicos, esta ocupación por muchos años ha significado formar parte de orquestas dentro de la policía, el Ejército y la Marina Nacional, por lo tanto en el imaginario esta actividad se valora positivamente pues se ve como tener asegurado un medio de vida. Cuando se recorren las calles del pueblo es común escuchar que salen de las casas los acordes de alguna nota musical debido a que hay orquestas ensayando, cabe destacar que aunque algunos músicos también se contratan con bandas que tocan música popular, su principal formación es para interpretar música sinfónica. Es tan importante la música en el pueblo, que este aspecto siempre se ve reflejado en sus festividades, por ejemplo, dentro de la fiesta grande se organiza un concurso de orquestas contratadas únicamente para el deleite de sus pobladores, siempre hay audiciones musicales y la música sinfónica sobresale del tipo de música popular de moda que se escucha en la región. Previo a la formación musical como actividad principal en Cuanalán, la gente del pueblo alternaba el trabajo en el campo con el trabajo

artesanal como medio de subsistencia, al respecto el señor Simón Allende (cronista del pueblo) comenta:

Aquí era un pueblo de artesanos, trabajaban... digamos tenía hilares donde hacían la lana por ejemplo, curtían pieles de conejo y de todo tipo de animales y hacían por ejemplo la gamuza y todo eso lo vendían, si era un pueblo de artesanos. Hoy en día ya nadie se dedica a ese trabajo, tal vez si sepan trabajarlo pero ya no lo hacen, cuando llega la música al pueblo se les hace más fácil la música y como tienen aptitudes para eso, la mayoría empezó a trabajar en las agrupaciones de las dependencias de gobierno como en las orquestas sinfónicas de Marina, policía y tránsito. (Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2010).

En Oxtotipac, desde hace aproximadamente veinticinco años la actividad principal es la producción de chicharrón de puerco. En el pueblo existen varios obradores que les dan empleo a los mismos vecinos. No se sabe a ciencia cierta como fue que se introdujo esta actividad, al parecer tuvo que ver con migrantes que regresaron de Estados Unidos con los contactos necesarios para comprar el cuero del marrano a una empresa canadiense, procesarlo aquí y comercializarlo encontrando mercado en diversos lugares del país principalmente en el Distrito Federal, Tlaxcala, Estado de México, y Puebla, entre otros. Si en Cuanalán en un día normal es común escuchar los acordes musicales de las orquestas que están ensayando, aquí es común percibir el olor del chicharrón que están procesando. Cabe mencionar que en esta localidad también existen personas dedicadas a la agricultura, específicamente al cultivo del nopal y del maíz, lo cual es una actividad productiva que se mantiene desde que los primeros pobladores se asentaron en esta región, si bien ya no es la actividad principal como se abordará en el capítulo IV, aún representa un valor simbólico y en ocasiones económico.

En cuanto a la vida religiosa de ambos pueblos, no obstante que, a decir del cronista de Cuanalán “éste ya no es un pueblo tan religioso”, dentro de su vida cotidiana todavía se puede escuchar hasta su rincón más alejado la música y el coro del Ave María que se transmite desde la iglesia de la Virgen de la Asunción todos los días justo al medio día y a las quince horas que es la hora en que comen los sacerdotes y como recuerdo de la hora en que murió Jesucristo. Aún es común encontrar

caminando por sus calles, vestidas con sus hábitos de monja a las Hermanas de la Caridad quienes forman parte de una congregación religiosa a quienes, por lo observado, en el pueblo se les guarda cierta reverencia. También invariablemente, todos los días alrededor de las 17:00 horas se puede encontrar a los fiscales del pueblo barriendo el perímetro de la iglesia y haciendo los preparativos para la misa vespertina. Además de esto, hoy en día subsisten dentro de Cuanalán cinco asociaciones religiosas llamadas de “Adoradores” –Medalla milagrosa, Perpetuo Socorro, Sagrado Corazón, San Judas Tadeo y Caballeros de Santa María de Guadalupe- quienes cuentan con un número considerable de seguidores como se pudo apreciar en las fiestas patronales que describiré más adelante. Otro aspecto que da cuenta de la religiosidad en Cuanalán es que a la entrada del pueblo se localiza una capilla consagrada a Santa María de Guadalupe, en el centro está la iglesia de la Asunción de María y en la salida -junto al panteón- la capilla del señor del Calvario, en todas ellas se ofician misas, hay actividades permanentes y durante las procesiones son paradas obligadas que sirven para delimitar las fronteras simbólicas del pueblo tal como lo mencionan Cancian (1976) y Rodríguez (1995) y que se analizará en el capítulo II cuando se aborden las funciones de los sistemas de organización comunitaria.

En Oxtotipac por otro lado, la vida religiosa no se nota en las calles como en Cuanalán por no existir grupos religiosos que den cuenta de ésta, no hay Hermanas de la Caridad caminando por las banquetas, no hay fiscales que salgan a barrer el perímetro de la iglesia y durante las fiestas no cuelgan festón con los colores simbólicos referentes a la celebración de que se trata. Además de seis altares con diferentes imágenes distribuidos en diversos puntos del pueblo, únicamente se encuentra la iglesia de San Nicolás de Bari, que por contar sólo con un sacristán y estar bajo resguardo del INAH, no existe una apropiación de ésta por parte de la población y el movimiento que se observa en el atrio es más de visitantes al convento que de vecinos realizando limpieza o reuniéndose para platicar en este espacio.

En este mismo orden de ideas, un aspecto que es común a los dos pueblos estudiados se da en el sentido de su relación con otros pueblos del valle. Tanto en Cuanalán como en Oxtotipac se ha podido constatar la visita de algunos santos e

imágenes que llegan de otras localidades cercanas a formar lo que se conoce como sistema de correspondencia, al respecto Teresa Romero menciona:

La visita de los otros pueblos constituye un mecanismo de intercambio simbólico en el cual los santos son los protagonistas principales y los mayordomos son el instrumento para que se lleve a cabo. Con diferentes nombres: “correspondencia” “visitas” o “mandas” entre otros, los pueblos que visitan llevan regalos en comida, en arreglos florales o en dinero al Santo anfitrión, el principio de reciprocidad se pone en juego al devolver la visita el día de la fiesta del otro Santo. (2009: 56)

Este sistema mantiene en constante relación a los pueblos del valle y juega un papel importante en la vida festiva de los pueblos estudiados, ya que no siempre el santo que visita permanece en la iglesia del anfitrión, en algunos casos como en la fiesta de la Virgen de la Asunción en Cuanalán y en la Natividad de la Virgen en Oxtotipac, el santo permanece cada día en casas diferentes durante su estancia y cada vez que se hace el cambio se organiza una procesión de casa a casa y la familia que recibe quema salvas y ofrece comida a los acompañantes; por lo tanto se organizan pequeñas fiestas que se integran en una gran celebración comunitaria y que son parte de la vida festiva en las dos localidades. Por otra parte, en el caso de Cuanalán durante las celebraciones del ciclo festivo casi no se da este tipo intercambio simbólico de santos. En contraparte, en el caso de la fiesta de San Nicolás de Bari en Oxtotipac, el último día del novenario, San Nicolás es sacado en andas de la iglesia por algunos mayordomos y es colocado en la entrada principal del atrio para darle el recibimiento a la procesión que trae al niño Dios de San Juan Evangelista en el municipio de Teotihuacán. Unavez que llega el visitante es recibido con salvas y después de un saludo, ambos son introducidos a la iglesia. Las personas que traen al visitante lo colocan junto a una ofrenda que consiste en una canasta con dulces, flores y un cofre de madera (alcancía) con una imagen de papel sobre la tapa, la reciprocidad consiste en la donación económica que hace la gente del pueblo de Oxtotipac al visitante.

En este sentido, considero a manera de hipótesis que en el contexto actual de transformaciones rurales, Oxtotipac permanece más abierto al exterior y Cuanalán en un estado de introspección, por eso el sistema de correspondencia es más fuerte en

el primero. Este aspecto se trabajará en el capítulo II cuando analicemos los sistemas de organización comunitaria.

De acuerdo con todo lo mencionado hasta este momento, podemos decir que ambos pueblos son la punta opuesta de un mismo eje en el cual se están dando transformaciones profundas gracias a un proceso de urbanización en el sentido de dotación de servicios públicos, de una dependencia mayor de otras personas para satisfacer sus necesidades y de una mayor movilidad social entre otros aspectos, así como de urbanismo en cuanto a cambios en las formas de pensar y en los estilos de vida, las dos situaciones en permanente interrelación. Dentro de este proceso, considero por lo ya expuesto, que Cuanalán en relación con Oxtotipac enfrenta los cambios sociales y culturales en forma más integrada comunitariamente hablando. Si bien las dos comunidades tienen elementos de coincidencia como son un pasado prehispánico, tradiciones y costumbres que los hacen ser diferentes en el Valle de Teotihuacán, un sistema de organización comunitaria basado en la mayordomía (como se verá en el siguiente capítulo), un ciclo festivo, una relación con otros pueblos del valle a partir de su actividad productiva y del sistema de correspondencias, así como servicios básicos y contacto con los sistemas de comunicación electrónica, Cuanalán se presenta con más elementos de modernización, mayor diversificación ocupacional, mayor dinamismo en sus vínculos comerciales y mayor movimiento en cuanto a la entrada y salida de sus habitantes, por lo cual desde mi perspectiva, para enfrentar estos hechos y adecuarlos a su estilo de vida tradicional, los habitantes han recurrido a fortalecer su sistema de organización comunitaria y su ciclo festivo, tal como se abordará en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO II

ORGANIZACIÓN COMUNITARIA PARA EL CICLO FESTIVO: UNA PROPUESTA TEÓRICA PARA LOS CASOS DE CUANALAN Y OXTOTIPAC

En este capítulo se hablará principalmente de la forma en que se organizan las comunidades para cumplir con su ciclo festivo. Sobre este tema existen múltiples investigaciones en diversas zonas del área conocida como Mesoamérica, desde el estudio clásico de Sol Tax en 1937 en una región de Guatemala hasta nuestros días, al respecto se han aportado un sinfín de datos etnográficos y argumentos conceptuales, que algunos investigadores como Leif Korsbaek (1996) han retomado para tratar de establecer una clasificación de rasgos comunes con la siguiente finalidad: a) lograr una caracterización parcialmente aceptada por la comunidad antropológica b) la posibilidad de una reconstrucción histórica que le permita identificar su origen y c) lograr desde diferentes enfoques teóricos, el consenso sobre su función dentro de las comunidades, más allá de festejar a los santos del pueblo.

De acuerdo con Hilario Topete (2005) sobre cómo llamar al tipo de organización social que reproduce el ciclo ceremonial anual existe una falta de precisión conceptual, por lo tanto, casi cualquier relación que se teje para cumplir con este fin, puede ser considerada un “sistema de cargos”.

Retomando lo anterior, la intención de este capítulo es aportar elementos para demostrar cómo el modelo tradicional o moderno de organización comunitaria comúnmente denominado “sistema de cargos” o “jerarquía cívico-religiosa descrito y conceptualizado ampliamente por la antropología, para los casos de Cuanalán y Oxtotipac no existe como tal. Durante el trabajo de campo he encontrado un modelo diferente que aunque cumple con el mismo objetivo y comparte de manera somera algunos rasgos en común, no tiene los principales elementos del sistema de cargos planteado por algunos autores, y por lo tanto es necesario proponer otra denominación que se ajuste más a las características organizativas existentes en ambas poblaciones, que cabe resaltar, también son diferentes entre sí, pero que la diferencia radica más en cómo enfrentan el proceso de cambio suscitado a partir de la imbricación de elementos de la vida rural y la vida urbana, que en la definición, por lo tanto en este trabajo de investigación entraré en el debate terminológico sobre cómo

llamar al sistema de organización comunitaria que adquiere cada pueblo para festejar a su santo patrón.

Por otra parte, en el presente trabajo, no pretendo esclarecer el origen de este sistema de organización, uniéndome ya sea a la postura de quienes lo ubican en la época prehispánica, en la época colonial o en el México independiente. Sin embargo, sí pretendo hacer un breve seguimiento histórico en relación a las posturas de cada una de las cuatro generaciones de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa propuestas por John Chance y William Taylor en su célebre texto (1987) para determinar, de acuerdo con las peculiaridades que presenta cada pueblo, cuál de esos posicionamientos se acerca más a la función que desempeña su sistema de organización.

Cabe destacar que casi todos los estudios que hablan sobre el “sistema de cargos” o la “jerarquía cívico religiosa” se ubican en comunidades indígenas con población campesina, o en los llamados “Pueblos Originarios” de acuerdo con la clasificación realizada por el Seminario Permanente “Etnografía de la Cuenca de México”⁸. Sin embargo, para poder contextualizar el espacio donde observé este sistema de organización comunitaria que no obedece a ninguno de los dos patrones mencionados, utilizaré como herramienta conceptual los niveles culturales que propone Cámara Barbechano⁹, aunados al tipo de comunidad en que clasifiqué tanto a Oxtotipac como a Cuanalán, así como al tipo de estudio que pretendo realizar, con el objetivo de delimitar los alcances de esta investigación pensando en dos comunidades contemporáneas, que conforman espacios de nueva ruralidad¹⁰ y que forman parte de una misma región con diversos procesos sociales e históricos. En este mismo orden de ideas y siguiendo a Korsbaek, el sistema de cargos no sólo existe fuera del área mesoamericana y tampoco es exclusivo de las comunidades indígenas campesinas, aunque principalmente se han conceptualizado para estos

⁸ Este seminario opera desde 1998 en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. En él participan sociólogos, politólogos, antropólogos e historiadores; es coordinado por Andrés Medina junto con otros integrantes del grupo inicial como son: Teresa Lozada, Hernán Correa y Teresa Romero.

⁹ Precolombino, Europeo y Contemporáneo.

¹⁰ Por el momento conceptualizaré a la nueva ruralidad como espacios rurales que se han venido transformando con la incorporación de características urbanas y que a través de la interacción de elementos de ambos mundos (rural y urbano) construyen hoy en día su realidad.

escenarios. Sin embargo, para este investigador, la presencia del sistema de cargos en áreas urbanas es por definición imposible de encontrar porque le hace falta la presencia del Ayuntamiento como elemento central, al respecto menciona: “El sistema de cargos, parece perder una parte esencial de su función cuando lo cambiamos del contexto rural a uno urbano, y así simplemente se marchita” (1996; 58-59) además agrega, que la mayoría de estudios se han hecho en municipalidades y falta por investigar el funcionamiento de este sistema en parajes (pueblos) o en una región más amplia.

Contrariamente a la postura de Korsbaek, hoy en día encontramos importantes estudios sobre sistemas de cargos en los denominados “pueblos originarios” que se encuentran dentro del área urbana del Distrito Federal y que además carecen de la figura política del Ayuntamiento.

Haciendo un breve seguimiento de algunos estudios sobre el sistema de cargos, encontramos por ejemplo el de Pedro Carrasco (1979) ubicado en comunidades que él mismo identifica como de “indios campesinos”, el de Evon Vogt (1970) y Frank Cancian (1976) que se refieren principalmente al municipio de Zinacantán en la zona maya, el de Waldemar Smith (1981) y Manning Nash (1958) para comunidades indígenas en el sureste mexicano y Guatemala, el de Teresa Rodríguez (1995) en la sierra de Zongolica, el de Néstor García Canclini (1986) e Hilario Topete (2005) en la región purépecha, el de Eliana Acosta (2007) en Milpa Alta, el de Teresa Romero (2002) en los Reyes Coyoacán, el de Gloria Tadeo (2003) en San Juan Ixtayopan y los de María Ana Portal en los pueblos del sur de la ciudad de México, sólo por mencionar algunos. En casi todos ellos, a excepción de Waldemar Smith, se habla de sistema de cargos, sistema de escalafón o jerarquía cívico-religiosa. Dentro de este universo de estudios, podemos preguntarnos dónde ubicar el sistema de organización encontrado en Cuanalán y Oxtotipac¹¹.

¹¹ Si bien, Cuanalán y Oxtotipac presentan casi todas las características asignadas para los pueblos originarios como son: Toponimia, núcleo de familias troncales, organización comunitaria para mantener el complejo de ciclos festivos, calendario ceremonial anual, memoria histórica y cultura comunitaria (Medina Andrés: 2000), en este caso no los considero dentro de esta categoría porque no se sujetan completamente al modelo propuesto por el seminario permanente “Etnografía de la Cuenca de México” y porque a pesar de mostrar similitudes en lo particular, en lo general el contexto político, histórico y cultural es diferente, además que el concepto de pueblos

Por otra parte, si ninguno de los pueblos motivo de estudio son de indígenas campesinos, a pesar de tener un origen prehispánico -como se mencionó en el capítulo anterior- y que en ambos aún cultivan la tierra pero ya no como actividad principal; si tampoco son cabeceras municipales¹² y no son parajes aislados, entonces es necesario establecer una categoría para ubicar el espacio dentro del cual encontramos este sistema de organización, así como determinar el tipo de estudio sobre el cual estaremos hablando a lo largo del texto.

Una vez alejados de las categorías “pueblos originarios” y de “comunidades indígenas campesinas”, ¿en dónde inscribir a estos pueblos? que si bien forman parte de un municipio y se sujetan a las formas de representación municipal a través de la figura del delegado, no tienen un sistema de organización con la estructura del Ayuntamiento, es decir, una administración pública que se sustenta en el cabildo y en las regidurías. Desde mi punto de vista, considero que tanto a Cuanalán como a Oxtotipac hay que visualizarlos simplemente como dos comunidades diferentes entre sí, con características organizativas muy particulares, que forman parte de una misma región cultural, que enfrentan procesos diversificados tanto del mundo rural como del mundo urbano, y que pese a la resistencia que puedan oponer, se inscriben en la modernidad bajo lógicas particulares de acción social determinadas por el ámbito local¹³. Siendo así, tanto a Cuanalán como a Oxtotipac los inscribiré dentro de la categoría de pueblos contemporáneos, que se insertan dentro de los espacios de “nueva ruralidad” -como se verá en el capítulo IV-.

Como elemento final que sirva para ubicar espacialmente el presente trabajo, es necesario aclarar que no haré un estudio de área; es decir, no pretendo analizar la dinámica regional en la que se reproduce el sistema de organización comunitaria de

originarios está enfocado principalmente a los asentamientos que se encuentran inmersos dentro de la dinámica del Distrito Federal.

¹² Al emplear el término cabecera municipal, me estoy refiriendo al lugar donde se asienta la unidad territorial administrativa en que se divide el país y que Korsbaek (1996) denomina como “municipio” al referirse al espacio que ha monopolizado los estudios sobre sistema de cargos. El autor cita ejemplos como San Juan Chamula, Zinacantán o San Andrés Larraínzar en Chiapas, entre otros.

¹³ Para Gilberto Giménez (2010) el mundo de la inmensa mayoría sigue siendo el *mundo lento* de los todavía territorializados y no el mundo hiperactivo y acelerado de la nueva clase transnacional de productores de servicios.

estas dos comunidades, ni cuáles son sus puntos de encuentro en relación con otros pueblos del valle; sin embargo, ya que la investigación no se limita al paraje y va más allá de la municipalidad, éste será un estudio que analizará dos elementos de una región en particular (sistemas de organización comunitaria en Cuanalán y Oxtotipac) que una vez revisados y comparados volverán a integrarse al mismo cuerpo como parte de un todo no homogéneo (El Valle de Teotihuacán).

Dado lo anterior, en este capítulo, como primer apartado haré una descripción detallada de cómo se estructura en cada pueblo estudiado su sistema de organización comunitaria para cubrir el ciclo festivo, presentaré a los actores sociales que intervienen, las funciones que desempeñan de acuerdo con la información empírica y conceptual, así como el cruce entre ambas. Después, para establecer la disertación teórica, aportaré descripciones y conceptos de lo que es el “sistema de cargos” a decir de diversos autores como son: Pedro Carrasco, Leif Korsbaek, Frank Cancian e Hilario Topete entre otros. Posteriormente me posicionaré al respecto argumentando por qué en el caso de las comunidades estudiadas no considero que exista este sistema jerárquico escalafonario; por lo tanto, aportaré datos etnográficos al respecto, mencionaré otros nombres con que se le conoce, y estableceré como propuesta la categoría de *sistema simple de mayordomía*, por ser para mí la que refleja de manera fehaciente el tipo de organización existente.

En un segundo apartado tomaré como referencia a diversos autores como Nash, Wolf, Harris, Smith y Vogt, para determinar la función que cumple tanto en Oxtotipac como en Cuanalán el sistema de organización comunitaria, y de acuerdo con el momento histórico en que se encuentra ambas comunidades, estableceré la diferencia entre ellas, analizando hacia dónde apunta su tipo de organización y las implicaciones que esto tiene. Aunado a lo anterior, sólo haré hincapié en cómo a pesar de los embates de la modernidad, -y contradiciendo algunas ideas al respecto-, en ambos pueblos estudiados, aunque sea a diferente nivel, tal como lo menciona Teresa Rodríguez en su estudio sobre la Sierra de Zongolica, el sistema de organización comunitaria fomenta una asombrosa interacción en la comunidad, a través de un sistema de reciprocidades que involucra de manera constante a casi todos los pobladores (1995: 65).

En conclusión, después de presentar los sistemas de organización comunitaria existentes en ambos pueblos y de hacer una revisión del típico sistema de cargos o de jerarquía cívico religiosa, hablaremos de un tipo de organización particular que se establece para cubrir el ciclo festivo en dos comunidades contemporáneas, en espacios de nueva ruralidad y que forman parte de una misma región con diversos procesos sociales e históricos.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN CUANALÁN

En Cuanalán su sistema de organización comunitaria está fuertemente estructurado y consolidado, aunque sólo contempla dos cargos que son el de fiscal y el de mayordomo, estas figuras están íntimamente relacionadas entre sí. Los cargos no se alternan dentro de una estructura jerárquica y ninguno forma parte del gobierno local que en este caso está representado por los Delegados Municipales, mismos que se encuentran completamente ajenos al sistema organizativo ceremonial. Dentro de la literatura antropológica e histórica, la figura del mayordomo se localiza desde tiempos coloniales (Medina: 2000; 8). En cuanto a sus características Frank Cancian lo describe como el responsable del “Santo Patrón”, quien debe patrocinar su fiesta y tenerlo en su casa durante el tiempo que dure en el cargo (1996; 198). Por otra parte Waldemar Smith menciona:

En una comunidad cualquiera y en un año cualquiera, se nombra a determinadas familias mayordomos (también llamados cofrades o fiesteros) de los santos de la aldea, y se les responsabiliza de los actos de celebración de la fiesta. Terminado el año que duran sus obligaciones pasan a otros delegados la carga de la representación y las obligaciones. (1981: 10).

En este mismo sentido Andrés Medina refiere que “...los mayordomos tienen la responsabilidad de cuidar las imágenes de los santos comunitarios y festejarlos con diferentes actividades rituales, las más importantes de las cuales son las grandes celebraciones comunitarias, cuya mayor expresión es la fiesta de los santos patronos” (2000: 8)

Referente a los fiscales, encontramos que también su origen se remonta a la época colonial donde al parecer tenían gran prestigio y sus funciones eran de suma importancia para la organización comunitaria, Eliana Acosta menciona que:

el principal cargo de la organización ceremonial dentro de la comunidad no era el mayordomo sino el fiscal. Lockhart considera que el fiscal era el líder del personal de la iglesia, el principal mediador entre el sacerdote y la comunidad; era supervisor y administrador de la iglesia, tanto de sus bienes como de sus actividades. Después del gobernador, el fiscal era quien contaba con mayor prestigio (2006: 155).

No obstante lo anterior, la participación de estas dos figuras dentro de la organización comunitaria en Cuanalán, -como se podrá observar más adelante-, es un tanto diferente a lo que refieren los autores citados, por lo tanto considero habrá que redimensionarla conforme al caso particular. La información que en las siguientes líneas presentaré fue otorgada por los habitantes de Cuanalán y se refiere precisamente a la forma en que ellos se organizan para cumplir con su ciclo festivo, así como al papel que desempeña cada actor social en el desarrollo del mismo.

Hoy en día en el pueblo de Cuanalán, las actividades de una y de otra figura están perfectamente definidas. En el marco de las fiestas patronales la mayordomía se encarga de lo que ellos llaman la fiesta “profana” y la fiscalía de las actividades religiosas, así como de la limpieza del templo, el atrio y las calles aledañas a la iglesia durante todo el año.

En el pueblo se celebran múltiples fiestas tanto litúrgicas como profanas, sin embargo, la organización comunitaria a partir del sistema de mayordomía y de otras instancias civiles y religiosas se enfocan principalmente a organizar tres de ellas: El Santo Jubileo Circular, la Fiesta del Señor del Calvario y la Fiesta de la Virgen de la Asunción que desde mi perspectiva son las que integran el ciclo festivo anual.

Dentro de las fiestas en Cuanalán, como ya se mencionó, la asignación y distribución de tareas están muy bien definidas, todas las actividades realizadas dentro de la iglesia con carácter de religiosas son organizadas por la fiscalía como principal institución responsable y auxiliada por una Congregación de Hermanas de la Caridad y en ocasiones por una o más de las cinco asociaciones religiosas conocidas como “adoradores”. Por su parte, la mayordomía en turno junto con los “donantes” y otras instancias civiles como son la “Organización Juvenil Carnaval, Cuadrilla de Abajo” o una organización de músicos llamada “La banda particular” se encargan de todas las actividades llamadas profanas y de asumir la compra de los

insumos necesarios para las mismas. No obstante que, como se pudo observar, para llevar a cabo las fiestas participan otros actores civiles y religiosos quienes no asumen cargos dentro del sistema y por lo tanto no están organizados jerárquicamente. Los únicos cargos reconocidos son los mayordomos así como los fiscales y dentro de un subsistema de reciprocidades, los donantes. Pese a que en el pueblo existen las autoridades municipales como el Delegado y el Consejo de Participación Ciudadana (COPACI) estos organismos tampoco intervienen dentro de la organización comunitaria para la reproducción del ciclo festivo. En palabras del señor Simón Allende (cronista del pueblo) “En esta festividad los delegados no tienen nada que ver, por tradición todo lo organiza la mayordomía”.

El pueblo está dividido en cuatro sectores, que a su vez se dividen en tres mayordomías ya conformadas, por lo tanto a cada una de ellas le toca organizar una fiesta del calendario ceremonial cuando la responsabilidad recae en su sector. El sistema de mayordomía es rotativo, por eso las fiestas principales son organizadas cada año por diferentes sectores hasta cumplir un ciclo de cuatro y volver a empezar. Son los mayordomos quienes asumen los gastos de toda la celebración con ayuda de los donantes. Cuanalán tienen desde 1951 organizándose así, la mayordomía está encabezada por un presidente, un secretario y un tesorero, aunque varía en cuanto al número de integrantes, siempre es mayor a sesenta participantes. A decir del señor Allende, antes de cambiar la forma de organización, a los mayordomos se les elegía en asamblea, ellos a su vez solicitaban cooperación al pueblo para sufragar los gastos de la fiesta; como el manejo de dinero suscitó suspicacia entre algunos vecinos, se decidió esta forma de patrocinio por mayordomías que propicia no sólo la distribución del gasto sino el involucramiento de un gran número de integrantes del pueblo en la organización de las fiestas.

Por otra parte, los grupos de fiscales asumen el cargo por sector y por mayordomías. Quienes participan un año como fiscales al siguiente les toca ser mayordomos, la fiscalía se toma y se entrega el segundo domingo de octubre, implica un año en el cargo, a diferencia de la mayordomía que cambia por festividad. Mayordomos y fiscales son cargos que se alternan por periodos, pero son los únicos y

como se puede observar no forman parte de un sistema escalafonario ascendente, tampoco lo es ser presidente ya sea de uno u otro grupo.

Para nombrar al presidente de los fiscales se reúnen entre ellos y ahí se proponen varios candidatos hasta llegar a un acuerdo, hay personas que no quieren aceptar el nombramiento principalmente por el trabajo que representa, pero se les ofrece el apoyo de todos y al final aceptan. Su principal función es designar tareas por grupos y organizar los horarios de trabajo para cada uno de éstos.

Dentro de la mayordomía se cuenta con las comisiones de presidente, secretario y tesorero, con sus suplentes, éstas son designadas mediante una votación, se reúnen los mayordomos previo a la fiesta, se proponen candidatos y ahí deciden quien va a cumplir cada una de ellas, obviamente tiene que estar de acuerdo la persona a quien se elige, de no ser así se busca a otra. Las funciones del presidente son solicitar apoyos a las autoridades municipales, escoger la banda sinfónica y elegir al cohetero que cuente con prestigio; pero lo principal son los eventos religiosos, ir a ver al sacerdote para que aparte las fechas de todas las misas y rosarios que se celebran, así como organizar las procesiones. También es función del presidente recibir los donativos de las otras mayordomías, a decir del Señor Bertín Vázquez Cuadra quien ha sido presidente de su mayordomía seis veces:

Para ser mayordomo se gasta mucho dinero, hay un acuerdo entre mayordomías para que nos apoyemos entre todas, por ejemplo ahorita acaba de pasar nuestro compromiso y sólo vamos a descansar un año sin cooperar nada, pero ya el siguiente año vamos a cooperar con la mayordomía en turno, porque todas nos apoyamos, ya sea con un día de banda, con salvas, con la portada de la iglesia, o con un día de novena, esto es por acuerdo entre todos. Cuando a uno le toca la mayordomía, por acuerdo se fijan cuotas con anticipación y ya con el tiempo uno va ahorrando, para todas las fiestas se necesita dinero y la cooperación de muchos. (Entrevista realizada el 11 de junio de 2011)

Para la fiesta participa el titular de la mayordomía, quien es el titular de la familia,¹⁴ pero en esto se activan las redes de parentesco y todos ayudan con algo. Los

¹⁴ Se adquiere este estatus cuando un hombre se casa, cuando una mujer tiene hijos sin estar casada o cuando se divorcia y se queda como responsable de los hijos.

requisitos para ser mayordomo son ser casado, madre soltera, o representante de familia, y ser originario o vecino de Cuanalán.

El beneficio que se obtiene al ser mayordomo es que se adquiere derecho a los servicios religiosos como misas y derecho a ser enterrados en el panteón del pueblo. Hay gente que les ha tocado ya varias veces ser mayordomo, no es obligatorio, pero si renuncian al cargo hay un libro donde se tiene un registro de deudas y si se requieren tales servicios tienen que pagar todo lo que deben. El registro de cuotas lo llevan los fiscales, -el presidente- incluso para tener agua deben estar al corriente de sus pagos. Cada vez que se participa como mayordomo se les otorga una boleta en donde consta que cumplieron con el cargo, es algo así como un certificado de membrecía del pueblo. Por lo anterior, para la gente de Cuanalán el participar en la mayordomía no da prestigio, la mayor parte de los habitantes del pueblo cumple con ella alguna vez por ser una forma de control social y siendo así, tampoco se llega a formar parte de un grupo especial de reverenciados o principales.

Sobre como se organiza internamente la mayordomía, la señora Diana Samara Hernández, “mayordoma” de la fiesta en honor a la Virgen de la Asunción 2011 comenta su experiencia:

El tiempo previo a la fiesta que se utiliza para su organización depende de cada mayordomía, en este caso nosotros empezamos a organizarnos tres meses antes, la primera actividad fue reunirse para determinar quién va a llevar las comisiones, para después ver qué se va a hacer, cómo y cuándo y que actividad se estipula para cada miembro y de ahí arrancar todo. Se forman comisiones como para hacer el abasto, adornar, repartir programas, conseguir cotizaciones. Mediante juntas se decide quien se va a hacer cargo de cada cosa durante la fiesta, obviamente las mujeres son quienes están encargadas de hacer la comida, de estar en la casa y recibir a quienes se les va a dar de comer... a los sacerdotes, a los donadores. La mayoría de las veces son hombres los que están en la iglesia y truenan los cohetes. En las actividades religiosas los mayordomos organizan la procesión, durante ésta, las personas quienes cargan al santo son voluntarias o parte de una asociación religiosa, no los mayordomos. (Entrevista realizada el 10 de agosto de 2011)

Como se puede notar, en Cuanalán los mayordomos no son los encargados de cuidar la imagen del santo y tampoco tienen la responsabilidad de resguardarla en su casa

durante el tiempo que dura su cargo tal cómo se menciona en los textos citados. Su responsabilidad es organizarle la fiesta en el aspecto secular, y de acuerdo con lo observado, mantener activa la integración y participación comunitaria que se da en torno a la figura venerada. Por su parte, la fiscalía es un grupo que se integra cada año como actividad previa a la mayordomía, por lo tanto todos los miembros activos del pueblo pasan por ese cargo. A pesar de ser un grupo importante y reconocido, no tiene los atributos mencionados por Acosta, considero que su función como ya se mencionó es organizar la fiesta en su parte religiosa y representar a la comunidad ante la instancia eclesiástica, como la señora Yolanda Rivero comenta:

Tengo 40 años viviendo aquí, no soy de aquí pero me he integrado a las fiestas del pueblo, el programa de la fiesta lo realizan los mayordomos, nosotros somos fiscales, cada quien tiene sus funciones, nosotros pertenecemos ahorita a la iglesia, la gente que son los mayordomos que es parte de la festividad del pueblo hacen la comida y le dan de comer a toda la gente que llega. (Entrevista realizada el 20 de enero de 2011).

Como se puede notar, este sistema de organización comunitaria que existe en Cuanalán tiene una estructura muy bien definida que no representa mayor complejidad en cuanto a la delimitación de funciones y al número de cargos que se alterna en una sola línea dentro de un plano horizontal.

LA ORGANIZACIÓN COMUNITARIA EN OXTOTIPAC

En Oxtotipac, la estructura del sistema de organización comunitaria es mucho más sencilla que en Cuanalán, pero igual de intrincada en sus funciones. Los integrantes del COPACI en pláticas informales siempre refiere que son el pueblo más cohesionado y solidario dentro de la región, su ciclo festivo anual sólo marca tres fechas importantes (sin tomar en cuenta la semana mayor y día de muertos) que son: la fiesta del Santísimo Sacramento, la fiesta de la Natividad de María y la fiesta patronal de San Nicolás de Bari, todas se organizan por un sistema de mayordomía que a diferencia de Cuanalán se auxilia aunque sea en forma mínima de la Delegación Municipal. Es en estas dos instancias donde recae la responsabilidad del éxito de la fiesta, pero principalmente en la mayordomía.

El ciclo festivo en Oxtotipac tiene sus particularidades, por ejemplo, la fiesta de la Natividad de la Virgen María que se celebra a principios de septiembre tiene la peculiaridad de ser precedida por una caminata-cabalgata que se realiza al monte a decir de los pobladores desde tiempos inmemoriales y que tiene por finalidad cortar flor de *pericón* y *toronjil* y con ella adornar el altar de la iglesia el día de la fiesta. Anteriormente no había mayordomos para esta celebración, pero sí existía una mayordomía que tradicionalmente se encargaba de la celebración de las fiestas patrias sin haber ningún vínculo entre ambas actividades; sin embargo, desde aproximadamente el año dos mil esta misma mayordomía es la responsable de organizar también la fiesta de la Virgen. Su participación inicia con los preparativos para el recibimiento del contingente que llega del monte con la flor, continúa con la elaboración del adorno para el altar, con la fiesta religiosa al día siguiente y con el festejo del aniversario de la independencia de México una semana después. Llama la atención que se trata de una mayordomía encargada de una fiesta cívica que por la dinámica social y económica del mismo pueblo ahora también se encarga de una celebración religiosa.

Por otra parte, en las tres fiestas que conforman el ciclo festivo, todas las actividades que se llevan a cabo, ya sea con tinte marcadamente religioso -como bautizos, misas, rosarios y procesiones- o profanas como la incesante quema de cohetes, los contratación de grupos y bandas musicales, el mariachi, la organización logística para montar pantallas y templetos y muchas otras más, son responsabilidad exclusiva de la figura central de la fiesta (además de la imagen venerada), *los mayordomos*.

A comparación de Cuanalán, en Oxtotipac, el sistema de mayordomía es la única instancia reconocida que organiza la red social para que se lleven a cabo las celebraciones, si bien, en la caminata-cabalgata interviene el Consejo de Participación Ciudadana (Dependiente del H. Ayuntamiento) y un grupo autogestivo que se encarga de la organización de la misma, éstos no representan cargos alternados y jerarquizados dentro de un sistema cívico religioso. En el pueblo no existen asociaciones ni congregaciones que intervengan en las actividades religiosas de la fiesta, existe la figura del fiscal, quien solamente hace las labores de sacristán en la

iglesia, por lo tanto adquiere una connotación diferente a lo encontrado en Cuanalán.

Al respecto el señor Laurencio Aguilar Charraga comenta:

Soy fiscal de la iglesia, es lo mismo que el sacristán. Soy el único que ha estado aquí desde hace 23 años, para ser sacristán no se necesita cubrir ningún requisito, la función principal que desempeño es servirle al padre en las misas, primero es ir a llamar, prender las veladoras, colocar el micrófono y ver que necesita el padre, en las fiestas patronales mis actividades siguen siendo las mismas, sólo que me encargo también de ponerle agua a las flores que traen. Con la mayordomía me pongo de acuerdo para venir a abrirlas cuando van a hacer algo como las mañanitas, nunca me ha tocado ser mayordomo, para ser fiscal no es necesario.

(Entrevista realizada el 7 de septiembre de 2011)

Cabe destacar que para cada una de las tres celebraciones se crea una mayordomía que dura en el cargo aproximadamente 20 días, aunque son designados con un par de meses de anticipación. El principal papel que desempeñan los delegados municipales dentro de la organización comunitaria para el ciclo festivo es la elección de los mayordomos, sin embargo esto tampoco supone la existencia de una estructura de escalafón ascendente. Sobre este aspecto el señor Alberto Godínez, Delegado del pueblo refiere:

En el pueblo debe haber 4 delegados, uno por sector, él es quien designa a los mayordomos para las fiestas. El criterio que se utiliza para elegir a quienes serán mayordomos es mandar traer a la persona e invitarla a participar, debe tener buenas referencias en cuanto a participación dentro del pueblo, se eligen tres o cuatro por sector. No se les da ningún nombramiento por escrito, todo es de palabra, sólo se les da una libreta para apuntar y llevar un registro de cuánto recaudan y cuánto gastan. El pueblo se divide en 4 sectores, por eso hay 4 delegados y cada delegado por sector elige a sus tres mayordomos, en cada fiesta hay de 12 a 16 mayordomos. En las fiestas el papel de los delegados es sólo conseguir a los mayordomos, ya elegido el mayordomo tiene todas las posibilidades de hacer lo que quiera, es más que un delegado mientras participe y lo haga bien, el delegado sólo lo apoya al cien por ciento. Cuando se acaba la fiesta los mandamos traer y ellos entregan las cuentas. Si un mayordomo se está portando mal el delegado tiene la facultad de removerlo y nombrar a otro.

(Entrevista realizada el 21 de agosto de 2011)

Como se puede observar la dinámica cambia en relación a Cuanalán, la mayordomía es efímera y voluntaria (se puede denegar pagando una cuota) se concentra en un grupo de personas quienes se encargan de toda la organización, tanto de las actividades profanas como religiosas, no es rotativo, no confiere derechos, no hay registros ni boletas de participación, no hay cargos cívicos y religiosos como tal, aunque en una interpretación forzada el Delegado puede representar a los primeros y el mayordomo a los segundos. Sin embargo, tampoco existe la alternancia jerárquica entre ambos, de hecho para ser delegado no es necesario haber sido mayordomo alguna vez. Por otra parte, en este sistema de mayordomía los cuatro sectores están representados directamente en la celebración del ciclo festivo anual, a diferencia de Cuanalán donde la representación es indirecta por medio de las donaciones y en dos diferentes sentidos, ya sea como fiscal o como mayordomo.

Referente a las funciones y organización interna de la mayordomía, Juan Rivero, mayordomo de las Fiestas Patrias 2011 comenta:

Soy originario de Oxtotipac y parte de la mayordomía 2011 para la realización de las fiestas patrias y la fiesta de la Natividad de la Virgen que corresponde a lo mismo, fui designado mayordomo hace dos meses y termina mi papel de mayordomo el 16 de septiembre. Nuestra función es encargarnos del recibimiento de quienes fueron al monte, hacerle su fiesta a la Virgen y organizar el grito que se da aquí en el pueblo. Para ser mayordomo no se necesita nada, a nosotros nos colocan los superiores en el pueblo que son los delegados. Esta ocasión somos 15 personas, todos tenemos el mismo cargo, somos iguales, no hay presidente ni nada. Para organizarnos somos un equipo, prácticamente opinamos cada quien y se decide conforme a la mayoría. Es la primera vez que soy mayordomo, si se puede repetir en el cargo, aquí como se van casando así nos van escogiendo los delegados para que seamos mayordomos y podamos celebrar la fiesta, no es requisito estar casado pero por lo regular usan ese término, el dinero para cubrir el gasto de la fiesta sale de la cooperación de cada ciudadano de este pueblo, se les pide una cooperación ya puesta, se nos dice ¿sabes qué? -cobra esto- y pues se les cobra tanto, es lo que se les pide, como mayordomos esta vez la cooperación del pueblo fue aceptable, pero como en todo algunos no dan, pero la mayoría da y por ahorita todo está saliendo bien. Uno puede decir que no acepta la mayordomía, pero se vienen otras fiestas aquí en el pueblo y te vuelven a invitar, si no sales en ésta, sales en otra. A veces si llegas

ser mal visto por las personas si no aceptas ser mayordomo o te cobran una multa. A nosotros como mayordomos nos ponen y ya es el gusto personal de salir para organizar la fiesta y seguir con las tradiciones del pueblo, ser mayordomo significa únicamente la satisfacción de serlo porque no hay ningún beneficio, la verdad si el dinero de la gente no alcanza, nosotros como somos organizadores tenemos que aportar igual de nuestro dinero. Estos días que he sido mayordomo en mi trabajo son días perdidos prácticamente. Vale la pena aunque a la gente nunca se le va tener contenta, pero uno va viendo más o menos como le va saliendo su evento y pues si es satisfactorio.

(Entrevista realizada el 6 de septiembre de 2011).

Pensando en el sistema tradicional de cargos que se analizará más adelante y en el bosquejo realizado de lo que son los mayordomos y fiscales, la diferencia en Oxtotipac es más notoria que en Cuanalán. En Oxtotipac no existe el sistema de “cargos” como tal porque el único cargo que existe no escala para llegar a pertenecer a un grupo de reverenciados como lo propone la literatura clásica. Por otro lado, si administran bien los recursos obtenidos, para los mayordomos las fiestas no representan un cargo económico porque el dinero sale de la cooperación de la gente del pueblo. Tampoco son ellos los encargados de resguardar en su casa al santo mientras dura la fiesta, y por último, no hay fiscales dentro del sistema, por lo tanto los representantes del pueblo en todo sentido, ya sea religioso o profano, son estos actores sociales.

Dado lo anterior a continuación procederé a hacer la revisión crítica del sistema de cargos con la finalidad de visibilizar las divergencias y argumentar por qué propongo una denominación diferente.

REVISION CRÍTICA DEL SISTEMA DE CARGOS Y SU PERTINENCIA PARA LOS CASOS DE ESTUDIO

Una vez que empecé la revisión bibliográfica en cuanto a la organización comunitaria que existe para cumplir con el ciclo festivo en diferentes regiones de Mesoamérica, tuve dos tentaciones sobre cómo enfrentar teóricamente al sistema encontrado en Cuanalán y Oxtotipac. La primera de ellas fue compararlo con el típico sistema de cargos propuesto por Leif Korsbaek (1996), para después descartar las diferencias,

puntualizar las coincidencias y así concebirlo como un “atípico sistema de cargos” según la lógica de Cancian (1976). El problema de esta idea es que había que conferirle la categoría de sistema de cargos, ya sea “típico o “atípico”, siendo que el modelo como ya se describió no aplica en ninguno de los dos casos. La segunda tentación surgió también siguiendo a Korsbaek (1996) y a Topete (2010) en relación a que el primero menciona que existen muchos tipos de organización comunitaria, pero las que pueden considerarse sistema de cargos, son las que reúnen las características propuestas en su modelo. En cuanto a Topete, él menciona que ante la multiplicidad de formas de organización para cumplir el ciclo festivo encontradas en diversas áreas y descritas etnográficamente, lo mejor sería hablar de “sistemas de cargos” pensando en que existe más de uno de éstos y que se presentan en formas muy disímiles, al respecto señala, “Sobre el particular he propuesto utilizar sistemas de cargos (así, en plural) para destacar que lo que conocemos como sistema de cargos no es una entidad homogénea ni única, sino que la historia local y regional ha coadyuvado a su diversificación.” (Topete, 2010: 281)

Cabe destacar, que aunque ninguno de los tres autores mencionados (Cancian, Korsbaek y Topete) propone un modelo alternativo donde enmarcar las formas de organización diferentes a sus modelos propuestos; considero que lo importante de esto, es que todos reconocen que conceptualmente existen otras formas de organización comunitaria que no responden precisamente a la categoría de sistema de cargos. Por lo cual, propondré otra categorización que explique de mejor manera la realidad observada, en donde no existen jerarquías, escalafones, cargos u oficios alternados, además de otras características que definen al sistema clásico; sobre todo porque las comunidades que analizo las ubico en un espacio de nueva ruralidad.

Para dejar en claro lo anterior, a continuación presento una serie de definiciones y descripciones en donde diversos autores conceptualizan al sistema de cargos, posteriormente me posicionaré al respecto argumentando por qué desde mi perspectiva lo encontrado en ambos pueblos son sistemas simples de mayordomía. Empezaré con John Chance y William Taylor, cuando hablan de una “jerarquía cívica religiosa”. Para su definición los autores retoman a De Walt (1975) que la conceptualiza como una: “jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su

conjunto, abarca la administración pública, civil y religiosa de la comunidad. Se espera que, a lo largo de su vida, todos los hombres de la localidad asciendan esta escala de méritos, alternando en cargos civiles y religiosos.” (Chance y Taylor; 1987: 2). Aunque Chance y Taylor se refieren a una jerarquía cívica religiosa, reconocen que también esta jerarquía es conocida como sistema de cargos, de fiestas o de mayordomías, situación que cuestiona Topete aduciendo que:

...el etnólogo, al encontrarse con formas diversas de organización social para el ceremonial y de otras formas de organización política, a falta de categorías *ad hoc*, y bajo el peso de la autoridad de los clásicos, les impuso el concepto previamente propuesto para algo parecido a lo que ahora tenía entre sus manos. Cualquier sistema de cargos religiosos, articulado o no con cargos cívico-políticos, dispuestos o no en un doble escalafón ascendente y alternado, podía ser un sistema de cargos. El concepto empezó a ser tan bueno para todo como multívoco y falto de precisión. (2010; 287).

Retomando el concepto propuesto por Chance y Taylor, cabe señalar que en Cuanalán y Oxtotipac existen las comisiones para cumplir con el ciclo festivo como se mencionó en el apartado anterior, pero no abarcan en forma alternada la administración pública y religiosa dentro de una escala ascendente de méritos.

Siguiendo con la conceptualización del sistema de cargos, el mismo De Walt a quien citan Chance y Taylor, si bien no lo define como tal, sí propone algunos rasgos esenciales como son: que los cargos entrañan un servicio “voluntario” sin remuneración, que representan la mayoría de todas las funciones necesarias para la marcha del gobierno local y de la iglesia, así como la posesión anual y rotativa de estos oficios (1996; 250). Sin duda, cuando De Walt propone estas características para el sistema de cargos, está pensando en un modelo de jerarquía cívica religiosa que como ya se mencionó, no existe en los pueblos estudiados, por eso estos rasgos no los utilizo como referencia para conceptualizar su tipo de organización comunitaria.

Para continuar con este análisis sobre el sistema de cargos, encontramos que Pedro Carrasco se desliga del concepto propuesto por otros investigadores y a este sistema al que también llama de patrocinio, lo equipara con una organización político-ceremonial, la cual a su parecer puede ser denominada como: sistema de cargos, sistema de mayordomías o sistema de escalafón. Cabe resaltar que para el autor,

este sistema de organización político-ceremonial aplica en comunidades indígenas modernas y entre las principales características que presenta, Carrasco señala: a) que es una jerarquía ordenada conforme a un rango y línea de autoridad, b) que los puestos son ocupados generalmente por un año o un periodo corto de tiempo y no hay reelección, c) que los cargos están dispuestos en una escala y se deben ocupar en un orden determinado, y al cubrirlos todos se adquiere el grado de “principal” o “anciano”, d) que la escala combina puestos civiles y religiosos, e) que hay patrocinio individual, lo que significa que el funcionario debe sufragar todos los gastos de la fiesta durante el ejercicio de su cargo, y que al cumplir con éste, aumenta su prestigio social (Carrasco; 1990: 307). Pese a que algunas de estas características propuestas por Carrasco se pueden encontrar en forma un tanto modificadas ya sea en Cuanalán u Oxtotipac -como ya se vio-, en ninguno de estos pueblos existe el patrocinio individual como tal por parte de los mayordomos, quienes son la figura central de su sistema de organización, es decir, el gasto total de la celebración no recae en una sola persona, más bien opera –sobre todo en el caso de Cuanalán- lo que Smith llama modalidad agregada para disminuir el costo de la fiesta (1981:10) en donde se da el patrocinio colectivo y el gasto se distribuye entre varias personas. Por otra parte, tampoco estos actores sociales adquieren ningún grado especial de prestigio ante la comunidad y mucho menos entran en un orden de autoridad escalafonario, características primordiales del sistema de cargos.

Por otra parte, Leif Korsbaek hace una propuesta similar a la de Carrasco para establecer un modelo que sirva para categorizar a lo que él llama “el típico sistema de cargos”. Son doce las características que enuncia Korsbaek, mismas que deben estar presentes en cualquier sistema de organización comunitaria para poder considerarse como “de cargos”, algunas coinciden con la propuesta anterior para la organización político-ceremonial y otras se distancian, pero la característica principal es que se enmarcan dentro de una jerarquía donde existen oficios o cargos que los individuos asumen para ir escalando hasta llegar a ocupar el máximo grado en el escalafón dentro de la comunidad local y por consiguiente prestigio ante la misma. A continuación enumeraré los rasgos del sistema propuestos por dicho autor:

- 1) El sistema de cargos consta de un número de oficios claramente delimitados.

- 2) Los oficios se turnan entre los miembros plenos de la comunidad.
- 3) Los miembros de la comunidad asumen los cargos por un periodo corto de tiempo.
- 4) Después de este periodo en el cargo, el sujeto se retira a sus actividades normales, usualmente por un periodo largo de tiempo.
- 5) Los cargos se organizan jerárquicamente.
- 6) El sistema de cargos comprende a todos, o casi todos los miembros de la comunidad.
- 7) El carguero normalmente no recibe ninguna remuneración.
- 8) Los oficios del sistema de cargos normalmente implican un costo considerable para el sujeto, en pérdidas de tiempo, de trabajo y por los gastos realizados en efectivo.
- 9) Como compensación por asumir el oficio, se confiere al sujeto un gran prestigio en la comunidad local.
- 10) El sistema de cargos consiste en dos jerarquías, una política y una religiosa.
- 11) Las dos jerarquías están íntimamente relacionadas.
- 12) Después de asumir todos los oficios del sistema de cargos, el sujeto es considerado como “pasado” o “principal” y esta es una de las posiciones más honrosas en la comunidad. (Korsbaek; 1996: 71-81)

Retomando lo anterior, visualizando el típico sistema de cargos como un “tipo ideal” y cotejándolo con los sistemas encontrados en los pueblos motivo de estudio, puedo afirmar que Cuanalán ofrece más similitudes que Oxtotipac, sin embargo ninguno puede considerarse típico sistema de cargos porque como ya se mencionó anteriormente no existen los oficios, el esquema jerárquico, el escalafón y la alternancia ascendente de cargos. Es cierto que en Cuanalán aparece la figura del fiscal que después de ocupar ese cargo se convierte en mayordomo y que el sistema comprende a casi todos los miembros de la comunidad. También es verdad que dentro de la mayordomía existe la figura del presidente y que los mayordomos asumen el cargo por un periodo corto de tiempo, mismo en el que además de no recibir remuneración alguna, desembolsan una cantidad considerable de dinero, pero todo esto en lugar de otorgar prestigio confiere derechos en el pueblo sin implicar

funciones dentro del gobierno local. En el caso de Oxtotipac, su sistema presenta menos coincidencias ya que no existe otra figura además del mayordomo. Por otra parte, es verdad que el mayordomo ocupa el cargo por un periodo corto de tiempo; sin embargo, no desembolsa dinero -más bien administra la contribución del pueblo-, tampoco obtiene prestigio, aunque como ciudadanos del pueblo es mal visto no participar, la organización no necesariamente comprende a todos los miembros de la comunidad porque a pesar de la sanción moral no institucionalizada que pueda existir, se puede rechazar el cargo, aunque por lo mismo, casi nadie lo hace; en este sentido hay una diferencia importante con Cuanalán donde la no participación está regulada por el sistema de control social que se ejerce al cortar el suministro de agua. Otro aspecto a destacar es que en el tradicional sistema de cargos, una vez que se llega a la cúspide de la jerarquía los individuos ya no vuelven a ocupar cargos menores, para los casos estudiados, el cargo de mayordomo o de fiscal en Cuanalán se puede ocupar varias veces por las mismas personas.

Hasta este momento, podríamos hablar entonces de sistemas de organización comunitaria con diversos grados de complejidad, al respecto Topete menciona:

La institución nos muestra un amplio espectro en el que identificamos modalidades con distinto grado de complejidad. En un extremo se ubican los sistemas que tienen un amplio número de funcionarios que ocupan posiciones ampliamente jerarquizadas y diferenciadas, en tanto que en el otro se aglutinan modalidades de la organización del culto basadas en un menor número de cargueros atrapados en una jerarquía simple (2005a; 117)

Siguiendo con la presentación de descripciones y conceptos, Frank Cancian en un primer momento simplemente conceptualiza al sistema de cargos como la "Institución social mediante la cual la comunidad está integrada" (1976: 15), al parecer tal concepto no dice nada en cuanto a los aspectos organizativos que abarca, pero al definirla como la institución que guarda y reproduce las formas de integración de un comunidad, le está dando un peso específico y una función muy importante. En un segundo momento, Cancian describe esta institución como una jerarquía cívico-religiosa: La característica institución político-religiosa en las comunidades indígenas en Mesoamérica es la jerarquía cívico religiosa. Es un sistema donde el hombre adulto

desempeña una serie de cargos jerárquicamente organizados y dedicados tanto a los aspectos políticos como a los ceremoniales de la vida comunitaria (1996: 193)

Para Cancian (1996), los rasgos más importantes del sistema son: a) que las personas que ocupan el cargo no ganan dinero en un año, más bien gastan mucho al patrocinar las fiestas religiosas para los santos de la iglesia católica, b) que los cargos se alternan subiendo en forma jerárquica, y c) que el sistema permite una clara definición de las fronteras de la comunidad y esto contribuye a su integración. A riesgo de ser reiterativo, en Cuanalán se presentan en cierta forma el primero y el último rasgo, y en Oxtotipac tal vez solo el tercero, ya que en este último, para las fiestas que no son únicamente religiosas los mayordomos recolectan la cooperación del pueblo, no existe la jerarquía cívico-religiosa debido a que no hay alternancia de cargos, pero en cambio, su sistema de alguna forma propicia la integración ya que se divide por sectores y hay representación de estos en todas las festividades del calendario anual.

Continuando con la revisión de autores, encontramos que Manning Nash propone también una descripción clara de lo que para él es, y lo que significa la jerarquía cívico-religiosa dentro de una comunidad, al respecto menciona:

La jerarquía cívico-religiosa es un sistema de cargos u oficios jerarquizados e interrelacionados, en el que el servicio es obligatorio como un deber público y un gasto personal. El ciclo de vida de una familia en una comunidad india es una alternancia continua entre cargos políticos y religiosos, a través de los cuales, las familias se van haciendo más antiguas, prestigiadas y sabias, a un ritmo socialmente fijado (1996: 165)

Al respecto, solamente puedo resaltar que para Nash como para los autores anteriores, la jerarquía cívico-religiosa y el sistema de cargos son prácticamente lo mismo, una estructura donde se alternan cargos cívicos y religiosos que permiten cierta movilidad social, para acceder a un nivel superior en el cual el reconocimiento comunitario es permanente. Como ya se analizó, en los pueblos en espacios de nueva ruralidad estudiados, los mayordomos obtienen el reconocimiento efímero de la comunidad sólo mientras dura la fiesta y dependiendo de los resultados de la misma, el prestigio por haber participado en la mayordomía, en el caso de Cuanalán es cambiado por la membrecía que se obtiene como integrante del pueblo. Lo anterior

quizás como una manera de establecer sentido de pertenencia y como medio de defensa ante las amenazas que significa entrar a la modernidad y al acelerado crecimiento de la mancha urbana.

El siguiente autor que presentaré es Evan Vogt. Como se podrá notar, él no define qué es el sistema de cargos, sin embargo en su trabajo dentro de Zinacantan Chiapas, encuentra una jerarquía que consta de 61 posiciones divididas en 4 niveles como parte de una escalera ceremonial. Según describe Vogt, se necesita dinero para pasar de un nivel a otro, el acceder a un cargo es por solicitud y al llegar al último nivel se forma parte del grupo reverenciado (1970: 36).

Para el caso que nos concierne, lo más importante es ver cómo cada lugar que se ocupa dentro de la jerarquía es un cargo, pero como en Cuanalán y Oxtotipac no existen los oficios como tal, el cargo desaparece al igual que la jerarquía y el sistema no existe.

Para Teresa Rodríguez, al igual que para Cancian, el sistema de cargos enfatiza la delimitación simbólica de las fronteras de la comunidad. Dentro de su propuesta utiliza el término organización socio-religiosa, misma que equipara con un sistema de fiestas, de mayordomías o de cargos. Su definición también la retoma de De Walt quien concibe esta organización socio-religiosa como una jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto abarca la administración pública, civil y religiosa de la comunidad (Rodríguez; 1995: 63 cit. De Walt 1975). Para esta investigadora, como para la gran mayoría de los autores revisados, uno de los rasgos fundamentales del sistema es el prestigio que se adquiere a través del mismo, ella menciona: "En su modalidad actual, el sistema se caracteriza por una gran complejidad. Constituye un fenómeno socio-estructural que otorga prestigio, porque para poder acceder a él es preciso contar con un status económico que permita al grupo doméstico solventar los gastos mínimos requeridos para la realización del compromiso." (1995; 65)

Teresa Romero también utiliza indistintamente los términos sistema mayordomía y sistema de cargos. No obstante lo anterior, esquematiza las características que encontró en el barrio de Los Reyes Coyoacán de la siguiente manera: a) Estructura organizativa de la vida comunitaria, donde el ciclo ceremonial es el objetivo primordial, b) Los cargueros no perciben pago por su trabajo y, por el contrario representa

desembolso de fuertes cantidades de dinero, c) Hay cargos relacionados con oficios tradicionales, d) El sistema de cargos incluye a buena parte de los miembros de la comunidad, e) Tiene una estructura general jerárquica de tres niveles donde se adquiere el reconocimiento a través de la mayordomía, f) Hay cargos que se asumen por periodos y otros de manera vitalicia, g) El sistema incluye organismos semi-independientes con estructuras propias, h) A través del sistema se controlan y manejan las cuotas anuales que aporta la comunidad para la realización de las celebraciones, i) Los cargos se manejan a través de listas de participantes que son resguardadas por los mayordomos mayores, j) Participar en el sistema otorga reconocimiento y prestigio por parte de la comunidad, k) El ascenso en la jerarquía admite diversos caminos una vez que los cargos del nivel intermedio y los de base se pueden tomar alternadamente, l) El sistema estrecha la relación entre los ámbitos político y religioso. (Romero: 2006, 243-244)

He aquí otro modelo de sistema de cargos, que coincide en algunos puntos con las propuestas de Korsbaek y Carrasco, pero que se sujetan a una dinámica diferente a la encontrada en comunidades indígenas. Considero que este pudiera ser un “atípico” sistema de cargos, que poco tiene que ver con los sistemas de organización comunitaria existente en Cuanalán y Oxtotipac.

Para finalizar, Hilario Topete ofrece un concepto operativo que para él engloba lo que es el sistema de cargos, en su definición menciona que es un “...sistema político-ceremonial, conformado por todas las formas de organización comunitaria para el ceremonial y al menos una parte de la organización política comunitaria (institucionalizada): puestos públicos (autoridades agrarias, instancias del gobierno constitucional), autoridades eclesiásticas y comisiones”. (2005; 112)

Como se podrá notar hasta aquí, hay una gran diversidad en cuanto a los nombres con que se conoce al sistema de organización comunitaria que existe para cumplir con el ciclo ceremonial anual en diversas áreas, regiones y poblados. Así como hay coincidencias, también hay divergencias que no permiten establecer un modelo único. La lista en cuanto a referencia puede seguir, por ejemplo Gloria Tadeo (2006) y Eliana Acosta (2006) tampoco hacen distinción alguna para nombrar al sistema de cargos y de mayordomías, así como para utilizar el término carguero y mayordomo, que si bien

nunca dicen que sea lo mismo, no marcan la diferencia. Sin embargo, considero que con lo presentado hasta el momento es suficiente para plantear otra vía de análisis conceptual que me permitan no retomar la categoría sistema de cargos y de la jerarquía cívica religiosa, y proponer otra denominación para los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac.

SISTEMA SIMPLE DE MAYORDOMIAS PARA CUANALÁN Y OXTOTIPAC: UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

A pesar que comparto la idea de Hilario Topete en cuanto a que casi a cualquier sistema de organización comunitaria se le ha denominado sistema de cargos, jerarquía cívico religiosa u otro nombre similar que diera cuenta de los rasgos característicos que comparten estas formas de organización entre sí -situación que en mi opinión ha creado cierta confusión-, también reconozco que en la mayoría de los casos revisados se les llamó así porque se ajustaban a un tipo general de sistema por medio del cual las comunidades organizan las fiestas que abarcan su ciclo ceremonial, o en su defecto su fiesta patronal.

...es usual, pues, confundir la organización comunitaria para el ceremonial religioso con el sistema de cargos, confundir mayordomías con esa institución y, en el más extremo de los casos, suponer que las cofradías y las organizaciones eclesásticas constituyen un sistema de cargos (Topete; 2005a: 97)

Dentro de las propuestas de los autores revisados anteriormente, encontramos que se habla de jerarquía cívico-religiosa, jerarquía de comisiones, sistema de patrocinio, organización político ceremonial, típico sistema de cargos, atípico sistema de cargos, organización político-religiosa, sistema de mayordomías, sistema de fiestas y sistema de escalafón. Recapitulando un poco, los puntos en que todos estos modelos coinciden, es que independientemente de cómo se llame, se trata de un sistema donde a través de asumir diferentes cargos, las comunidades se organizan para celebrar su ciclo festivo, esto en una primera instancia, porque la función intrínseca del sistema la veremos al finalizar este capítulo. Otros puntos de coincidencia son: a) que se trata de una estructura jerárquica donde se alternan cargos u oficios de carácter cívicos y religiosos, b) que quienes asumen el cargo hacen un gasto

considerable para patrocinar la fiesta e ir ascendiendo en el sistema escalafonario, c) que dentro de la estructura existen diferentes cargos y quienes los asumen obtienen prestigio en la comunidad hasta formar parte de un grupo de reverenciados o principales. Como reiteradamente se ha dicho, poco de esto sucede en Cuanalán y nada en Oxtotipac, por lo tanto a su sistema de organización propongo nombrarlo “*sistema simple de mayordomía*”, primero porque su figura principal es el mayordomo, segundo porque de nombrarlo únicamente sistema de mayordomía se puede prestar a equiparlo con el sistema de cargos (como ya se ha hecho) y tercero porque creo que la distinción está en el grado de complejidad de su estructura. Al respecto, Topete comenta:

Finalmente quisiera destacar que las mayordomías, como formas de organización comunitaria para el ceremonial, bien han derivado de procesos de descomposición de sistemas de cargos y los han sustituido... en cualquier caso, no posee las características específicas que posee el cargo, a saber: sistema de escalafón y la consolidación de un grupo de principales, aunque se comporte económica, religiosa y políticamente de manera similar a un cargo. (2005: 112)

Dado lo anterior y por lo ya expuesto, puedo decir que cualquier sistema de organización comunitaria que se conforme para cubrir el ciclo festivo anual en un pueblo o comunidad, que no constituya una forma de patrocinio individual para ascender en un sistema escalafonario y que tenga como base la figura del mayordomo, sin existir otros cargos que se alternen dentro de una estructura jerárquica que tenga en su cúspide un grupo distinguido, o que conlleven a formar parte del gobierno local, desde mi perspectiva será un *sistema simple de mayordomía*, para comunidades rurales envueltas en un proceso de cambio social caracterizado por la asimilación de formas de vida urbana en combinación con su origen campesino.

A continuación, presentaré cuál es la función que cubren estos *sistemas simples de mayordomía* en los pueblos referidos. Para lograrlo, primero daré a conocer cuáles son las posturas teóricas al respecto y después me concentraré en definir cómo aplican en Cuanalán y Oxtotipac.

REVISIÓN DE LAS FUNCIONES DEL SISTEMA DE ORGANIZACIÓN COMUNITARIA PARA LOS CASOS DE ESTUDIO

Aún creyendo que la literatura sobre la función que desempeña el sistema de cargos no está enfocada al tipo de comunidad y de sistema simple de mayordomía que planteo, voy a utilizar las propuestas teóricas tradicionales, primero porque el objetivo que persiguen los sistemas de organización comunitaria es similar en la mayoría de casos y después porque esas propuestas teóricas sirven de comparativo para establecer cuáles aplican hoy en día en Cuanalán y Oxtotipac.

Haciendo un breve resumen sobre el trabajo de John Chance y William Taylor sobre el sistema de cargos (1987) los autores plantean la existencia de cuatro generaciones de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa. La primera de ellas representada por Erik Wolf y Manning Nash, surge hacia los años 30's del siglo pasado y propone que la función del sistema de cargos es actuar como mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior, así como propiciar un efecto igualador sobre la riqueza privada y no permitir la monopolización del poder. La segunda generación surge a finales de la década de los 50's, su principal representante es Marvin Harris y postula que la función del sistema de cargos no es actuar como mecanismo igualador y de autodefensa, sino propiciar la transferencia de recursos fuera de la comunidad para que vayan a parar a grupos de explotadores indígenas. La tercera generación representada principalmente por Frank Cancian aparece en la segunda mitad de la década de los 60's y su hipótesis la encaminan a plantear que la función del sistema de cargos tiende a estratificar a la población y legitimar las diferencias dentro de las comunidades. Por último, para Chance y Taylor la cuarta generación hace su aparición en los años 70's y sus principales exponentes son Waldemar Smith y Gonzalo Aguirre Beltrán, para ellos el sistema funciona como un mecanismo que actúa como propiciador de redes de reciprocidad y redistribución económica dentro de la comunidad; para poder analizar su funcionamiento, quienes se adscriben a esta generación proponen estudiar cuáles son los mecanismos internos que incentivan la creación de estas redes y cuáles son las condiciones externas determinantes que influyen en su implementación.

No considero que estas generaciones se hayan dado dentro de un proceso evolutivo donde una excluye a la otra, creo que son cuatro posicionamientos que describen situaciones encontradas por los estudiosos del tema en sus trabajos de investigación y que responden a condiciones históricas y a diferentes enfoques teóricos. Para mí, lo importante al respecto es que todos los posicionamientos se constituyen en herramientas útiles para analizar que función están desempeñando los sistemas de organización para cubrir el ciclo festivo dentro de las dinámicas comunitarias.

Sobre la primera propuesta, considero que en el caso de Cuanalán donde su sistema simple de mayordomía está más estructurado que en Oxtotipac, éste en buena medida funciona como mecanismo de protección ante el inminente urbanismo que está sufriendo y que a decir de sus habitantes empieza a amenazar sus costumbres y tradiciones. Por otra parte, también su forma de distribuir el gasto para las fiestas y su subsistema de reciprocidades, además de mantener activa la participación de la comunidad ya sea por voluntad propia o por la coerción, si bien no propicia un efecto igualador de la riqueza, tampoco permite un ensanchamiento mayor en cuanto a la diferencia entre sectores, es decir, mantiene el estatus económico, ya que la aportación económica no depende del ingreso personal de cada participante. El caso de Oxtotipac es distinto, por sus características geográficas y por que el impacto del fenómeno urbano ha sido menos fuerte que en Cuanalán, considero que enfrenta el proceso de transformación hacia la nueva ruralidad de manera distinta, por lo tanto, la entrada de elementos culturales propios de la vida moderna tales como el acceso a nuevas tecnologías en comunicaciones y el incremento en la utilización de productos industrializados en lugar de los de origen natural –entre otros- aún no se aprecian como una amenaza, al contrario, son bien recibidos por la mayoría de personas que se identifican como parte de un pueblo cohesionado y solidario, por lo tanto su sistema de organización no funciona como mecanismo de auto protección porque no perciben amenazas externas. Aquí tampoco creo que funcione como mecanismo igualador porque el gasto no recae en la mayordomía, sino de manera dosificada en todo el pueblo.

En cuanto a la segunda propuesta, no logro establecer cuáles son esas fuerzas que actúan como mecanismos extractores de la riqueza, creo que esto funciona en

comunidades donde existe la imposición institucional de un grupo de poder. Aunque tanto en Cuanalán como en Oxtotipac la contratación de insumos para la fiesta se hace fuera de los poblados, ésta se realiza por cotización, es decir, buscan varios precios y eligen el que mejor se ajuste a su presupuesto, además que cambia de acuerdo con la mayordomía que se hace cargo de la festividad, por lo tanto los recursos se distribuyen dentro de la región; por ejemplo, en Cuanalán para su ciclo festivo no contratan bandas musicales del pueblo, sin embargo, las bandas y orquestas locales todo el año se contratan en las fiestas de las diferentes localidades del Valle dado el reconocimiento que se tiene de ellas, allí entran en juego las redes distributivas que existen en la región a propósito de las fiestas.

Siguiendo la propuesta de la tercera generación, en Cuanalán y Oxtotipac, donde el gasto se distribuye entre todo el pueblo, donde no existe un orden jerárquico, un número grande de cargos, el acceso a participar en el gobierno local o municipal y tampoco el ascenso a un grupo diferenciado en la comunidad, el sistema simple de mayordomía no cumple la función de estratificar, en opinión de Carrasco (1979: 325) esto sucede en poblados grandes donde no todos los habitantes pueden llegar al cargo de principales o reverenciados, sólo los más ricos, por lo tanto ahí se legitima la diferencia.

En cuanto a lo que postula la cuarta generación de estudios que menciona Chance y Taylor, en el caso de Cuanalán es más evidente cómo funcionan las redes de reciprocidad económica y distribución del gasto dentro de la comunidad. Como los mayordomos aquí si se hacen cargo de los gastos para la fiesta porque cumplir con el compromiso significa acceder a los derechos que otorga el mismo pueblo, este sistema de mayordomía simple adopta la forma de modalidad agregada de distribución del gasto donde hay un mayor número de patrocinadores y donde se activa la red de reciprocidades que mantiene al pueblo en una dinámica de alto porcentaje de participación comunitaria y por ende más cohesionado. Sostengo que aquí la causa externa que ha propiciado la aparición de este sistema de mayordomía simple con su red de reciprocidades, ha sido el cambio que se está dando internamente de ser hace algunos años una comunidad eminentemente rural a presentar ahora rasgos importantes de urbanismo.

En Oxtotipac, la reciprocidad es más simbólica, el mayordomo otorga un servicio al pueblo y la gente lo retribuye con su participación y buena disposición, a pesar de ser un pueblo muy abierto, aún no aparecen los mecanismos externos que incentiven la creación de una red más sólida y tangible de reciprocidades, aunque el gasto para la fiesta está muy bien distribuido y representado por sectores.

Otras propuestas planteadas por diversos estudiosos del tema coinciden en algunos aspectos con las funciones que a decir de Chance y Taylor se han adoptado por generaciones de estudios, por ejemplo Teresa Rodríguez (1995) coincide con Cancian (1976) en cuanto a que a través del sistema de cargos se delimitan las fronteras simbólicas de las comunidades. En lo personal adopto esta idea para las dos comunidades estudiadas, ya que su sistema simple de mayordomía se estructura por sectores bien delimitados que marcan el territorio que abarca el pueblo y que además lo reafirman con las procesiones dentro de las fiestas patronales, como se verá en el capítulo siguiente.

Por otro lado, para Pedro Carrasco (1979) una función secundaria del sistema de cargos es que permite la movilidad social. Como se ha mencionado insistentemente, en los pueblos estudiados no existe una jerarquía cívico-religiosa, por lo tanto la movilidad social no se puede dar en ese sentido, si acaso en Cuanalán cuando una persona adquiere el status de jefe de familia, el sistema simple de mayordomía le permite moverse de representante de familia sin derechos en el pueblo a representante de familia con derechos. Desde mi perspectiva, hoy en día ésta es la principal función -más no la única- del sistema simple de mayordomía dentro del pueblo. En el caso de Oxtotipac, ser mayordomo es un cargo que nadie busca y nadie solicita porque no lleva a ningún lado, lo único que proporciona es la satisfacción personal de haber cumplido con el pueblo. Siendo así, el sistema de organización comunitaria no cumple la función de permitir la movilidad social, que aquí se enfoca más a formar parte del gobierno municipal a través de acumular méritos políticos.

Para otros investigadores como Vogt (1970) una función del sistema es que integra a las personas de la comunidad que no se ven entre ellas por largos periodos de tiempo. Para Wolf (1996) el sistema confirma la integridad de la estructura comunitaria. Para Nash, (1996) el sistema proporciona una definición clara de membrecía de la

comunidad. Para Cámara (1996) una función del sistema es mantener un orden social ya establecido.

Concuerdo con todas estas apreciaciones que se dan en torno a la función que cumple el sistema de organización comunitaria, porque de alguna manera también las encuentro en Cuanalán y Oxtotipac, aunque con algunas variantes y en diferente nivel. En Cuanalán por ejemplo, lo que dice Vogt he observado que sucede durante las "comida festiva" y en las procesiones. En Oxtotipac cuando los hombres bajan del monte con la flor y la gente los recibe en el pueblo para llevarla a la iglesia. El planteamiento de Nash es más que evidente en Cuanalán, hay que recordar que aquí los mayordomos obtienen una boleta donde se registra su participación. Por otra parte, en Oxtotipac de manera menos clara pero también se da, ya que quien coopera económicamente para que los mayordomos organicen su festividad es quien se siente parte del pueblo. En cuanto a lo planteado por Cámara, estoy de acuerdo, pero hago la acotación que sugiere De Walt (1996) quien menciona que cuando la comunidad cambia, se transforma con ella todos sus rasgos; es por eso que considero que en Cuanalán ante el reto de vivir otra forma de ser un pueblo rural, han apuntalado la estructura de su sistema simple de mayordomía, ya que como lo apunta Andrés Medina (2000) ante la pérdida de la vida agrícola, los pueblos se han refugiado en sus sistema de organización. Oxtotipac no ha vivido este proceso, porque el trabajo en el campo aún se mantiene activo en algunos casos como actividad primaria y en otros como actividad complementaria, por esta razón considero que aún su sistema de organización se mantiene sin mayores cambios, pero bajo la lógica de Medina -con la cual estoy de acuerdo- apunta hacia la reestructuración, ya que en el discurso formal de los vecinos del pueblo manejan mucho la idea de conservar sus costumbres y tradiciones, pero en la vida cotidiana y festiva adoptan sin restricción elementos culturales propios de la modernidad; estos aspectos se abordaran de manera más amplia en los siguientes capítulos.

De acuerdo con lo anterior, pese a que como ya se mencionó el pueblo de Cuanalán por su ubicación geográfica y su mayor cercanía con la mancha urbana del valle de México presenta más características de urbanización y modernización, considero que

su tipo de organización comunitaria se apega a lo que Cámara Barbechano define como “organización centrípeta”, misma que el autor describe de la siguiente manera:

...una organización centrípeta lleva la idea de una estructura cuya forma, contenido y simbolismo se orientan hacia la conservación de un orden sociocultural ya establecido; este orden, que interpreto como un “centro”, o central, aparentemente es de naturaleza tradicional, homogéneo, colectivista, bien integrado, comandatorio y en donde, cuando menos teóricamente, el bienestar de la comunidad debe anteponerse siempre al individuo. (1996: 114)

Cabe destacar que esta categorización Cámara la propone para comunidades indígenas, sin embargo la utilizo porque pienso que sirve para ilustrar cómo está estructurado el tipo de sistema de organización en ambos pueblos y sobretodo la función que ésta desempeña. En este sentido, dado que Oxtotipac es un pueblo más rural, en el imaginario también debería inscribirse en esta categoría conceptual, pero quizás su organización comunitaria no se muestra tan apegada a esta definición ya que de acuerdo con el trabajo etnográfico realizado en sus fiestas patronales, encontré una vida festiva más secular que en Cuanalán -como se verá en el siguiente capítulo-, al respecto el mismo autor menciona:

En las comunidades centrífugas, los intereses festivos y comerciales preceden a los religiosos, dando así lugar a las ferias populares, predominan las formas de diversión enteramente seculares y las gentes tienden, en general, a aclamar a su comunidad, ocasionalmente el gran número de forasteros y “turistas” determinan el carácter de la festividad, y aspectos de carácter religioso se convierte, en atracciones de muy diferentes tipos. (1996: 135)

En las comunidades indígenas que cuentan con una organización centrípeta, el carácter de la ceremonia parece ser más religioso, y los aspectos festivos y comerciales son relegados a un segundo plano. (ídem)

Retomando estas ideas, el sistema de organización comunitaria en Cuanalán apunta hacia el mantenimiento del orden sociocultural, su identidad y una forma de ser que se ha reinventado con los cambios presentados, mientras que en Oxtotipac su sistema de organización al no ser una fuerza que se concentra y que tampoco le da un cuerpo sólido a la estructura del pueblo, tal vez en algún momento sus habitantes

tendrán que refuncionalizarla para –como lo propone la primera generación de estudios- protegerse de lo que ellos consideran los embates del exterior.

Como ya se ha dicho, los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac se encuentran en un proceso de transformación en el cual sin dejar de ser comunidades rurales, presentan características propias de la vida urbana. En ambas poblaciones la gente visualiza la celebración de sus santos y vírgenes como parte de una tradición que se debe preservar, para lograr esto se organizan de tal forma que invariablemente cumplen con ese objetivo, pero la pregunta es, ¿qué hay atrás de esta organización que permite estructurar la dinámica de participación comunitaria a lo largo de todo el año? La respuesta que encuentro es: un sistema simple de mayordomías que mantiene la integración y cohesión social al interior de los pueblos.

Hilario Topete (2010) menciona que los sistemas de organización comunitaria activan las relaciones de reciprocidad y cooperación que existen en la comunidad y que en el ceremonial se hacen visibles y se legitiman. Por su parte, Smith (1981) refiere que el sistema de fiestas (como él lo llama) refuerza la cohesión entre los integrantes de la comunidad dándoles valores nucleares que les sirven como defensa ante fuerzas externas. En mi opinión, ambos sistemas simples de mayordomía cumplen estas funciones tanto en uno como en otro pueblo, si acaso la cohesión e integración es más fuerte y visible en Cuanalán por lo ya expuesto, en Oxtotipac efectivamente se manifiesta no solo en el ciclo festivo, sino en el diario acontecer prestándose ayuda cuando alguien lo necesita.

Para los casos que me ocupan, coincido con Teresa Rodríguez en que el valor que comprende celebrar un el ciclo festivo, está más en la integración y solidaridad social que en la redistribución monetaria o el prestigio que se adquiere, al respecto ella escribe:

Desde esta perspectiva, resulta quizás más apropiado analizar la organización ceremonial como factor de cohesión horizontal que como jerarquía de prestigio. Si bien los grupos domésticos adquieren prestigio y reconocimiento social en la medida en que movilizan bienes a través del sistema, lo relevante no es tanto el intercambio en términos del valor monetario, sino el elemento de solidaridad social que se genera. (1995: 66)

Aunque se refiere a la organización que se tiene en los pueblos originarios para cubrir su ciclo festivo, es la misma idea que comparte Teresa Romero al decir que:

...ellos como originarios son herederos de “tradiciones”; con esto se refieren a las prácticas colectivas que se realizan en torno a sus creencias y a su forma de organización. De este modo, delimitan una noción de espacio como territorio y como ámbito social, desde los cuales se teje, de manera cotidiana la cohesión social en una identidad comunitaria de raíz histórica. (2009; 47)

De los anteriores ejemplos me apoyo para decir que al igual que los autores citados, considero que la función principal de los sistemas de organización comunitaria encontrados en los dos pueblos estudiados es lograr la cohesión e integración de sus habitantes, creando redes de solidaridad ya sea por reciprocidad o por simple cooperación económica, incluso el adquirir derechos, desde mi punto de vista forma parte de esa integración a la comunidad. En Cuanalán el sentido de lo anterior sería para permanecer, para a pesar de la transformación ya referida no perder su vida de pueblo. En Oxtotipac sería para seguir reproduciendo las costumbres y tradiciones que les dan un sentido de unidad e identidad.

Como el marco que se utiliza para visibilizar la cohesión social que se logra a partir de implementar los sistemas de organización para cubrir el ciclo ceremonial es la vida festiva con carácter religioso, en el siguiente capítulo abordaré precisamente estos dos elementos: vida festiva y religiosa haciendo hincapié en cómo Cuanalán con las características ya descritas, se presenta como un pueblo más volcado a la celebración de carácter religioso que Oxtotipac, tal vez como parte reforzadora de su organización comunitaria.

CAPÍTULO III

VIDA FESTIVA Y RELIGIOSA

Como se mencionó en el capítulo I, Cuanalán y Oxtotipac forman parte de una misma región que hemos denominado corredor sur del Valle de Teotihuacán. Sin embargo, en estos dos pueblos así como su sistema de organización comunitaria tiene variantes entre sí, encontramos también que la forma en que viven sus festividades y su religiosidad es diferente. En este sentido, considero que mostrar esta área cultural como un todo homogéneo a la manera en que hace casi cien años lo hizo Manuel Gamio, ya no resulta conveniente porque con el paso del tiempo y por diversos motivos, han habido desfases en cuanto a la dinámica social que se observa en uno y otro pueblo. Si bien no propongo des regionalizar analíticamente esta parte del Valle con fines de estudio, sí creo que hay que marcar las diferencias entre comunidades para entender el impacto de la entrada de elementos culturales modernos en sus procesos históricos.

Siguiendo una lógica simple o pensando en la dicotomía rural-urbana que plantea la transformación total de los espacios tradicionales en espacios modernos, se pensaría que en el pueblo donde se encuentran más características propias de la modernidad, el proceso de secularización¹⁵ ha hecho mayor mella en la vida comunitaria. Por otra parte, apelando a la misma lógica, en el pueblo más rural y más tradicionalista, la vida religiosa tendría que tener mayor peso entre sus habitantes.

En los pueblos estudiados, como se pudo observar en el capítulo anterior, su sistema simple de mayordomía presenta marcadas diferencias. El pueblo de Cuanalán, en comparación con Oxtotipac más urbanizado y con más elementos de modernización tiene un sistema de organización comunitaria fuertemente estructurado y su vida festiva, su vida religiosa y el cruce donde convergen ambas (fiestas patronales) muestran aspectos que permiten pensar que dentro de la balanza entre fiesta pagana y religión, el peso se inclina hacia lo segundo. En el mismo orden de

¹⁵ Entendido como un fenómeno que implica tres dimensiones. La primera hace referencia a la laicización, donde las instituciones sociales conquistan su autonomía de la iglesia. La segunda se refiere a la disminución en la práctica religiosa y al debilitamiento de la autoridad de la iglesia en la vida cotidiana de los creyentes; y la tercera se enfoca al proceso de cambio que está sufriendo el campo religioso en su confrontación con la modernidad. (Blancarte: 1992; 164).

ideas, Oxtotipac, más rural y menos modernizado, con un sistema simple de mayordomía¹⁶ que se estructura de manera menos compleja, utilizando la misma balanza el peso se inclinaría hacia los aspectos profanos¹⁷ de la fiesta como se verá más adelante. Hacia dónde nos conduce a pensar lo anterior. La respuesta la encuentro en que ya sea a través de un aspecto u otro, lo importante es que a partir del sistema simple de mayordomía se pueda cumplir con el ciclo festivo anual, porque es allí donde se refleja, se visibiliza y toma cuerpo la cohesión y la integración comunitaria, por lo tanto, lo que varía es la forma en cómo se celebra dentro de los espacios de *Nueva Ruralidad*¹⁸. En este mismo sentido, es verdad que el sistema simple de mayordomía a través de sus mecanismos de operación propicia los valores de solidaridad, cooperación, compromiso y respeto que permiten que se de la integración de los habitantes; pero por sí sólo no lo hace, necesita del vehículo adecuado, y lo encuentra en las fiestas patronales¹⁹ y en el caso de Oxtotipac también en una fiesta cívica. Por otra parte, estas fiestas por sí solas tampoco logran que se de esa integración comunitaria ya que se necesita de un mecanismo que la active, y en los casos de Cuanalán y Oxtotipac los pobladores lo encuentran en la relación simbiótica entre ciclo festivo y sistema simple de mayordomía. De acuerdo a lo anterior, ciclo festivo y sistema simple de mayordomía guardan una relación dialéctica en la cual ambos elementos tienen su razón de ser en el otro; es decir, se afirman mutuamente.

Para abundar sobre lo dicho, en el presente capítulo, después de conceptualizar a la religión como un sistema de creencias y prácticas generadas por la actividad social, presentaré algunas características de la vida religiosa mezcladas con la vida festiva

¹⁶ Conceptualizado en el capítulo II como un sistema de organización comunitaria que se conforma para cubrir el ciclo festivo anual, que no constituye una forma de patrocinio individual para ascender en un sistema escalafonario y que tiene como base la figura del mayordomo sin existir cargos que se alternen dentro de una estructura jerárquica.

¹⁷ Utilizó este término, porque en la programación de actividades para las fiestas en ambos pueblos se refieren a él para distinguir entre lo que es propiamente religioso y lo que no lo es.

¹⁸ Aunque se conceptualizará en el capítulo IV, aquí brevemente la describo como la forma en que, sin dejar de serlo, las comunidades rurales construyen una nueva relación campo-ciudad a partir de la asimilación de elementos de la vida urbana no sólo en la configuración del espacio, también en la forma de actuar de sus habitantes.

¹⁹ Los pobladores de ambas comunidades utilizan indistintamente el término “fiesta patronal” para designar a cualquiera de las tres fiestas organizadas por el sistema simple de mayordomía y que forman parte del ciclo festivo, aunque emplean otras denominaciones con relación al mes o al tamaño de la fiesta para diferenciarlas.

en ambos pueblos. Posteriormente, retomando a diversos autores como Eliana Acosta (2007), Vania Salles (1995), María Ana Portal (1997) y Néstor García Canclini (1986) haré el planteamiento teórico en cuanto a qué son y para qué sirven las fiestas patronales que se realizan principalmente en las poblaciones ya sea indígenas, campesinas, originarias, rurales y rururbanas, sirviéndome estas últimas como marco general donde encuadro la investigación.

Finalmente, presentaré una parte etnográfica en la cual describiré los momentos que considero importantes dentro de las fiestas en donde actúa como mecanismo de participación el sistema simple de mayordomía y que son además, desde mi perspectiva, donde se visibiliza tanto el sentido religioso y festivo de las celebraciones, como la cohesión comunitaria, la red de reciprocidades y la delimitación de las fronteras simbólicas de los pueblos, funciones todas del sistema de organización comunitaria vistas en el capítulo anterior.

VIDA RELIGIOSA Y FESTIVA EN CUANALAN Y OXTOTIPAC

El fenómeno religioso ha sido uno de los temas principales de estudio dentro del campo de la antropología y la sociología, al respecto se pueden encontrar infinidad de textos que hacen referencia sobre las diferentes formas que adoptan los grupos para manifestar su religiosidad. Como es sabido, la práctica religiosa presenta muchas aristas, las cuales no son el tema principal de este trabajo, por lo tanto no profundizaré al respecto. Sin embargo, para poder establecer un marco mínimo de referencia donde situar la variante de la práctica religiosa que hace alusión a cómo los miembros de una colectividad manifiestan y desbordan sus creencias en una fiesta donde se mezclan aspectos tanto de orden sagrado, profano y cívico, pienso que es necesario establecer un concepto del cual partir. Para lograr este propósito se hizo una breve revisión bibliográfica y la definición que ofrece Marie-Odile Marion me parece adecuada para el caso estudiado. La autora menciona que:

La religión resulta de la confluencia entre “creencias” y “actos” o bien “prácticas rituales”, generadas por la actividad social, en contextos culturales específicos.

De esta manera, se establecen relaciones específicas entre los humanos y los seres de la naturaleza y de la sobrenaturaleza. Relaciones que se expresan mediante distintas

“prácticas”, las que a su vez se fundamentan en un sistema estructurado de creencias, que son el resultado de un acervo cognitivo compartido por el conjunto del grupo que lo reproduce. (1998: 31)

Para ilustrar empíricamente lo anterior, presentaré un par de testimonios recogidos durante el trabajo de campo, en donde la gente se expresa en función de una práctica respaldada por un sistema de creencias:

María Teresa Delgado Villagrán (Donadora de ceras para la fiesta del Señor del Calvario)

Estoy muy contenta de poderle brindar esta mínima parte a nuestro patrón el Señor del Calvario, yo sé que no es algo para ustedes (se refiere a la mayordomía) es para nuestro patrón y yo se lo doy con todo el gusto del mundo, yo he recibido todo de él, no me quejo de nada porque él me ha dado todo y yo de corazón se lo doy a él porque sé que va a cuidar a mi familia, a mi hermano, a mis padres y estoy muy contenta que estén todos aquí compartiendo este momento con nosotros. (Testimonio recogido en Cuanalán el 11 de junio de 2011)

Mauricio Aguilar Salazar (Participante en la procesión de la Natividad de María)

Soy nativo de aquí (Oxtotipac) para mí es un gusto acompañar a la Virgen porque hoy es su día, es la madre de dios, la que nos dio la vida y hay que estar este día con ella que es así como su cumpleaños. La Virgen significa para mí la madre que nos cuida, pero que también nos castiga cuando nos portamos mal. Vengo a la procesión con mi esposa, no tenemos hijos, pero cuando los tengamos si nos gustaría que siguieran estas tradiciones porque en otros pueblos ya no se hacen como aquí. (Entrevista realizada el 8 de septiembre de 2010)

Como se puede observar, esta definición de religión se ajusta al sentido que la gente de ambos pueblos menciona que tiene celebrar una fiesta de tal magnitud en honor a sus Santos o Vírgenes, situación a la que regresaré más adelante. A continuación se hará recorrido general por diversos aspectos de la vida religiosa y festiva en ambos pueblos haciendo énfasis en como se entrelazan los dos ámbitos.

La gente de Cuanalán refiere que todo el año están de fiesta, su ciclo festivo comienza en el mes de octubre que es cuando quienes fungían como fiscales dejan el cargo para convertirse en mayordomos y entra una nueva fiscalía, por lo tanto la primera celebración organizada a partir del sistema simple de mayordomía comienza

en enero con la celebración del Santo Jubileo Circular que es la fiesta eminentemente religiosa más grande del pueblo. Continúa la festividad mayor que es la de su Santo Patrón el Señor del Calvario, ésta se realiza el día de Pentecostés (50 días después de la pascua). En agosto viene la fiesta patronal que es considerada segunda en importancia donde festejan a la Virgen de la Asunción y que sirve para cerrar el calendario ceremonial anual. Otras fiestas que se realizan pero donde no interviene el sistema de organización comunitaria son: el *carnaval*, que si bien encierra un significado *profano* con reminiscencias de un pasado agrícola la fiesta gira alrededor de una celebración eclesiástica; una fiesta menor en honor a San Judas Tadeo el 28 de octubre, después la celebración del día de muertos y a finales de noviembre tres días de misas en honor a Santa Cecilia patrona y protectora de los músicos, actividad principal a la que se dedica la mayor parte de la población como se mencionó en el capítulo I. Desde esta perspectiva aunque para los pobladores todas son fiestas patronales, el ciclo festivo está compuesto por una fiesta eminentemente religiosa, una fiesta grande relacionada con el Santo Patrón del pueblo y una fiesta estrictamente patronal relacionada con la figura que da nombre a la iglesia principal.

Como ya se mencionó, en el pueblo se celebran múltiples fiestas tanto litúrgicas como profanas, en estas celebraciones se organizan actividades consideradas totalmente religiosas como son misas de tres ministros o concelebradas, misas de preparación, de cuelga, de consumación, dormición y vestición de la Virgen, procesiones, santos rosarios, y cuarenta horas de oración entre otras. Por otra parte, también están las actividades llamadas profanas en donde las mañanitas, la quema de castillos y cohetes, las audiciones y concursos musicales, las danzas, los bailables tradicionales y la feria transforman al pueblo y lo llenan de colorido; la iglesia se llena de flores y frutas, las campanas no dejan de repiquetear y la gente se detiene en el tiempo sagrado²⁰ para empezar a tejer la red de relaciones que mantienen la cohesión social del pueblo y que sirve de mecanismo de participación comunitaria.

²⁰ Toda fiesta religiosa, todo Tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico, «al comienzo». Participar religiosamente en una fiesta implica el salir de la duración temporal «ordinaria» para reintegrar el Tiempo mítico reactualizado por la fiesta misma. (Eliade:1964; 41)

En Oxtotipac, su ciclo festivo marca tres fechas importantes además de la Semana Mayor con su carnaval y los días de muertos, que son: la Fiesta del Santísimo Sacramento al inicio de la pascua, la Fiesta de la Natividad de María (septiembre) y la fiesta patronal de San Nicolás de Bari (diciembre).

Al igual que en Cuanalán, el ciclo festivo en Oxtotipac lo constituyen las tres fiestas que organiza el sistema simple de mayordomía. La primera fiesta del ciclo comienza con la visita de diversos Santos traídos de otros pueblos, para después dar paso a una serie de actividades totalmente religiosas (bautizos, primeras comuniones y misas concelebradas) y concluir con la parte festiva donde la presencia de bandas que interpretan música popular, el tradicional castillo, el jaripeo y la feria son elementos importantes este día. Referente a la fiesta de la Natividad de la Virgen, como se mencionó en el capítulo anterior, tiene la particularidad de ser precedida por una caminata-cabalgata que se realiza al monte y que tiene por finalidad cortar flor de *pericón* y *toronjil* para adornar el altar de la iglesia el día de la fiesta. En dicha caminata-cabalgata, la organización comunitaria se da en dos sentidos, uno eminentemente profano o festivo y el otro religioso. El primero comienza desde la salida de los grupos a las primeras horas del amanecer del día 6 de septiembre, hasta su regreso al pueblo donde parte de la comunidad los espera; aquí finaliza el tiempo profano para dar lugar a una mezcla entre fiesta y religión. Posteriormente, se pasa a una parte litúrgica con la entrega de la flor, la misa, el adorno del altar, y una serie de actos religiosos que culminan con una procesión, que a su vez da lugar nuevamente a la fiesta profana que después de un *impase* continua durante la ceremonia cívica el 16 de septiembre. En esta serie de celebraciones es el vínculo social preestablecido, la solidaridad y la fuerza de la tradición lo que marca el rumbo de las actividades y la forma en que se establecen las relaciones entre los participantes.

La tercera celebración no varía mucho en cuanto a la mayoría de fiestas patronales que se llevan a cabo en el Valle, sin embargo, la forma en que el pueblo se vuelca a su fiesta es una muestra más de cohesión social que de fervor religioso, que sin duda también existe. En esta fiesta, todas las actividades que se llevan a cabo, ya sea con tinte marcadamente religioso -como bautizos, misas, rosarios y procesiones-, o profano como la incesante quema de cohetes, la contratación de grupos y bandas

musicales, el mariachi, la organización logística para montar pantallas y templete, o la combinación de ambas con la presentación de la danza de Moros y Cristianos, reflejan una realidad diferente a la encontrada en Cuanalán. Desde esta perspectiva, en Oxtotipac el ciclo festivo no tiene un punto de referencia que indique su inicio, contempla las tres fiestas organizadas por el sistema simple de mayordomía, mismas que también son conocidas como patronales, pero en Cuanalán estas celebraciones a pesar de estar divididas en actividades religiosas y profanas, no pierden su sentido de unidad en torno a la imagen venerada, todo guarda relación entre sí, por ejemplo: las audiciones musicales en el atrio de la iglesia no son con agrupaciones que interpretan música popular contemporánea, son orquestas que tocan música sinfónica, las donaciones que se hacen a la mayordomía para el adorno de la iglesia se entregan a los fiscales mediante un pequeño ritual, en la comida festiva no falta la presencia de los padres de la iglesia, las hermanas de la caridad y los adoradores. Considero que esto obedece en primer lugar al concepto de fiesta patronal que se tiene en el pueblo y que se verá más adelante; y segundo a la interrelación que existe entre fiscales y mayordomos que aunque tienen sus tareas bien definidas trabajan en conjunto hacia el mismo fin: festejar al santo en turno.

Siguiendo el mismo orden de ideas, en Oxtotipac toda la organización de las fiestas recae únicamente en los mayordomos quienes no asignan tareas entre ellos para cubrir la parte religiosa y la parte festiva, por lo tanto estas actividades nunca se vinculan unas con otras, se ha podido observar por ejemplo que después de lo litúrgico aparecen las actividades profanas encaminadas principalmente al deleite humano (o viceversa), a pesar de ser la misma celebración, son dos fiestas en una. Mientras que en Cuanalán nunca deja de ser una misma fiesta porque lo religioso de alguna manera siempre está imbricado con las actividades llamadas profanas. Dado lo anterior, puedo decir que el ciclo festivo en Oxtotipac está compuesto por tres fiestas patronales que varían entre sí por el tamaño y la importancia que tienen para los pobladores según el elemento al que están vinculadas, por ejemplo, la primera de ellas (jubileo) se vincula a una celebración religiosa, la segunda (Natividad de la Virgen) a una tradición y la tercera (San Nicolás) a su Santo Patrón.

PERSPECTIVA TEÓRICA E HISTÓRICA DE LAS FIESTAS PATRONALES Y EL CICLO FESTIVO

En esta parte, abordaré como tópico principal las fiestas que se realizan como parte del ciclo festivo tanto en Cuanalán como en Oxtotipac, cabe destacar que en el Valle de Teotihuacán este tipo de celebraciones donde se establece un vínculo entre el pueblo y el “santo” tienen un antecedente remoto que se ha convertido no sólo en parte de las tradiciones en la región, sino el eje mediante el cual se estructura la organización comunitaria. Manuel Gamio como un elemento más de su trabajo de investigación mencionaba: “El origen de estas relaciones es muy lejano: puede asegurarse que hace trescientos años ya existía en la región, y se han conservado a través de los siglos, gracias a la perseverancia de los indios en transmitir a sus hijos sus costumbres y practicándolas cada año en la ceremonia del patrono de la comunidad” (1979: 230)

Para entrar en materia, y apoyándome fundamentalmente en relatos de historia oral, a continuación describiré las formas en que en ambos pueblos veneran a sus santos, para después dar paso a la construcción teórica a través de las propuestas que diversos autores han realizado en relación no sólo a las fiestas patronales sino también en función de los “Santos Patronos”.

En Cuanalán, la gente reconoce como su Santo Patrón al Señor del Calvario, sin embargo la iglesia principal donde se realiza esta fiesta patronal es la de la Virgen de la Asunción, lugar donde se resguarda en el altar central una pintura que data del siglo XVII alusiva a dicho santo, misma que solamente está expuesta a la comunidad durante la fiesta y que a través de un cristal la gente toca simbólicamente para recibir la bendición del mismo. Cabe destacar que una semana después de “la fiesta grande” que se realiza como ya se mencionó en la iglesia de la Asunción de María, durante el fin de semana se hace una *torna fiesta* en la capilla consagrada al Señor del Calvario que se encuentra en el límite oriente del pueblo. Para esto la capilla se adorna de igual manera que la de la Virgen de la Asunción en la fiesta grande, se realizan misas, se queman salvas, se instala una pequeña feria, se tocan las mañanitas y hay audiciones musicales; en ella interviene también la mayordomía que tiene como compromiso la fiesta una semana antes, pero con un gasto mucho menor. Pese a lo dicho, el pueblo no lleva el nombre de su Santo Patrón, en reiteradas ocasiones he

escuchado a gente de la región como a vecinos del lugar que se refiere a Cuanalán como el pueblo de la Asunción.

En relación a estas dos imágenes que fungen como los protectores del pueblo, el señor Simón Allende (cronista) comenta:

En realidad aquí se celebra al Señor del Calvario, todo esto por un lienzo que fue traído de un rancho de Apan, que no era el Señor del Calvario pero que se parecía, entonces habilitaron como capilla un colegio que estaba al oriente del pueblo y ahí lo pusieron y fue en un día de pentecostés cuando lo trasladaron a ese lugar y se le dio ese día para celebrarlo, fue en el año de 1873 cuando se inicia esta celebración aquí (se refiere a Cuanalán). La otra fiesta importante es el 15 de agosto que se celebra la Asunción de la Virgen María, esto a raíz de que a la iglesia se le hizo una reforma que consistió en cambiarle el techo que era de madera, esto fue por 1820 y se terminó hasta el año de 1844 un 15 de agosto, precisamente el día de la Asunción de la Virgen, por eso se festeja ese día, se puede decir que el día que se terminó se hizo una fiesta grande. Desde ese día se festeja a la Virgen de la Asunción. (Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2010)

Otra versión que forma parte de la tradición oral del pueblo la platica la señora Rosa Salas de 34 años de edad, originaria de Cuanalán

Para mí siempre ha significado una tradición muy bonita que se hace aquí en el pueblo, la Virgen no era de aquí, nos vino a visitar (bueno, es lo que me cuenta mi abuelita) nada más la trajeron de visita en una procesión (no me acuerdo de dónde) y cuando se la quisieron llevar ya no pudieron porque pesaba mucho, entonces decidieron dejarla acá porque según la Virgencita se quiso quedar en este pueblo. (Entrevista realizada el 15 de agosto de 2010)

Para el caso de Oxtotipac, la historia oficial indica que un grupo de frailes franciscanos fundaron el convento con la iglesia de San Nicolás de Bari en el siglo XVI, desde entonces es el santo al que veneran y por lo tanto es la figura que se encuentra en el altar principal. La gente del lugar reconoce a este Santo como el Patrón del pueblo, por eso la fiesta patronal por excelencia para ellos es la del 6 de diciembre. La segunda fiesta en importancia es la de la Natividad de María que se festeja en la iglesia de San Nicolás el 8 de septiembre, esta celebración tiene mucho tiempo realizándose, pero como parte del ciclo festivo apenas alrededor de 12 años y como ya se mencionó, es la celebración que de alguna manera se compaginó con la

conmemoración de las fiestas patrias. La tercera fiesta en importancia para la gente del pueblo, pero la más grande en el aspecto festivo es la del Santísimo Sacramento. La diferencia de esta fiesta en relación con Cuanalán donde celebran la misma imagen es que aquí no significa cuarenta horas de oración y que para la exposición del "santísimo" no se observa ningún tipo de ceremonia.

Al respecto de San Nicolás, la tradición oral entre la gente de Oxtotipac refiere poco, el señor Pedro Sevilla, habitante de este pueblo comentó someramente el día de la fiesta: "Hoy vengo a la iglesia porque es el día del santito, de San Nicolás de Bari, para mí San Nicolás representa lo que es todo el pueblo, desde que tengo memoria siempre ha sido el patrón del pueblo". (Entrevista realizada el 06 de diciembre de 2010)

En este mismo sentido, en una plática informal con la señora Yolanda Hernández (habitante de Oxtotipac) de 40 años de edad, me comentó que el pueblo cuando ella era niña se llamaba "Santa María Oxtotipac" que incluso en la delegación había un letrero que así decía, que ella no sabía porque le habían cambiado el nombre y le habían puesto San Nicolás.

Recapitulando, se puede decir que ambos pueblos inician su ciclo festivo con la misma celebración pero con diferente carácter ya sea religioso o profano. En ambos lugares festejan a la Virgen, pero en Cuanalán su Asunción al cielo y en Oxtotipac su nacimiento. Ambos pueblos tienen como fiesta mayor la de su Santo Patrón, pero en Cuanalán con la particularidad señalada de que éste no se retoma como nombre del pueblo y tampoco de la iglesia principal.

Retomando lo expuesto hasta este momento, la literatura en cuanto a fiestas patronales coincide en muchos aspectos con lo encontrado en los dos poblados, por ejemplo Eliana Acosta señala:

En particular, las fiestas patronales implican la reafirmación de un tiempo y de un espacio originario: del tiempo en que fue fundado el pueblo y del espacio en que habita el padre o la madre de la comunidad, y es la casa de todos. Es el momento privilegiado de interacción con los santos, el pueblo se comunica con ellos a través de los rezos, las ofrendas, la música, las danzas y los cantos. Es el tiempo en que se confirma el pacto original entre la comunidad y sus protectores. (2006: 160)

En relación a esta concepción de las fiestas patronales, a continuación presentó dos testimonios que ayudan a reafirmar lo dicho por Acosta.

Señora Linda Rocha, originaria de Cuanalán.

Como nosotros somos creyentes en nuestra madre, la festejamos, le tenemos mucha fe, si le pedimos algo por una preocupación o por un enfermo son milagros que nos hace, entonces por eso la festejamos y la adoramos para seguir recibiendo las bendiciones que ella nos da. Cada año vengo a la fiesta, ahora lo hago con mis nietas y con mi hija, mi esposo, todos venimos porque somos católicos. Venimos a la procesión de las dos de la madrugada y si podemos asistir a la misa de la una lo hacemos o si no venimos a la otra, la de la tarde, pero siempre asistimos. (Entrevista realizada el 15 de agosto de 2010)

Señora Julieta Avelina Charraga Chávez, originaria de Oxtotipac

En la fiesta del 6 de diciembre, mi familia y yo tenemos 5 años que donamos toda la vestimenta de los santitos hecha por nuestras manos, empezamos esto porque una de mis cuñadas que falleció nos dijo que le gustaría donarle sus ropitas a San Nicolás y como a ella le gustaba coser así lo hicimos. Ahora lo hacemos por gusto, San Nicolás ha sido nuestro patrón desde siempre por eso en su fiesta queremos que luzca bien, que estrene, que se vea como nuevo. (Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2010).

Tocante a los Santos Patronos, la misma autora menciona: “el santo patrono da nombre a la comunidad, es un punto de referencia para la organización, el trabajo común y la convivencia. Por otro lado, el ritual en torno a los santos inscribe a los habitantes en una historia, espacio y cultura que viven y reconocen como propios” (2006: 125). La postura de Eliana Acosta coincide en muchos sentidos con lo escrito por Vania Salles en relación al mismo fenómeno, para esta investigadora, “Las fiestas en general (y entre ellas las de índole religioso) son espacios en los que se intensifica y amplía la comunicación social, se activan encuentros, contactos, se potencian las interacciones sociales en general, tanto las de naturaleza programada como las de índole azarosa.” (Salles; 1995: 31). Como se puede notar, Acosta habla del espacio de interacción entre la población y los santos, sin dejar de lado la organización, el trabajo común y la convivencia comunitaria; mientras que Salles bajo esa misma postura hace hincapié en los encuentros sociales y las relaciones que se potencializan, pero no sólo en las fiestas patronales, sino en cualquier fiesta, por eso es necesario pensar en todo el ciclo como mecanismo de integración comunitaria.

Por otra parte, Salles también en su visión de las fiestas patronales va más allá y ofrece una descripción que muestra cómo se transforma el espacio y el tiempo común, situación que en el caso de los pueblos motivo de estudio se pudo observar principalmente en las fiestas del Señor del Calvario y San Nicolás de Bari como se observará más adelante; Salles refiere:

Las fiestas religiosas son manifestaciones culturales que transforman el sentido y la decoración de los espacios públicos. Plazas y calles se llenan de bullicio popular que carga simbólicamente sus espacios otorgándoles características que desaparecerán con el final de la fiesta. Durante las celebraciones, la decoración de las calles y plazas incorpora oficios y saberes diferenciados y objetivados en artesanías y otros productos, además de señales alegóricas que informan sobre los contenidos atribuidos a las festividades. (Ídem).

Además de lo ya expuesto, desde mi perspectiva las fiestas significan el rompimiento con la vida cotidiana, no sé si para entrar en contacto con lo sagrado, o bien para crear sentido de unidad y pertenencia al pueblo y con esto ayudar a cumplir con la función del sistema de organización comunitaria analizada en el capítulo anterior, tomando en cuenta que esto se da en el contexto de la confluencia entre “creencias” o bien “prácticas rituales” generadas por la actividad social, al respecto Hilario Topete menciona: “el culto es una obligación comunitaria porque la comunidad toda se beneficia de los dones de los santos y por ello cooperan con el carguero en turno; se trata, en cierta forma y en el fondo, de un proyecto comunitario puesto en juego y posibilitado, viabilizado, refrendado por los mayordomos”. (2005 a: 98)

Por otra parte, María Ana Portal en su trabajo de investigación concede particular importancia a la dimensión histórica del culto a los Santos Patronos, ella comenta:

Las fiestas religiosas se distinguen porque a través de ellas se articula buena parte de la vida social de estas comunidades...Su importancia es histórica, puesto que al desaparecer el calpulli prehispánico, los habitantes, -que en las congregaciones eran traídos de distintos calpullis- vieron en la imagen del santo patrón católico una posibilidad de restablecer su identidad rota y dispersa, aunque ahora bajo las reglas de la vida colonial. (2007: 172)

No es interés de este trabajo entrar al debate sobre el origen de este fenómeno, pero suscribiendo lo propuesto por Portal, el culto a los Santos Patronos y las otras

festividades del ciclo festivo tienen un arraigo tal en las comunidades que se analizan, que se han convertido en el principal vehículo para la integración y la organización de los pobladores. Por otra parte, en el caso de Cuanalán considero que el ciclo festivo se ha presentado con tal fuerza que ha servido para hacer frente a los cambios suscitados por la entrada de elementos culturales propios de la vida moderna, mientras que en Oxtotipac se presenta como el principal medio para preservar sus tradiciones y en ambos como referente identitario que otorga sentido de pertenencia a sus pobladores.

Dado lo anterior, es aquí donde el ciclo festivo y principalmente las fiestas patronales restauran el tejido social a través de la interacción que se da entre quienes se identifican a sí mismos como integrantes del pueblo mediante la membrecía que adquieren a través de participar en la organización comunitaria y a través de la relación y compromiso que establecen con sus santos. Con el tiempo estas fiestas se han venido transformando y adecuando a los requerimientos de la época, pero sin perder la esencia que les da sentido y razón de ser, concierne a esto, Portal menciona:

El santo patrón representa una síntesis histórica de las concepciones del mundo que dan sentido a las prácticas rituales de los pueblos. A través de esta relación simbólica con las divinidades se erige un espacio social, se delimita y significa el territorio, se construyen las referencias de pertenencia, se asegura la unidad del grupo y su permanencia en el tiempo. (1997:45)

En contraparte, sin dejar de reconocer los atributos de las fiestas patronales, García Canclini presenta una visión más crítica sobre éstas. Para el autor, nada escapa al sistema económico llamado capitalismo y las fiestas patronales no son la excepción, además de ser el espacio donde se sintetiza la vida comunitaria, también se han convertido en un medio adecuado para el consumismo y la mercantilización de lo religioso, para Canclini, “La fiesta sintetiza la vida entera de cada pueblo, su organización económica y sus estructuras culturales, sus conflictos presentes y la manera en que intentan resolverlos, aunque sea ilusoriamente” (1986: 35). Además de esto, García Canclini menciona:

La religión cristiana, que desplazó a las culturas precolombinas, repliega muchas de sus procesiones al interior del templo y cede la calle a comerciantes que instalan sus vendedores, sus altavoces, los parques de diversiones. La nueva invasión del color, luz y sonido que trae su despliegue mercantil sustituye a las fiestas religiosas que eran en los pueblos la principal fuente de integración pública de la vista, el oído, el olfato y el gusto. (1986: 50)

Como ya se mencionó, las fiestas que comprenden los ciclos festivos se han ido ajustando a las condiciones de la época, por lo cual tanto en Cuanalán como en Oxtotipac el sistema económico imperante y la globalización económica²¹ se han dejado sentir. No quiero construir una imagen idílica de las fiestas comunitarias, patronales o religiosas y tampoco de los sistemas de organización comunitaria, por supuesto que las fiestas entran en el juego del mercado y del consumo, son parte de la realidad que viven los pueblos. Sin embargo, sin proponer de ninguna manera que en Cuanalán la forma en que los pobladores se organizan para cumplir con su ciclo festivo es una manera consciente de resistencia al modelo económico, sí matiza algunos elementos en que se entrelazan modernidad y capitalismo; por ejemplo, en la feria, algunos productos que se ofrecen son artesanales o que venden directamente los productores de la región tal es el caso de la miel de abeja de Otumba. En Oxtotipac, a pesar de intentar salvaguardar la tradición, en el baile y la presentación de grupos musicales, a los costados del escenario instalan pantallas luminosas que le otorgan un tono de modernidad, además que en la esquina de la iglesia se instala un puesto grande de una marca conocida de cerveza, lo cual supone que es la patrocinadora de la fiesta.

Considero que en el primer caso (Cuanalán), las fiestas están sirviendo de alguna manera como un medio para mirarse hacia adentro, hacia sí mismos, hacia reencontrar lo que son como comunidad, por eso tal vez lo hacen con una concepción más religiosa (comunidad centrípeta). En el segundo caso (Oxtotipac), miran hacia afuera, no hay crisis de identidad todavía, se muestran al exterior, manifiestan lo que son, se dejan invadir. Después de cumplir con las obligaciones religiosas sus fiestas

²¹ Gilberto Giménez menciona que la globalización es un fenómeno pluridimensional. En su dimensión económica se asocia con la expansión de los mercados mundiales y el intercambio global de bienes y servicios. (2010: 2)

son lúdicas, poco ritualizadas, más seculares, en este sentido García Canclini refiere: “la fiesta permite que algunas restricciones se levanten, que los cuerpos tomen conciencia de su poder lúdico y lo manifiesten.” (1986: 57)

Recapitulando, las fiestas que conforman los ciclos festivos son la conjugación de la vida social y religiosa de las comunidades, se desarrollan en un espacio y en un tiempo diferente al común de todos los días, se inscriben en un contexto político, económico y cultural que las hace ser particulares. Son el vehículo por medio del cual a través de un mecanismo de organización comunitaria se propicia la interacción, cohesión y participación que reconstruye en cada ciclo festivo el tejido social. En ellas, se sintetiza la vida de la comunidad dentro de un proceso histórico y se fusiona el pueblo con los santos que les dan identidad como tal y sentido de pertenencia a sus habitantes.

A continuación presentaré algunos aspectos de las fiestas que comprenden los ciclos festivos observados durante el trabajo de campo, la intención es hacer una construcción empírica a través de datos etnográficos que permita hacer visibles dentro de las celebraciones los postulados teóricos expuestos anteriormente; y más aún, ver cómo el imaginario colectivo acerca de lo que son las fiestas patronales se concretiza en acciones. Para esta presentación haré referencia a las seis fiestas que organiza el sistema simple de mayordomía y que forman parte del ciclo festivo anual. Empezaré por las primeras fiestas que se presenta en el año y que tienen sentido religioso, después describiré las fiestas en honor a la Virgen, para concluir con las fiestas grandes que se hacen en honor a los Santos Patronos. Conforme vaya presentando las descripciones se harán algunos comentarios, para finalizar con una conclusión general. Cabe destacar que para este fin, el trabajo de campo consistió básicamente en hacer entrevistas y observación participante. Otro aspecto a destacar, es que lo que a continuación se presentará es lo que sobresale de las fiestas, por lo cual se generalizan las apreciaciones sin descartar que haya personas en ambos pueblos quienes no participan o quienes no comparten el sentido religioso o festivo que la mayoría de la población le imprime a su festividad.

CELEBRACIÓN DEL SOLEMNE JUBILEO CIRCULAR DE LAS 40 HORAS EN CUANALÁN

Es la primera fiesta del calendario ceremonial anual que celebran en Cuanalán y que está organizada por el sistema simple de mayordomía. Se lleva a cabo en la iglesia de la Asunción y los colores representativos son el blanco y el amarillo, por lo tanto el festón que cuelga en las calles del techo de la iglesia es de esos colores, así como los moños de papel que aparecen en las puertas de algunas casas. Es una celebración eminentemente religiosa, dura cinco días, inicia el 16 de enero con la misa de preparación y termina el 21 con la misa de consumación, su papel dentro del ciclo festivo es que la gente del pueblo ofrezca oración para recibir beneficios y protección del Santísimo durante el año que comienza. Dentro de las actividades llamadas profanas, se celebra la presentación de grupos musicales durante la mañana de los tres días intermedios y la quema de un castillo para la noche del 20 de enero. Referente al culto religioso, la celebración contempla –además de las misas ya referidas- cuarenta horas de oración, misas donadas por la población, entonación del trisagio²² y procesiones para todos los días.

La fiesta es en honor al “Santísimo Sacramento”. Durante los días que se lleva a cabo la celebración hay adentro de la iglesia arreglos flor-frutales que son representativos de las tres fiestas que conforman el ciclo festivo del pueblo, las imágenes del altar principal están cubiertas con una cortina amarilla y en la entrada de la iglesia (pasando el portal) hay una cortina blanca que colocan porque a decir de los fiscales el “Santísimo” está expuesto. En este sentido, en el altar principal de la iglesia, lo único que se puede ver es una figura en color dorado de aproximadamente un metro de altura, montada en un pedestal con una base, un círculo central del cual se desprenden una cruz y una serie de rectángulos como si el círculo resplandeciera. Esta es la representación del Santísimo Sacramento en torno al cual se lleva a cabo todas las actividades de la celebración.

La festividad consiste en 40 horas de oración y durante los días que se llevan a cabo, los mayordomos se encargan de darle de comer a las bandas musicales y a toda

²² Himno en honor a la Santísima Trinidad, en el que se repite tres veces la palabra *santo*. Información proporcionada por un miembro de la adoración de “la medalla milagrosa”.

persona que acuda al lugar donde se ofrecen los alimentos. Los mayordomos en esta fiesta están identificados con gafetes amarillos, mientras que los fiscales portan un gafete color blanco. Las actividades de uno y otro grupo están perfectamente definidas y por lo observado se dan en un ambiente de colaboración mutua.

En esta fiesta participa también otro grupo de personas que portan una medalla color gris que cuelga de su cuello por medio de una cinta roja con blanco. Son conocidos con el nombre de “adoradores” y forman parte de una de las cinco asociaciones religiosas que existen en el pueblo. Para dar cuenta de este grupo el señor Aniceto García, miembro de la asociación de la medalla milagrosa platica:

Aquí desde pequeño, después que se hace la primera comunión eres invitado a las filas de la adoración, se empieza como “tartisio” y las niñas empiezan como “inesitas” y después como honorarias. Aquí es como todo, la adoración se compone de un presidente, un secretario, un tesorero, cinco vocales que es un grupo que se elige para que el presidente tenga a la primer vocal, el secretario a la segunda vocal y el tesorero a la tercera vocal y el distintivo es el rango que te dan para ser representante de la adoración y te identifica como socio, lo portan todos los adoradores, no lo puede portar gente que no se casa, aquí deben estar bien casados para portar esto, si estás de amancebado que aquí se le llama a los que viven en unión libre no lo puedes portar, es un requisito de la adoración. Las cortinas de la iglesia las ponemos nosotros, significan que el santísimo es puro, se tienen que hacer muchas reverencias, la gente que no sabe se pasa a la iglesia así nomás, entonces las cortinas son para detenerte a ver lo que hacen los demás y tú hacerlo también, porque si no estuviera eso la gente se metería como Juan por su casa, es como un alto, como está el santísimo es para hacer una reverencia que la mayoría no hace porque no sabe. Se puede ser miembro de la mayordomía y de la fiscalería y también ser miembro de la adoración siempre y cuando por falta de tiempo no puedes participar en la adoración y hagas horas de vela, que se compone de una hora leyendo el ritual con sus cantos, rezos y todo eso. Cuando te ponen el distintivo haces un juramento que te hace estar siempre con él, esto se hace por medio de una ceremonia donde el padre te lee y te dice el significado del distintivo que estás recibiendo; recibes la vela encendida y pasas a ser miembro de la adoración, el mismo padre te lo pone y eso es para toda la vida y cuando te mueres también te lo ponen porque te lo tienes que llevar. En mi familia mis dos hijos y mi esposa somos parte de la adoración, para ser miembro tú tienes que sentirlo y tener el gusto, el beneficio es espiritual, si se pide al Santísimo de corazón te pasan cosas

buenas. Aquí la mayordomía, la fiscalería y la adoración van por separado, cada quien tiene su función aunque sea la misma fiesta, pero también trabajamos como grupo todos para que todo salga bien, en esta fiesta la función de la adoración es darle gracias a dios a través de las cuarenta horas por el inicio de año. (Entrevista realizada el 20 de enero de 2011)

El quinto día de la celebración es el más importante para los organizadores y como se podrá apreciar es donde se hace visible el sentido religioso que la gente del pueblo le confiere a la fiesta. Para este día, en el atrio de la iglesia los mayordomos se encargan de colocar un enlonado que cubre toda la parte central, en las esquinas a un costado del portal hay orquestas de cada lado tocando alternadamente música sinfónica. Justo al medio día después del estallido de cohetes y el repicar de campanas, por el sonido de la iglesia comienza el Ave María, mismo que se escucha todos los días. La iglesia se convierte en un lugar de oración, la mayoría de personas que asisten portan una biblia y hacen rezos con cantos como parte de las cuarenta horas que la gente dedica a dar gracias y pedir al Santísimo.

Después del medio día se lleva a cabo una misa de tres ministros, mismos que ingresan a la iglesia por la puerta principal atravesando el atrio acompañados de tres mujeres. El camino se purifica con copal por uno de los ministros y la cortina blanca de la entrada es recorrida ya que la figura del "santísimo" que sigue colocada en el altar se cubre por un lienzo color blanco. La iglesia se llena en su totalidad y en las jardineras del atrio también se coloca gente a escuchar la misa, una vez que termina ésta, las orquestas siguen tocando, las cortinas nuevamente son corridas y el santísimo luce descubierto. En los alrededores de la iglesia hay algunos puestos de feria, toda la actividad se concentra en esta zona, en las calles fuera de este perímetro no se percibe ningún tipo de celebración.

Durante los días que dura la fiesta llega de un pueblo vecino llamado San Lorenzo Tlamimilolpan la Virgen de San Juan de los Lagos. Es una Virgen peregrina que permanece de visita en Cuanalán, llega al inicio del jubileo, cada día está a cargo de una familia diferente y se queda en el pueblo por espacio de dos semanas. Todos los días cuando cambia de familia se hace una pequeña procesión y los nuevos anfitriones la reciben con una comida a la cual son invitados todos los acompañantes.

Después de la misa, en casa del presidente de la mayordomía se ofrece la comida correspondiente a los participantes en la fiesta, asisten fiscales, los tres ministros que oficiaron la misa, las hermanas de la caridad, algunos adoradores, gente del pueblo y la familia de los mayordomos. Este momento es un espacio de convivencia y en algún sentido de participación comunitaria en torno a un acto religioso.

Por la tarde, las campanas de la iglesia llaman al rosario y al finalizar se lleva a cabo la procesión que sale de la iglesia de la Asunción ante el incesante estallido de salvas. La gente que asiste porta globos color amarillo y blanco, al frente van los grupos de adoradores con sus diferentes estandartes, seguido de ellos un grupo de niñas que hizo su primera comunión el domingo anterior y dos de los padres que oficiaron la misa de tres ministros. En medio de la procesión, el padre de la iglesia es quien va cargando al santísimo, cuatro personas le hacen techo con un manto color rojo y está rodeado por un grupo de adoradores de esta imagen. En la retaguardia camina el grueso del contingente.

Al salir del atrio hacia la calle, al frente de la procesión las niñas de la primera comunión van esparciendo confeti y pétalos de flores, un grupo de músicos se coloca en la parte trasera del contingente y comienza a tocar música popular. La función de los adoradores es mantener el orden y no permitir que nadie no autorizado vaya adelante de la imagen del santísimo. La primera y segunda estación se realiza ante altares provisionales, en éstos se hace una pequeña ceremonia de petición para que después la procesión continúe con estallido de salvas, música y cantos. La tercera estación es en la parroquia del Señor del Calvario donde el contingente ya es muy numeroso, se realiza la misma ceremonia de petición donde los asistentes se arrodillan y rezan, después continúan bajo la misma dinámica a hacer otra parada y de ahí dirigirse nuevamente a la iglesia de la Asunción para que al anochecer se oficie misa en el atrio sobre un templete instalado.

Los horarios de las actividades no obedecen a ningún significado religioso y tampoco a ninguna tradición del pueblo, más bien obedecen a la organización logística de la mayordomía en turno. El "Santísimo" es recibido al final de la procesión por aproximadamente quinientas personas, que unidas a las que venían con él, suman alrededor de mil pobladores que permanecen en el atrio de la iglesia durante la misa.

Por la noche, en el atrio de la iglesia se quema el castillo, el mismo grupo musical que acompaña la procesión ameniza el momento y poco a poco la gente se va retirando del lugar. Los puestos de la feria permanecen abiertos, pero no son muy visitados. Prácticamente la fiesta concluye con esta actividad, quedando pendiente para el siguiente día la misa de consumación.

Es importante resaltar que este es el único día en que se celebra misa de tres ministros y misa de recibimiento al "Santísimo" después de la procesión, los otros días únicamente hay oración y rosarios. La contratación de las dos orquestas, del grupo musical que acompaña la procesión, la quema de salvas, el adorno de la iglesia y la comida festiva durante los cinco días que dura la fiesta son responsabilidad directa del sistema simple de mayordomía.

FIESTA EN HONOR AL SANTISIMO SACRAMENTO EN OXTOTIPAC

Esta celebración se realiza en Oxtotipac una semana antes del carnaval y forma parte del jubileo católico que consiste en recibir la indulgencia al inicio del año, para después ser beneficiario de las bendiciones del Santísimo. Para la gente del pueblo, es en estricto sentido la fiesta más grande del ciclo, pero no la más importante y como se mencionó está ligada a una práctica religiosa. Consiste en misas matutinas los primeros cinco días y para el séptimo día además de misas concelebradas se realizan bautizos y primeras comuniones por la mañana, por lo tanto algunas familias están de fiesta por dichos acontecimientos que aunque sean parte del jubileo la gente los percibe como motivo de fiesta. En esta celebración, a diferencia de Cuanalán hay procesiones todos los días acompañados de música de banda popular y se lleva la imagen del santísimo hasta las colindancias del pueblo y no a las capillas. Otra diferencia es que la imagen venerada permanece expuesta en el púlpito sin ninguna restricción mientras se llevan a cabo las ceremonias religiosas. Por otra parte, tanto la puerta del atrio, como el portal y el interior de la iglesia son adornados con flores. La fiesta profana se realiza en la plaza principal del pueblo en donde se instala un templete, puestos de comidas y bebidas así como algunos vendedores ambulantes. Sobre la avenida principal se coloca la feria con sus juegos mecánicos y el campo de fútbol es acondicionado para realizar allí el jaripeo. El arco en la entrada del pueblo

también es adornado para dar la bienvenida a los visitantes. A decir de la señora Mercedes González Charraga habitante de Oxtotipac, “la fiesta va cobrando fuerza poco a poco, los primeros días no acude mucha gente a los rosarios y tampoco hay muchos puestos en la feria, los juegos mecánicos se terminan de instalar para estar listos el fin de semana. Ya para el sábado es cuando se ve que hay fiesta, truenan cohetes todo el día y las campanas no dejan de tocar” (entrevista realizada el 13 de marzo de 2011)

En Oxtotipac, el último día del jubileo (el domingo antes del carnaval) es el más importante, por la mañana la iglesia abre sus puertas para celebrar en una sola misa la primera comunión de varios niños (as) del pueblo. La iglesia se llena en su totalidad, en la plaza se comienza a construir el castillo. Al terminar la misa se quema una salva por parte de la mayordomía, las familias de quienes celebraron la primera comunión se dispersan y reina la calma en la iglesia y en el pueblo en general.

Hacia al medio día tocan las campanas llamando nuevamente a la misa de tres ministros con la que se celebra el santo jubileo, la gente comienza a llegar, una banda musical toca adentro del atrio de la iglesia música popular, se queman salvas, los mayordomos están presentes y algunos puestos de la feria empiezan a abrir. La iglesia por segunda ocasión se llena en su totalidad, hay gente que se queda afuera en las jardineras, al finalizar la misa el lugar se vacía pero sus puertas permanecen abiertas para recibir a los visitantes que a lo largo del día pasan a rendirle honor a la imagen venerada. Esporádicamente los mayordomos que permanecen en la plaza queman cohetes, más tarde ya está instalado el sonido que toca música popular, una voz por el micrófono invita a los habitantes del pueblo al gran baile que se celebrará en la noche con una banda musical de renombre en el Valle, lo que atrae a mucha gente de poblaciones vecinas. En la casa de uno de los mayordomos se sirve comida, pero las mesas no alcanzan a llenarse. Por la tarde inicia el jaripeo, está actividad es parte de la fiesta pero no es organizada por la mayordomía, llega mucha gente de otros pueblos en camionetas, la feria funciona en su totalidad y hay gran movimiento de personas en el pueblo. Al anochecer, ante el estruendo de campanas y el estallido de cohetes inicia la última misa con el que culmina la parte religiosa de la fiesta, la iglesia se vuelve a llenar, el padre hace alusión a la importancia de esta

celebración y pide prudencia en el festejo que se avecina. Pese a que después de la misa se retira la imagen del “Santísimo” siguen llegando visitantes a la iglesia, en su mayoría personas de otro pueblo. Para la noche Oxtotipac está completamente “enfiestado” en todos sus rincones, la gente hace un recorrido por el pueblo acompañada por tres bandas, bailan, cantan y se divierten. Más tarde en el templete instalado en la plaza la primera banda musical comienza a tocar, la iglesia cierra sus puertas y apaga sus luces, la feria y la vendimia están en su apogeo, el castillo está listo para prenderse. La fiesta aumenta su intensidad durante las siguientes horas. Antes de la media noche un mayordomo anuncia la quema del castillo en honor al Santísimo Sacramento para inmediatamente después dar paso al baile con la banda de música popular que goza de mayor prestigio.

Como se puede notar, es la misma celebración que se hace en ambos pueblos pero con un tono completamente diferente. Si como lo menciona Canclini, las fiestas patronales sintetizan la vida de un pueblo, podemos pensar que Cuanalán es religioso y Oxtotipac festivo. En los dos se hace visible la cohesión y la integración en torno a una imagen sagrada, la gente responde y sale a celebrar, se rompe con lo cotidiano, en uno por medio de oración y procesiones y en el otro a través del baile y la diversión. En ambos hay una transformación del espacio tal como lo menciona Salles, pero en Cuanalán se nota más en el espacio privado de la iglesia y en Oxtotipac en el espacio público que representa la plaza principal. Para Cuanalán es una especie de ejercicio de introspección, de renovación de la fe, de obtención de permiso divino para continuar con el ciclo festivo. Para Oxtotipac, es a través de un motivo religioso darle la bienvenida al ciclo festivo anual abriéndose a la visita de gente de otros pueblos con quien comparten su forma particular de ser. Sin duda, la presencia del sistema simple de mayordomía es más notorio en Cuanalán, en Oxtotipac pareciera que se pierde ante la misma inercia de la fiesta sobretodo el último día.

FIESTA DE LA VIRGEN DE LA ASUNCION EN EL PUEBLO DE CUANÁLAN

Es la fiesta patronal de la iglesia principal de Cuanalán, para la gente del pueblo es la segunda en importancia y como se verá en la descripción también encierra un profundo sentido religioso, además de la participación activa del sistema de

organización comunitaria. De acuerdo con la tradición, en la “Fiesta de la Asunción de María” las actividades se dividen en religiosas y profanas. Dentro de las actividades de la fiesta religiosa se encuentra la *dormición de la Virgen*²³ y la *vestición*²⁴ al siguiente día, las mañanitas, la procesión y la misa de cuelga para la madrugada del 15 de agosto, así como diversas misas ofrecidas por gente de la comunidad a lo largo de todo ese día. Para el día 16 continúan las misas y los santos rosarios. Dentro de la fiesta profana se encuentra la presentación de orquestas, la quema de cohetes mientras se escuchan las mañanitas y durante la procesión, la presentación de la danza de sembradores, la quema del castillo, audiciones musicales y la participación de cantantes de renombre. Los colores representativos de la celebración son el blanco y el azul. Su función es cerrar el ciclo festivo con una celebración que equilibra el sentido religioso y profano refrendando el sentido de pertenencia al pueblo mediante las actividades que a continuación se describen.

Dormición de la Virgen

El día que se lleva a cabo esta actividad, poco antes del medio día se escuchan cohetes, así como el repicar de las campanas de la iglesia de la Virgen de la Asunción, avisan a la comunidad que va a dar inicio la actividad religiosa denominada “*dormición de la Virgen*”, para la cual, los fiscales de la iglesia bajan de su nicho permanente una figura de María envuelta en una túnica blanca y la tienden boca arriba sobre una mesa cubierta con manzanas amarillas y pétalos de flores, le colocan en la mano una flor y le cubren los ojos con pétalos blancos. A decir del cronista del pueblo “en cuanto a los pétalos de flor hay personas entre el grupo de religiosas y la fiscalía encargadas de recolectar flores en todas las casas del pueblo, la idea es que todas las familias estén representadas” (Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2010). Es con esta actividad religiosa con la que inicia formalmente la fiesta de la Virgen de la Asunción, consiste únicamente en bajar la figura de María de su nicho, colocarla tal cual como si estuviera dormida y rezarle un rosario, mismo que es llevado a cabo por un miembro

²³ Actividad por medio de la cual los habitantes del pueblo representan que la Virgen no está muerta, sólo permanece dormida en espera de su ascensión al cielo.

²⁴ Actividad por medio de la cual la gente de Cuanalán viste a la Virgen con un manto para que se realice su ascensión al cielo

de la fiscalía acompañado por una hermana de la caridad. El rosario dura alrededor de hora y media y después la gente abandona la iglesia que permanece con sus puertas abiertas durante el resto de la tarde. La Virgen que se erige como protectora del pueblo permanece dormida en el mismo sitio para ser visitada por sus habitantes.

Vestición de la Virgen

El siguiente día por la tarde la fisonomía de la iglesia se transforma radicalmente en relación con el día anterior. En cada uno de los ocho pilares interiores y en el portal es colocado un arreglo elaborado con diferentes tipos de flores y frutas como mango, manzana y guayaba. Todo el espacio está decorado con el mismo tipo de arreglo flor-frutal, mientras los nichos del altar superior están cubiertos en su totalidad con un paño color azul cielo. La virgen está colocada en el mismo lugar donde se realizó la *dormición*, pero ahora recostada sobre manzanas rojas, con flores alrededor que la cubren casi en su totalidad y con los ojos descubiertos.

Las campanas de la iglesia se hacen escuchar anunciando que la *vestición de la Virgen* va a dar inicio. En pocos minutos la iglesia se llena en su totalidad dejando como alternativa el atrio para quienes llegaron ya iniciado el rosario, las bocinas colocadas en el campanario permiten que los rezos se escuchen algunas calles a la redonda. El rosario nuevamente es dirigido por la persona que lo hizo durante la *dormición*, pero ahora auxiliada por tres hermanas de la caridad. Una vez concluidos los rezos, cinco mujeres son las encargadas de llevar en andas la imagen venerada tal como se encuentra postrada para hacer una procesión por el atrio de la iglesia.

Las cinco mujeres caminan por el pasillo central de la iglesia que está cubierto por un tapate de aserrín. La procesión hace un recorrido por el perímetro interno del atrio comenzando por el lado derecho hasta completar el cuadro, la imagen va hasta adelante y justo atrás de ella va el padre de la iglesia acompañado por las hermanas de la caridad, algunos mayordomos, gente de la fiscalía y la comunidad en general.

El recorrido dura aproximadamente cinco minutos, después la Virgen es colocada en el mismo lugar de donde fue levantada y las hermanas de la caridad anuncian que va a dar inicio la repartición de manzanas benditas para lo cual la gente se forma haciendo una sola fila. Una vez que reciben su manzana pasan por enfrente de la

Virgen, la tocan, se persignan y hacen una pequeña oración. Después de esto, miembros de la fiscalía recogen la figura de la Virgen y se la llevan a una recámara anexa a la iglesia para vestirla. Mientras esto sucede, los integrantes de la mayordomía salen de la iglesia acompañados de los coheteros y una banda musical a recibir la cera que donan integrantes de otra mayordomía. Después de una hora regresan a la iglesia con los cirios, se forman al pie del altar y los van colocando uno a uno intercalándolos con los arreglos flor-frutales que ahí se encuentran. La feria instalada en la parte exterior de la iglesia durante esta noche no funciona, por lo tanto hay poco movimiento en la calle.

A las diez de la noche la figura de la Virgen ya está colocada de pie sobre una mesa a un lado del altar de la iglesia, porta una corona en su cabeza y un cetro dorado en sus manos, así como un manto color azul eléctrico con un velo blanco encima.

Mañanitas y procesión

Justo al primer minuto del nuevo día la música de marimba se deja escuchar por el sonido local de la iglesia, las tradicionales mañanitas son interpretadas por cuatro músicos que se colocan con su instrumento casi en frente de la Virgen y ahí ofrecen una serenata interpretando música popular contemporánea. Para ese momento la figura de María se encuentra ya en andas, en el atrio la mayordomía y la fiscalía ultiman los detalles para la procesión. Una vez terminada la serenata los músicos se retiraran y la calma reina, la gente que presenció el encuentro musical permanece adentro de la iglesia en espera del llamado a la procesión.

A las dos horas de la madrugada, cuatro mujeres son las responsables de cargar la figura de María. La Virgen sale de la iglesia acompañada de dos personas que portan estandartes identificados con una adoración, una más que porta una bandera de México y dos hermanas de la caridad que durante todo el recorrido van rezando rosarios. Una vez afuera, la gente se coloca atrás de la Virgen e inicia el recorrido estando al frente seis hombres jóvenes que llevan cada quien una antorcha para iluminar el camino.

El recorrido es trazado por la mayordomía con la intención de visitar las dos capillas del pueblo. A quienes acompañan el recorrido se les proporciona por parte de la

mayordomía una varilla de plástico que en uno de sus extremos tiene pegados dos globos, uno de color azul y otro blanco. Mientras avanza la procesión se van incorporando algunas personas y se van retirando otras, los sonidos de los cohetes no cesan durante todo el recorrido, en cada una de las paradas se coloca la figura de María frente a la imagen central de la capilla visitada y se le deja ahí por algunos minutos sin llevar a cabo ningún tipo de ceremonia de bienvenida y tampoco de despedida. El recorrido se hace por el perímetro del pueblo y culmina a las tres treinta de la madrugada dejando a la Virgen en el mismo lugar de donde partió. Durante el resto de la mañana de ese día se ofician misas para dar lugar después a la llamada fiesta profana.

Como se puede notar, es en estas actividades donde se hace visible el sentido religioso de la celebración, mismo que baja su intensidad pero no se pierde en el resto de la fiesta. Por otra parte, la participación del sistema de organización comunitaria está presente en todo momento estableciendo la red de reciprocidades y propiciando la cohesión entre los habitantes del pueblo. La *dormición*, la *vestición* y la procesión sirven para fortalecer el sentido de pertenencia ya que las dos primeras actividades son representativas del pueblo y en la tercera se establecen sus fronteras simbólicas.

Danza de sembradores

El día 15 de agosto después del medio día, en el atrio de la iglesia se preparan dos escenarios con un templete y divididos por el pasillo central del atrio. El interior de la iglesia permanece casi vacío, la figura de la Virgen luce igual que durante la procesión y se encuentra en el nicho central de la iglesia. Las cortinas azules que un día antes cubrían toda la parte superior del altar ahora están amarradas dejando semi descubiertos los nichos laterales, por lo cual, se aprecia vacío el lugar donde se encuentra normalmente la figura de María. La parte de la fiesta denominada religiosa ha pasado por sus momentos cumbres y la fiesta profana comienza. Uno de los templetos es utilizado para la participación de una orquesta sinfónica (característica de este pueblo) que más tarde dará paso a la presentación de la danza de sembradores.

A las tres de la tarde la orquesta sinfónica deja de tocar y hace su arribo una banda de música popular que se instala en el templete desocupado, por una de las puertas

laterales del atrio comienza a llegar gente de todas las edades vestida con ropa y utensilios de campesinos, colocan hacia el templete un estandarte de la Virgen y poco a poco se apropian del escenario para ejecutar la danza de sembradores realizada por una organización civil llamada "Pueblos Unidos". Los danzantes ponen bajo el templete un torito con cohetes y de los tubos que sostienen la lona amarran mazorcas, otras personas llegan con costales de cacahuates aún en su vaina y los dejan a un costado del torito. La danza es ejecutada en tres momentos con duración aproximada de treinta minutos cada uno y termina con la quema del torito. La importancia de ésta danza además de sus movimientos y sus personajes es el contenido simbólico que guarda, ya que recuerda la vida hacendaria en la región y el pasado agrícola en el pueblo.

Casi al anochecer, la orquesta sinfónica toca nuevamente en el mismo templete que lo hizo anteriormente, la gente del pueblo acude al atrio de la iglesia pero no entra a la parroquia, es aquí un momento importante donde se dan los encuentros entre vecinos, entre ellos se saludan, interactúan, comparten alimentos y bebidas que adquieren en la feria, se reconocen, restablecen la red de relaciones sociales. Por la noche al oscurecer el día se quema el tradicional castillo ante la presencia de organizadores (fiscales y mayordomos) y un gran número de habitantes de Cuanalán.

Para el día siguiente continúan las misas donadas por la gente del pueblo, por la noche se lleva a cabo una audición musical con la presencia de algún cantante reconocido. Esta actividad marca el fin de la fiesta.

FIESTA DE LA NATIVIDAD DE MARÍA EN OXTOTIPAC

Para el pueblo, esta celebración es la segunda en importancia, gira en torno a la tradicional caminata al monte y se divide en tres etapas, la primera consiste en llevar al pueblo flores que servirán para adornar el altar de la iglesia durante la fiesta. La segunda etapa consiste en lo que es propiamente la celebración de la natividad de la Virgen y que es donde se concentra el carácter religioso. La tercera etapa es la parte profana donde el pueblo muestra su parte lúdica y se divierte abiertamente sin mayor solemnidad.

Primera etapa

La festividad de la Virgen María comienza en la madrugada del día 6 de septiembre con la conformación de diversos grupos de hombres que se reúnen en varios puntos del pueblo con la finalidad de llegar a un lugar determinado en el monte para hacer la recolección de la flor de pericón y toronjil, mismas que sirven para el adorno de la Iglesia durante la festividad de la Natividad de la Virgen María. Esta actividad originalmente acostumbraba a realizarse a pie, con el paso del tiempo se ha venido transformando y hoy en día algunos grupos emplean otros medios para transportarse como: bicicletas, vehículos automotores (camionetas) y principalmente caballos.

Los primeros grupos que salen lo hacen a pie, los grupos que van a caballo dejan un lapso de tiempo para salir aproximado de dos a tres horas y con esto no dificultar el camino a quienes van caminando. Los grupos conformados a pie se van organizando de tal manera que los contingentes rezagados o bien los que van saliendo del pueblo no se perdieran en el camino, para lo cual utilizan lámparas para hacerse señales de luz, tronar cohetes para ubicar a otros contingentes, o emitir silbidos, lo cual supone una especie de trabajo en equipo. Durante el trayecto, algunos grupos se encuentran en el camino y se detienen, ya sea para ingerir alguna bebida, tomar un respiro o intercambiar comentarios de qué tan pesado está resultando la caminata, qué tanto falta para llegar, cuántos grupos vienen atrás y quiénes conforman los contingentes; después de esto continúan con el propósito inicial.

La primera etapa es un recorrido de quince kilómetros que termina al amanecer con la llegada a la hacienda de San Telmo, que es el lugar donde todos los contingentes acostumbran reunirse. En este lugar una familia de Oxtotipac ofrece desde el año 2008 de manera gratuita a los participantes de la caminata café, bolillos, tamales y atole; lo que sirve para restablecer las fuerza, el ánimo y como un momento de descanso. Desde este punto la caminata se retoma faltando un recorrido de ocho kilómetros rumbo al monte donde se encuentran las flores que van a ser recolectadas, este trayecto se realiza en mejores condiciones ambientales, el frío disminuye y la luz del sol permite ver con mucho más claridad el camino. En esta parte del recorrido entre los participantes hay mayor diálogo y convivencia, los grupos se compactan y se

hace el reconocimiento de quienes asisten a pie, quienes en caballo y quienes en bicicleta.

El tramo final se hace a través de una pequeña vereda que conduce a un claro en el monte donde los grupos se distribuyen, unos para seleccionar espacios en donde dejar sus mochilas, hacer fogatas, amarrar los caballos y desensillarlos, mientras que los otros comienzan con el corte de la flor principalmente de pericón. Algunos participantes aprovechan la ocasión para recolectar plantas medicinales o cazar serpientes. Al dar por terminado el corte de la flor, los participantes de la caminata se concentran en el lugar donde están sus pertenencias, esto para intercambiar comida como tortas, refresco, pan, dulces, agua, bebidas alcohólicas, entre otros, o bien para comenzar hacer fogatas que les permiten cocinar sus alimentos.

Para iniciar con la fogata se tiene por costumbre que voluntarios ofrezcan alguna prenda que lleven puesta, (chamarras, playeras, camisas o suéteres) para que la fogata prenda de inmediato y sea duradera. Otra tradición es que a las personas que acuden por primera vez al corte de flor, se les obsequia por parte de quien los invitó, una corona de flores de pericón y con esto se establece una relación simbólica de padrino (quien obsequia la corona) y ahijado (quien la recibe), que no representa compromiso, pero que puede perdurar por siempre.

Cuando termina el intercambio de alimentos, los participantes se reorganizan para amarrar la flor en racimos grandes, poder colocar unos tantos en burros, otros tantos en las camionetas que lograron subir y con esto iniciar el regreso al pueblo de Oxtotipac. La caminata es una actividad para los hombres, debido a que el camino es peligroso y pesado para las mujeres quienes siempre han sido invitadas a participar pero son ellas las que deciden no asistir al recorrido.

Por otro lado, mientras los *caminantes* regresan, los pobladores de Oxtotipac encabezados por la mayordomía y por los familiares de quienes fueron al monte se preparan para recibir a la entrada del pueblo a todos quienes asistieron a la caminata. Dicho recibimiento consiste en llevar en procesión la figura de la Virgen María a la entrada del pueblo a un lugar conocido como *el pozo*, en esta actividad participa gente de todas las edades y se rompe con la vida cotidiana en el pueblo. Una vez que se recibe al contingente que trae la flor termina esta parte lúdica y profana de la fiesta,

las siguientes actividades de carácter religioso pasan a ser responsabilidad exclusiva del sistema simple de mayordomía. A partir de lo observado en la caminata considero que este momento es donde se fusiona la parte estrictamente profana de la fiesta con la parte religiosa, constituye el espacio en que la integración comunitaria, la solidaridad y la cohesión logran su máxima expresión. La parte de los habitantes del pueblo que acude al monte junto con la parte que se queda a esperarlos se compactan en un solo cuerpo a celebrar el natalicio de su protectora. Para el pueblo, ésta es una tradición que con los años ha ido cobrando fuerza y que se institucionalizado a través del sistema simple de mayordomía con la finalidad de preservarla.

Segunda etapa

La caravana llega al punto donde son recibidos con calidez y algarabía, la gente del pueblo se integra en un solo núcleo de personas y se disponen a caminar detrás de la Virgen hacia el centro del pueblo, lugar donde se encuentra su Iglesia. En este trayecto el contingente realiza paradas en los altares de las capillas que encuentra a su paso, presentando a la Virgen y dejando un manojito de flor en cada una de ellas. Parte de la tradición, es llegar todos a la entrada de la Iglesia para ser recibidos por el párroco, para darles la bienvenida a la casa del Señor, bendecir la flor recolectada y resguardarla en el interior del convento, además de oficiar una misa en su honor.

Para el día siguiente por la mañana, los mayordomos se reúnen en la parte del convento donde resguardaron la flor y ahí junto con el sacristán de la iglesia y algunos voluntarios separan la flor para armar los manojos que horas más tarde ellos mismos colocarán en el altar. Después de esto, los mayordomos siguen todo el día con los preparativos tanto de la parte religiosa como de la parte profana de la fiesta.

Al amanecer del día 8 de septiembre se llevan a cabo las mañanitas a la Virgen, después de esto los mayordomos ofrecen un desayuno en honor a la patrona del pueblo, se oficia una misa y se queman salvas durante toda la mañana.

En la tarde, en la calle principal y alrededor de la iglesia se instalan puestos de comida y los vecinos empiezan a salir de sus casas para platicar entre ellos, las campanas de la iglesia repican como señal de que la misa está próxima a iniciar, en la calle principal se lleva a cabo la procesión con una figura del "Niño Dios", es la visita

al pueblo del Patrón de Atlatongo (Pueblo del municipio Teotihuacán) que durante un mes visita a diferentes familias de Oxtotipac quienes lo reciben en sus casas por un día. Para la entrega y recibimiento del visitante se hace una pequeña ceremonia, se truenan salvas y los anfitriones ofrecen comida a quienes lo tuvieron el día previo.

Volviendo a la festividad que nos ocupa, después de la misa, la figura de la Virgen María es cargada por cuatro mujeres de la comunidad, a su lado se colocan cuatro niñas cargando un candelabro cada una de ellas para alumbrar el recorrido de la procesión, misma que consiste en visitar seis de las capillas del pueblo. La procesión es acompañada con música popular de banda y cohetes que truenan estratégicamente para indicar la ubicación de la Virgen así como también para anunciarles a las familias que tienen a su cargo las capillas que la festejada está próxima a llegar. Una vez que la Virgen llega a la primera capilla la reciben con un conjunto musical quienes al ver a la imagen venerada entonan las mañanitas. En este lugar la familia anfitriona aprovecha para ofrecer bocadillos como Tlacoyos de frijol, requesón y haba, café de hoyo, te o refresco a todos los acompañantes de la Virgen.

La procesión continúa su recorrido por las siguientes capillas bajo la misma dinámica, mientras avanza algunas personas se incorporan y otras la ven pasar desde la puerta de su casa o a través de sus ventanas. Después de arribar nuevamente a la iglesia del pueblo la Virgen es colocada justo en la entrada principal del atrio para presenciar la quema de “toritos” “cucarachas” y “castillos”. Para este momento el número de personas que se concentra en la plaza es mucho mayor al que acompaña a la Virgen en la procesión.

Tercera etapa

Ya instalada en su lugar la Virgen, la gente se coloca alrededor de la plaza y la banda de música popular comienza a entonar la tradicional canción de la cucaracha, acto seguido sale una persona con una figura de cucaracha (muñeca de papel cubierta de cohetes) encendida apoyada en sus hombros a corretear a las personas que se encuentran en el centro de la plaza, esta actividad se repite dos veces para después dar paso a la quema de toritos. Al término de la quema de estas figuras continúa el encendido del castillo teniendo como figura principal la imagen de la

Virgen María. Al cabo de todo lo anterior, la Virgen María es llevada por algunos mayordomos a su nicho dentro de la iglesia, una vez realizado esto, la fiesta que se prolonga hasta altas horas de la noche, prosigue con un baile amenizado por un grupo musical que goza de reconocimiento en el valle y que toca música popular de banda.

En ambas fiestas descritas anteriormente y que son en honor a la Virgen, se marcan claramente los momentos religiosos y profanos. Nuevamente encontramos el sistema de correspondencia con otros pueblos del valle (ahora en Oxtotipac). En Cuanalán la fiesta transcurre principalmente en el espacio privado de la iglesia y no involucra más que a la gente del pueblo. En contraparte, la fiesta en Oxtotipac sale de la iglesia y se desarrolla en el espacio público. En ambos pueblos, las actividades están perfectamente delimitadas y se organizan por medio del sistema simple de mayordomía, hay procesiones, mañanitas y quema de castillo. Las dos fiestas dan inicio a partir de una tradición donde participa activa o simbólicamente la gente del pueblo, en Cuanalán se da con carácter religioso (vestición y dormición) y en Oxtotipac con carácter lúdico (caminata), en ambas hay reminiscencia de la vida agrícola, se propicia la integración comunitaria y culminan con actividades que marcan el tono de la vida en los pueblos: Audición musical en Cuanalán, baile popular en Oxtotipac.

SOLEMNES FIESTAS RELIGIOSAS EN HONOR AL SEÑOR DEL CALVARIO

Esta es la fiesta principal en el pueblo de Cuanalán, se lleva a cabo 50 días después de la Semana Santa (pentecostés) por lo tanto la fecha en que se realiza es movable. La primera vez que se hizo fue en el año de 1873 y está a cargo del sistema simple de mayordomía, quienes juegan un papel preponderante en su realización. En esta celebración se combina el carácter lúdico y religioso, pero predomina siempre este último. La fiesta inicia con el novenario y concluye con la misa de consumación. Para la celebración, los colores con que los mayordomos piden adornar las casas son el rojo y el blanco

Rosarios

Los rosarios se llevan a cabo en la iglesia de la Virgen de la Asunción. Todos los días que dura el novenario por la mañana se celebra una misa que es donada por alguna

persona del pueblo. El rosario se anuncia una hora antes de su inicio con una salva y con toques de campana, en ese momento llegan los fiscales, abren el portal de la iglesia y comienzan a barrer el atrio y las calles aledañas. Momentos antes de iniciar con el rosario estallan tres salvas acompañadas del repicar de campanas, para este momento los fiscales ya terminaron su labor y el acto litúrgico comienza ante la presencia de las hermanas de la caridad. Al finalizar el rosario, de un punto indeterminado del pueblo se escucha el estallido de salvas. Durante los días del novenario, algún miembro de la comunidad solicita la “novena”, que consiste en un donativo que se hace a la mayordomía para que después de cada rosario quienes la organizan ofrezcan al pueblo comida, bebida, música y por la noche quemen algunos “toritos” en el atrio de la iglesia. Es una pequeña fiesta donde se fortalecen los lazos comunitarios, porque quienes ofrecen “la novena” reciben el mismo favor cuando les toca ser mayordomos y porque se convierte un espacio de convivencia entre los pobladores.

El último día del novenario se instala un templete en el atrio de la iglesia para recibir a las organizaciones musicales que participaran en la fiesta y para llevar a cabo el tradicional concurso de orquestas. Por la tarde un contingente encabezado por el presidente de la mayordomía sale de la iglesia de la Virgen de la Asunción para dirigirse a recibir la donación de cirios por parte de una persona del pueblo. A esta actividad la gente de Cuanalán la llama “recibir la cera”. El contingente consta de algunos mayordomos quienes van al frente tronando cohetes, detrás de ellos va una banda de música popular contratada por los organizadores de la fiesta (mayordomía) y un grupo de habitantes del pueblo. Para el momento de donación, la banda musical se acomoda en el patio de la casa de los donantes y comienza a tocar las mañanitas, los anfitriones ofrecen refrescos, bocadillos y galletas a los asistentes. La banda sigue tocando y momentos después los donantes colocan los cirios en una mesa y mediante una pequeña ceremonia de agradecimiento mutuo (entre donante y mayordomos) se hace la donación, para de ahí dirigirse nuevamente a la iglesia.

Cabe señalar que en este momento la cera se dona, pero no es entregada a la mayordomía, la persona responsable de la donación con su familia la lleva personalmente a los fiscales y a ellos se las entrega mediante una breve ceremonia

que se hace en la iglesia. Para este momento, al pie del altar están colocadas sobre una mesa dos figuras de El Señor del Calvario (una grande y una pequeña), los grupos de adoradores instalan dentro de la iglesia sus imágenes y estandartes y los mayordomos colocan los adornos florales.

Para este día del último rosario, la “novena” la organiza el mismo grupo de jóvenes quienes formaron las cuadrillas durante el carnaval celebrado tan solo tres meses antes. Ellos son habitantes de Cuanalán y conforman un grupo llamado “Organización Juvenil Carnaval Cuadrilla de abajo” y para la novena, en un patio enlonado cerca de la iglesia, ofrecen alrededor de 2500 tamales, refrescos y bebida a los fiscales, donantes, mayordomos, grupos musicales y vecinos del pueblo. Los miembros de la “Organización Juvenil” mencionada también donan toritos. Quienes organizan la novena de este día, después de ofrecer los tamales, desde ese mismo lugar retoman su ropa de carnaval para conformar un contingente que se integra también por una banda musical y personas que se colocan sobre sus hombros los toritos para salir y desfilan de manera espontánea por las calles de Cuanalán. El recorrido no es nada solemne, hay baile, bebida, música, cohetes y la participación masiva del pueblo que los acompaña por las calles por donde va pasando. El único momento de reverencia es cuando llegan a la parroquia del Señor del Calvario, y ahí, uno a uno de los miembros de la organización realiza una reverencia frente a su Santo Patrón, para después retomar el momento de fiesta y baile, dirigirse a la iglesia de la Virgen de la Asunción y ya adentro despojarse de su profanidad, santiguarse frente a la imagen venerada, colocarse nuevamente su atuendo profano y salir al atrio a continuar con la diversión, prenderle fuego a los toritos y darle forma a la fiesta que se prolonga hasta la madrugada.

Sin duda, el momento más festivo durante la celebración es éste, sin ser un acto religioso, la gente del pueblo festeja a su Santo de otra forma. Considero que esta actividad también forma parte de la conformación de lazos sociales que se integran durante la fiesta y que persisten hasta la próxima celebración donde se vuelven a reforzar. En esta actividad no participan en la organización los mayordomos y tampoco los fiscales, sin embargo, quienes la organizan son un grupo de personas del

pueblo integrados en torno a un fin común a partir de su ciclo festivo, mismos que son parte de la organización comunitaria y del sistema de reciprocidades.

Domingo de Pentecostés

Este día la jornada inicia muy temprano con las tradicionales mañanitas, para esta actividad se cuenta con la presencia de un mariachi y de la misma banda musical quien participó en la donación de la cera. Ambas organizaciones musicales se alternan para festejar al Santo Patrón del pueblo. Durante la serenata la iglesia se llena, mientras se entona la música, los asistentes (incluida la mayordomía) forman una fila en medio del templo para pasar a venerar la imagen del Señor del Calvario que se encuentra en una pintura que data del siglo XVI. Antes que termine la serenata, la gente empieza a abandonar la iglesia que para ese momento luce completamente adornada con los arreglos flor-frutales que permanecen durante los siguientes días. Al finalizar la participación del mariachi un grupo musical hace un recorrido por las calles del pueblo.

El recorrido con el grupo musical inicia a las 7:30 am, sale de la iglesia de la Asunción y las únicas personas que lo acompañan son algunos mayordomos, pese a que van tocando música festiva la gente no sale a sus puertas y tampoco se asoma a sus ventanas a verlos pasar. La primera parada la hacen en la capilla de Santa María de Guadalupe que se encuentra en el límite oriente del pueblo; mayordomos, coheteros y músicos pasan a reverenciar a la Virgen que se encuentra en el interior después que entonaron las mañanitas; cabe mencionar que sin ser una procesión -ya que no llevan la imagen del Santo Patrón-, esta actividad sirve para delimitar las fronteras simbólicas del pueblo, ya que la siguiente parada se realiza en la capilla del Señor del Calvario que se localiza en el otro extremo de Cuanalán.

Otra actividad que se realiza durante la celebración es la comida festiva. Este día y el siguiente a determinadas horas la mayordomía ofrece a todo el pueblo y a sus visitantes desayuno, comida y cena, es por eso que después del recorrido la gente acude a la casa de la familia del presidente de la mayordomía a tomar el alimento matutino. Para la fiesta, este lugar se acondiciona con tablonces, sillas y techo de lona para recibir a los comensales, los músicos invitados en agradecimiento amenizaran la

mañana, el lugar se convierte en un espacio de convivencia y reencuentro entre vecinos y parientes, hecho que se reproduce cinco veces más durante la festividad.

Lunes siguiente

Al medio día se lleva a cabo la misa de tres ministros o concelebrada ante la presencia de un gran número de habitantes del pueblo, mayordomos, adoradores, hermanas de la caridad y miembros de la fiscalía. Los mayordomos regalan imágenes del Señor del Calvario con una oración de un lado y con una leyenda alusiva a la mayordomía del otro. Después de la misa, durante toda la tarde hay audiciones musicales, por la noche una serenata y la quema de pirotecnia. El Pueblo se encuentra de fiesta y la gente así lo vive como se apreciará más adelante.

Procesión y concurso de bandas

Después de la misa de tres ministros y del incesante retumbar de salvas y campanas sale la procesión del templo e inicia un recorrido por los cuatro altares que se encuentran en las esquinas del atrio, la imagen expuesta no es la del señor del Calvario sino la del Santísimo Sacramento. En todo el recorrido, al frente se colocan los fiscales que acondicionan los altares con cirios, un tapete y flores, junto a ellos en los costados va la gente perteneciente a las cinco asociaciones religiosas (adoradores) cargando su estandarte, atrás va una niña tocando una campana y una señora con un sahumador limpiando con humo el paso del santísimo que carga el padre de la iglesia, a un lado de él se colocan los dos ministros invitados que ofrecieron la misa concelebrada así como las hermanas de la caridad, en la parte trasera los sigue el pueblo y los músicos de una orquesta. Al llegar a cada esquina se hace una oración, se queman salvas, se tocan campanas y se prenden cirios. El acto litúrgico termina con un aplauso al Santo Patrón y con un agradecimiento público del padre de la iglesia a los mayordomos. De allí, algunas personas se retiran y otras más acompañan a la mayordomía a tomar los alimentos en una casa diferente a la del día anterior, pero que también guarda relación con algún mayordomo, durante el trayecto los músicos invitados van tocando temas de la música popular. En varias casas del pueblo la puerta está abierta y hay fiesta.

Al lugar asignado para la comida acuden los tres ministros religiosos y las hermanas de la caridad, después de ellos llega la gente del pueblo incluyendo a los fiscales,

nuevamente en torno a los alimentos y a la bebida se construye el espacio colectivo de convivencia y de encuentro mencionado anteriormente, ahora con mayor asistencia y participación.

Por la tarde la fiesta del Señor del Calvario se encuentra en la recta final, la feria en su parte comercial sigue ofreciendo al pueblo diversidad de productos tradicionales y modernos. Hacia las 17:00 horas los fiscales hacen limpieza en el atrio, el templete permanece vacío y la iglesia abierta, la entrada de asistentes es continua aunque no numerosa, en general quienes entran hacen oración, pasan a tocar la imagen del santo (en la pintura) permanecen algunos instantes y se retiran.

Poco antes del anochecer inicia el concurso anual de orquestas ante la presencia de aproximadamente 500 personas distribuidas tanto en sillas como en las jardineras del atrio. Dos orquestas tocan alternadamente música sinfónica, no son músicos de Cuanalán, es una presentación que se organiza para ellos, otra forma de participar en la fiesta es donando los trofeos y reconocimientos que se otorgan a los ganadores, el jurado lo conforma un músico de renombre. Mientras se lleva a cabo el concurso, la feria y los juegos mecánicos están en movimiento, la afluencia de visitantes a la iglesia es más intensa a esta hora, se pueden ver adentro hasta 50 personas que siguen la misma dinámica descrita anteriormente. Los fiscales y los mayordomos siguen presentes ya sea en el atrio o en la iglesia. Conforme avanza la noche crece el número de espectadores, algunos de ellos se recargan en la pared del atrio y formando pequeños grupos comienzan a ingerir cervezas o tequila, no es un día ordinario dentro del pueblo, se rompe con lo cotidiano, el espacio se transforma a pesar de ser lunes, hoy la gente no trabaja, los niños no van a la escuela, es de fiesta. Al final del concurso tanto el atrio como la iglesia están llenos, mucha gente acude en familia, la premiación la realizan entre miembros de la mayordomía y la familia donante. Este concurso es considerado una tradición en el pueblo y es único en el valle, en la ceremonia de premiación constantemente se hace agradecimiento público a la mayordomía, quienes a su vez entregan reconocimientos a las personas que donaron los trofeos.

La noche cae en el pueblo y la afluencia de habitantes que acuden a reverenciar a su Santo sigue llenando la iglesia, fiscales y mayordomos continúan regalando

imágenes del Señor del Calvario con una oración impresa, a pesar que el concurso terminó las orquestas siguen tocando. La iglesia en su conjunto se ha convertido en un microcosmos de convivencia porque aquí se encuentran vecinos o conocidos, se saludan e intercambian comentarios.

Para cerrar la fiesta se quema otro castillo y en el mismo templete donde fue el concurso de orquestas se presenta un grupo de tecno banda y otro de cumbia.

Como se puede observar estas actividades se hacen dentro del atrio de la iglesia, y a pesar de ser parte de la fiesta profana no salen del espacio religioso. En esta fiesta también entra en juego la hipótesis de Waldemar Smith (1981) que dice a mayor participación, mayor cohesión comunitaria

Misa de consumación

Por la mañana del siguiente día se lleva a cabo en la iglesia de la Asunción de María la misa de consumación con la cual se da por finalizada la celebración al Señor del Calvario, (aunque la siguiente semana sigue lo que los pobladores llaman la torna fiesta).

A las 8:00 horas los fiscales ya empiezan a hacer limpieza y a dismantelar lo utilizado en el atrio para la fiesta que a esa hora ya fue barrido, la misa comienza con el estallido de pocas salvas y algunos toques de campana. El interior de la iglesia se llena de habitantes del pueblo en su mayoría mujeres y algunos mayordomos, el padre da gracias al Señor del Calvario por la protección brindada durante la fiesta, en la misa que ahora no se escucha por los altavoces se agradece a todos los organizadores y donantes. El atrio permanece completamente vacío, las únicas personas que eventualmente pasan son los fiscales con escobas en las manos y bolsas de basura. Al finalizar la misa se truenan algunas salvas y vuelven a tocar las campanas. La vida cotidiana comienza a hacerse presente nuevamente, los integrantes de las asociaciones religiosas llevan a guardar los estandartes que ya recogieron de la iglesia, para poder ser usados durante la próxima celebración.

FIESTA PATRONAL EN HONOR A SAN NICOLAS DE BARI

Seguendo el Santoral Católico, el calendario marca el 6 de diciembre como día de San Nicolás, por tal motivo en el pueblo de Oxtotipac, los pobladores realizan la fiesta en honor al santo patrón de su iglesia: San Nicolás de Bari.

Esta fiesta patronal en Oxtotipac es la más importante que se realiza en el pueblo durante el año, por su dimensión, tamaño, organización y costo es la que concentra en mayor medida el interés de la gente, motiva la participación comunitaria y restablece los lazos sociales. Para llevar a cabo tal celebración, la comunidad se organiza a través del sistema simple de mayordomía, por lo tanto los mayordomos son quienes asumen la responsabilidad de todas las actividades tanto religiosas como profanas que se llevan a cabo durante los once días que dura la fiesta.

La celebración de San Nicolás de Bari en Oxtotipac, como fiesta patronal sigue una lógica festiva parecida a muchas otras fiestas patronales, sin embargo son los detalles y el significado social lo que la hace diferente; por lo tanto, para este apartado, de manera general se presentará la estructura que sigue la fiesta, matizando los detalles y las características específicas que le imprimen los mismos participantes. La presentación de la información se realizará de manera descriptiva y está organizada en dos momentos: el de preparación y el de celebración.

Momento de preparación

Este momento hace referencia a los días que dura el novenario en honor al santo patrón del pueblo, en estos días no hay actividades festivas, todo se hace con carácter litúrgico, San Nicolás es sacado de la iglesia en procesión para visitar los cuatro sectores que integran el pueblo (dos cada día). Los primeros ocho días del novenario la dinámica es similar, por la tarde la población se congrega en la iglesia y San Nicolás es sacado en andas por cuatro hombres y trasladado en procesión, posteriormente regresa a la iglesia en donde lo recibe el párroco y acto seguido se reza un rosario.

Para el día del octavo rosario en un costado de la plaza principal ya está instalado el templete donde se llevará a cabo en días posteriores la danza de moros y cristianos, en la avenida que lleva al pueblo ya están colocados algunos puestos de comida y los juegos mecánicos.

Por la mañana del día 4 de diciembre los preparativos para la fiesta de San Nicolás de Bari continúan en todo el pueblo, este día se destina para efectuar bautizos, para vestir a los santos de la iglesia y para colocar los adornos correspondientes. A lo largo del día el repicar de campanas, el estallido de cohetes y la música de bandas en la puerta de la iglesia se escucha innumerables veces, en algunos momentos de manera simultanea y en otros momentos se escucha ya sea uno u otro. Se llevan a cabo varios bautizos, en uno de ellos mientras transcurre la misa, las personas que donan la ropa de los santos aprovechan para vestirlos con ayuda de algunos mayordomos, previa bendición del párroco. Esta actividad se realiza con dos Cristos, con la imagen de dos Santos que se encuentran en la iglesia y con las tres figuras de San Nicolás. Una vez que terminan de vestir a los Santos el interior de la iglesia permanece en calma y únicamente se ve entrar personas a colocar arreglos florales. Poco a poco la iglesia va tomando la forma que permanecerá durante casi toda la festividad.

Durante la tarde de ese día, se lleva a cabo el último *Rosario* pero ya sin procesión, en la entrada principal de la iglesia se coloca un adorno hecho a base de semillas y granos principalmente frijol. Antes del rosario llega en procesión desde el pueblo de San Juan Evangelista en Teotihuacán un niño Dios como invitado de San Nicolás a su fiesta y permanece en la iglesia durante toda la festividad. Hacia la noche de ese día ya casi todo está listo para llevar a cabo la fiesta.

Como ya se mencionó, el grueso de las actividades religiosas se lleva a cabo durante estos días de preparación, durante los siguientes dos días se realizan la mayoría de las actividades profanas combinadas con algunas misas.

Celebración de la fiesta

Para el día 5 de diciembre el portal de la entrada al atrio de la iglesia luce un adorno que lo cubre en su totalidad, la feria está totalmente instalada y en la plaza principal se construye el castillo que va a ser quemado por la noche. En ese mismo espacio se instala un templete, un equipo de sonido y dos pantallas gigantes. En las calles aledañas hay mucho movimiento tanto de Oxtotipac como de otros pueblos vecinos, poco a poco se comienzan a ver personas ataviadas con un traje multicolor. Después del medio día se escuchan algunos acordes musicales que marcan la llegada a la plaza de los participantes en la danza de *moros* y *cristianos*. Minutos más tarde da

inicio la danza referida con ochenta participantes en su mayoría niños y gente joven todos originarios del pueblo, dos danzantes identificados con la ropa de santiagueros bajan del templete con la figura del divino rostro y lo colocan en el altar principal de la iglesia sin mayor reverencia. Durante un par de horas la danza es el centro de atención, la gente llega a la plaza, algunas entran a la iglesia, permanecen un rato adentro, salen, observaban por algunos minutos la danza y se retira. El flujo de visitantes es constante y abundante durante este lapso.

Por la tarde, cuatro mayordomos sacan en andas a San Nicolás para hacer la procesión, la gente que se encuentra en la plaza observando la danza se une al recorrido del santo en medio del repicar de campanas y con una banda musical en la retaguardia. Una vez en la plaza, en el templete donde se lleva a cabo la representación de la batalla entre moros y cristianos San Nicolás es recibido con las tradicionales mañanitas, posteriormente se hace el recorrido pasando por cuatro capillas del pueblo. Después el santo regresa a la iglesia y es colocado a la entrada en espera de que el padre salga a recibirlo y con esto iniciar la misa en su honor. Por la noche dos grandes pantallas están instaladas y en uso, termina la primera parte de la danza de moros y cristianos que continuará el día siguiente con la coronación del rey, comienza la presentación del espectáculo musical que derivará en baile. Antes de la media noche se quema un castillo en la plaza principal y la fiesta continúa tanto en la plaza, en la feria y en las calles aledañas a la iglesia.

Para el 6 de diciembre la fiesta ya pasó por su punto culminante el día anterior y comienza su declive. Antes del amanecer el mariachi hace su aparición en la iglesia entonando las mañanitas ante la presencia de los mayordomos y algunas personas, el frío y la resaca de la noche anterior al parecer alejan a la población. Durante la serenata, las campanas de la iglesia repican constantemente, al término de la misma se celebra la misa ante un número reducido de fieles, en el atrio los mayordomos calientan tamales, té y atole. Al finalizar la misa algunas personas se acomodan en las jardineras del atrio a degustar lo ofrecido por la mayordomía y a escuchar nuevamente al mariachi que se coloca en el portal del convento.

Por la mañana, la dinámica en la iglesia y la plaza no tiene mayores variaciones, las calles del pueblo lucen con poca gente y en la delegación municipal se arman los castillos para quemar en la noche. No se percibe el ambiente festivo del día anterior.

Después del medio día llegan a la plaza los participantes de la danza de moros y cristianos, la fiesta continúa con esta actividad, el comercio informal se instala, los cohetes y las campanas suenan con mayor frecuencia que en la mañana.

Por la tarde inicia la misa ante la iglesia llena, la danza entra a sus momentos finales. Antes de concluir la misa llega el mariachi y entona las mañanitas, una vez que terminan poca gente abandona el lugar, la mayoría permanece adentro mientras el mariachi sigue cantando.

Al anochecer la danza entra en su momento cumbre, uno de sus personajes entra corriendo a la iglesia y coloca sobre el pulpito la imagen del divino rostro y un sombrero de santiaguero, los mariachis siguen tocando y la iglesia permanece llena en su totalidad. Después de unos minutos el mariachi abandona el lugar y la gente comienza a replegar las bancas de la iglesia para hacer espacio. La danza comienza a acaparar la atención del público, los danzantes abandonan el templete y ya en la plaza tanto moros como cristianos forman un solo cuerpo para ingresar a la iglesia, se acomodan de tal forma que los reyes quedan a los costados y entran al paso rítmico que marca la banda musical. En la puerta de la iglesia ya los espera una persona con la imagen del divino rostro. La imagen de San Nicolás en este momento toma un papel secundario.

Se hace la coronación mediante una ceremonia solemne, pero sin la presencia de personal de la iglesia, principalmente los familiares de los danzantes son quienes ocupan el recinto. El divino rostro permanece en la mesa del altar y la gente junto con los danzantes sale a la plaza a continuar con la fiesta que a comparación con el día anterior es muy pequeña.

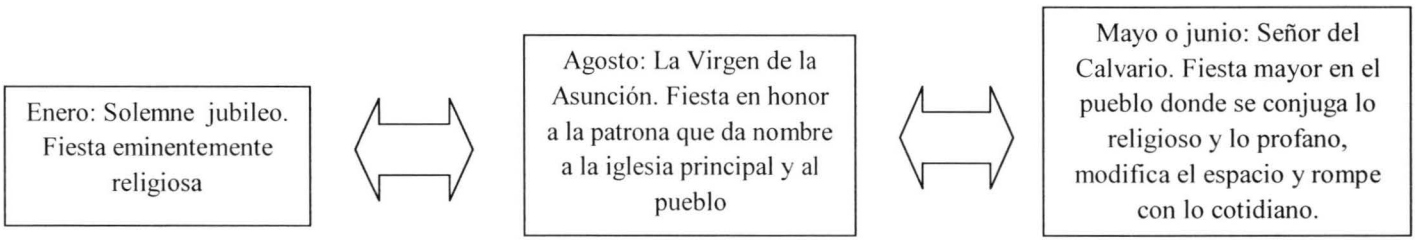
Todo lo ocurrido durante la coronación forma parte de una ceremonia bien estructurada y llena de sentido para quienes forman parte de la danza y que de alguna manera son una organización comunitaria con presencia y participación dentro del pueblo. A decir de Patricia Godínez, organizadora de la danza, “a la gente que participa se les invita casa por casa a ver si quieren participar en nuestra danza, somos un

grupo de personas que se conjunta en la iglesia. Todos los participantes son de Oxtotipac, danzan por costumbre y por gusto, esta danza la hacemos año con año” (Entrevista realizada el 5 de diciembre de 2010)

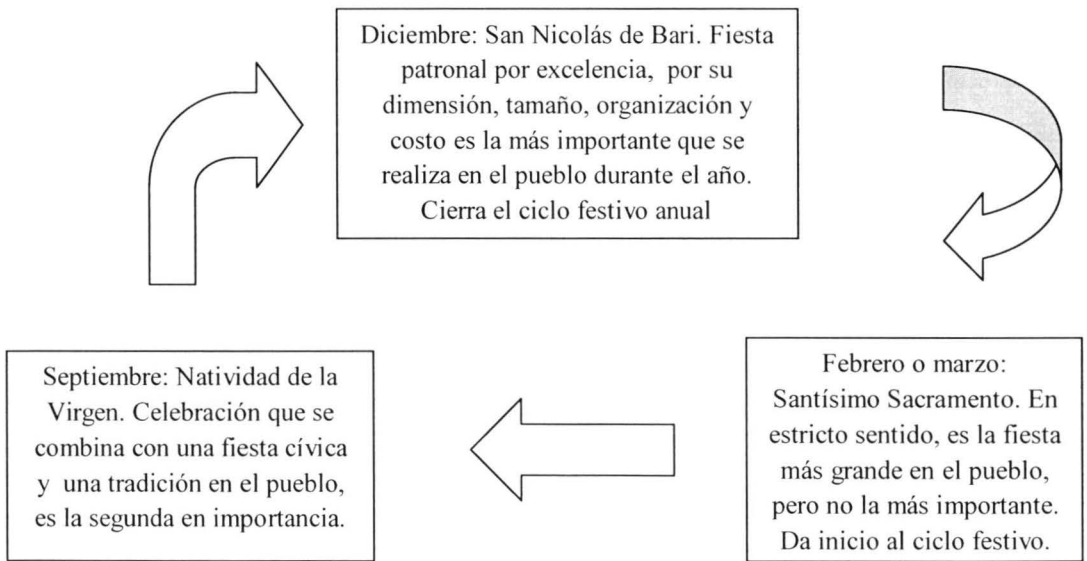
Ya entrada la noche, el mariachi y la banda de música popular continúan tocando, la plaza luce semi vacía, sin mayor protagonismo de los mayordomos y sin que nadie reconozca o agradezca su trabajo se queman los castillos y la fiesta termina en medio del bullicio.

A continuación se presentará de manera gráfica la estructura del ciclo festivo anual en ambos pueblos.

Ciclo festivo en Cuanalán.



Ciclo festivo en Oxtotipac



Comentarios finales

Como se puede ver en el esquema presentado, en Cuanalán todas las fiestas están en el mismo nivel jerárquico, lo que varía es el tamaño, el significado, el tipo de celebración y qué celebran. Las tres fiestas guardan relación entre sí a partir de la forma en que se estructura su sistema de mayordomía que actúa como eslabón entre ellas. En Oxtotipac, sí existe una jerarquía festiva a partir de la importancia y el tamaño de la celebración. El esquema es circular ya que las fiestas no se encuentran en una misma línea debido a que la una no guarda relación con la otra, el sistema simple de mayordomía no funciona como eje articulador entre ellas.

Por otra parte, en un intento de recapitulación, considero que las fiestas que integran el ciclo festivo son la conjugación de la vida social y religiosa de las comunidades, mismas que le otorgan mayor peso ya sea a uno o a otro aspecto. En Oxtotipac, cualquiera de las fiestas se percibe dividida en su parte profana y religiosa, incluso en los espacios que se ocupan para una u otra actividad; mientras que en Cuanalán la fiesta se percibe integrada, lo profano normalmente está imbricado con lo religioso, lo cual le confiere el tono cuasi solemne con que se presenta.

Oxtotipac se presenta abierto al exterior, por el mismo tono festivo que le confieren a sus celebraciones da la impresión que buscan atraer la atención y la presencia de gente de otros pueblos. En el caso de la Natividad de María, la fiesta rompe con las fronteras simbólicas o las extiende hasta el lugar donde recolectan la flor. Por su parte, Cuanalán se mantiene dentro de sí mismo y le da mayor contenido simbólico a sus fiestas, por ejemplo al utilizar diversos colores para cada celebración. En este pueblo, los momentos importantes que dan cuenta de la magnitud de la fiesta están relacionados con la parte religiosa y musical, no olvidemos la ceremonia de dormición y vestición de la Virgen así como el concurso de bandas sinfónicas. En Oxtotipac, los momentos cumbres que explican la importancia del festejo, están determinados por el baile, la banda de música popular que contratan, el jaripeo y qué tanta gente llega de otras poblaciones; por ejemplo, como se pudo apreciar, en la fiesta de San Nicolás el día más importante es el del baile, no el del santo. En este mismo sentido, las celebraciones en Oxtotipac invariablemente finalizan en medio de la algarabía, el baile

y la bebida, siendo que en Cuanalán finalizan con una misa o con una audición musical como se pudo notar en las descripciones presentadas.

Por otra parte, los actores sociales que participan en las celebraciones descritas son determinantes para que el ciclo festivo reproduzca año tras año el carácter de la vida comunitaria y se puedan articular o re articular cuando se considere necesario, las relaciones sociales. Esto me parece que se vuelve evidente en Cuanalán con la participación de las agrupaciones religiosas, con la cantidad y variedad de misas que se efectúan y con la participación de organizaciones sociales dentro de la fiesta del Señor del Calvario. En Oxtotipac lo percibo en la participación de grupos no religiosos para organizar la caminata, en la danza de Moros y cristianos y en cómo esta danza profana hace que en un momento determinado el Santo Patrón en su fiesta pase a segundo término. Por tal motivo, sigo pensando que el ciclo festivo es el vehículo por medio del cual a través de un mecanismo de organización comunitaria se propicia ya sea en el ámbito cívico o religioso la interacción, cohesión y participación que reconstruye el tejido social, a partir de las diversas actividades que se realizan y de quiénes participan.

En síntesis, lo que pretendo resaltar para el caso de Cuanalán es cómo a través de su ciclo festivo, de su sistema simple de mayordomía y de la importancia que le otorga el pueblo a la vida religiosa los habitantes se cohesionan para seguir compartiendo un “algo” que les dé sentido de pertenencia como colectivo, en este sentido suscribo lo dicho por Portal cuando menciona que: La práctica de la religiosidad popular, y todo el trasfondo ideológico y cultural que conlleva, representa la estructura significativa desde donde se construye el espacio social de la modernidad para los habitantes de los pueblos. Es la matriz desde donde se incorpora lo nuevo, para que no se desdibuje la identidad de la comunidad. (1994:44)

En Oxtotipac, considero que el ciclo festivo y el sistema simple de mayordomía favorecen la cohesión en la comunidad, pero como los habitantes no perciben aún la posibilidad de que se rompa el sentido de pertenencia al colectivo, permiten que los límites simbólicos sobre su vida festiva se vuelven más porosos que en Cuanalán. Partiendo de este planteamiento, en el siguiente capítulo se abordará la forma en

cómo ambos pueblos enfrentan el reto de mantener su particular forma de ser dentro del espacio de la nueva ruralidad.

CAPÍTULO IV

SISTEMA SIMPLE DE MAYORDOMIA Y VIDA FESTIVA EN EL MARCO DE LA NUEVA RURALIDAD

Oxtotipac y Cuanalán, como se ha venido mencionando en los capítulos anteriores son dos pueblos asentados dentro del valle de Teotihuacán a cuarenta y cinco kilómetros de la ciudad de México que mantienen una estructura social sustentada en su sistema de organización comunitaria, que se reproducen como pueblo año con año a través de su ciclo festivo y que históricamente han sido considerados dentro de la categoría de *rurales* debido a que la mayoría de su población siempre se había dedicado principalmente a la actividad agrícola.

A lo largo de la historia, dentro de las disciplinas sociales, para el estudio de comunidades ya sean campesinas o urbanas se acuñó como categoría de análisis *la dicotomía rural-urbana*, misma que considera a dichos espacios, el uno como opuesto al otro en cuanto a sus formas de vida y tipo de procesos productivos. En las décadas más recientes, este planteamiento ha venido cambiando debido a las transformaciones que ha sufrido el medio rural gracias a factores externos tales como: la globalización y la industrialización, la forma en cómo la vida tradicionalmente pensada para el campo se ha instalado en algunos sectores industriales y al surgimiento de nuevos espacios urbanos asentados en terrenos hasta hace algunos años considerados agrícolas. Ante estos fenómenos, hacia finales de los años ochenta del siglo pasado se propone como categoría de estudio el concepto de *Nueva ruralidad* para romper con la dicotomía clásica y para así poder enfrentar teóricamente con mayor precisión las transformaciones referidas. En este sentido, Hernán Salas refiere: “A partir del concepto de nueva ruralidad se ha intentado superar la clásica dicotomía entre lo rural- entendido como el espacio destinado a las actividades primarias- y lo urbano – definido como aquel espacio en donde se llevan a cabo actividades industriales, comerciales y de servicios”. (2011:158)

De acuerdo con lo anterior, De Grammont plantea que “la nueva ruralidad supone la transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada, ante lo cual, se constituye una nueva relación campo-ciudad

en donde los límites entre ambos ámbitos de la sociedad se desdibujan, sus interconexiones se multiplican, se confunden y se complejizan” (2008:23-26)

Entendiendo que los pueblos motivo de estudio actualmente forman parte de un espacio que caracterizaré de nueva ruralidad, en el presente capítulo, como primer apartado se hará una breve reconstrucción histórica a partir de los decretos de dotación de ejidos, para mostrar con esto, la forma en que los pueblos de Oxtotipac y Cuanalán hasta hace algunos años vivían en torno a la actividad agrícola y cómo esta situación lentamente se ha venido modificando hasta el día de hoy en que los habitantes de ambas comunidades están inmersos en la *pluriactividad*, situación que los ha llevado a percibir en diversos grados y medida la inminente urbanización y con ésta, la alteración de sus estilos de vida. Partiendo de lo anterior, se contará con elementos para problematizar la clásica dicotomía rural-urbana, con la intención de subrayar por qué para estas comunidades no resulta útil como categoría de análisis. En el segundo apartado, a partir de los conceptos, definiciones y planteamientos de Estela Martínez (2011), Hernán Salas (2011), De Grammont (2008), Blanca Ramírez (2003), Héctor Ávila (2008), Appendini y Torres-Mazuera (2008), se hará la disertación teórica de lo que se entiende como espacios de nueva ruralidad, para posteriormente cotejar esta categoría analítica con lo encontrado en la realidad empírica. Como tercer apartado, se presentará una reflexión crítica del concepto de nueva ruralidad y de su aplicación en ambos pueblos, en función de la reproducción del ciclo festivo y del sistema simple de mayordomía, sosteniendo la hipótesis inicial donde menciono que estos dos elementos se constituyen como referentes principales para hacer frente a las transformaciones sufridas en las comunidades estudiadas a partir de la paulatina interacción de elementos agrícolas con elementos de la vida urbana.

Reconstrucción histórica de la actividad agrícola en Oxtotipac y Cuanalán

Siguiendo el trabajo de investigación de Alfredo López Austin, el Valle de Teotihuacán en la época prehispánica se beneficiaba de varios flujos de agua, entre ellos el del río San Juan, San Lorenzo y Huixulco, así como de numerosos manantiales de aguas permanentes, además que el lago de Texcoco llegaba a las fértiles planicies de

Acolman, lo cual le daba a la zona un enorme potencial agrícola (1996:106). Por otra parte, en esa misma época, de acuerdo con Linda Manzanilla, los grupos que habitaban este valle aprovechaban una amplia gama de recursos lacustres, agrícolas y boscosos (2001:210). La misma autora menciona que especialmente Cuanalán al no haber estado especializado a nivel productivo explotaba la gran variedad de recursos que proporcionaba el lago de Texcoco y las zonas de llanura aledañas. (1985:133)

No obstante, que con el transcurrir de los años estas condiciones ambientales fueron modificándose y los ecosistemas se transformaron radicalmente con la deforestación y la desecación del lago, durante la época colonial y la primera etapa del México independiente la vida productiva dentro del valle se desarrolló en torno a las haciendas. En este sentido, la población tanto de Cuanalán como de Oxtotipac participó dentro de la dinámica hacendaria hasta que con la repartición agraria, como un logro de la Revolución Mexicana, se les dotó de tierras ejidales expropiadas precisamente a las grandes haciendas de la región.

Para ilustrar un poco cómo se desarrollaba la vida agrícola dentro del valle de Teotihuacán a principios del siglo XX, utilizaré un par de fragmentos productos del trabajo realizado por Manuel Gamio en la zona:

Antes de la conquista: la producción vegetal consistió principalmente en maíz, tuna y pulque, la madera de varias clases de árboles, entre ellos el cedro, fue aprovechado en las construcciones, según se ha comprobado en excavaciones arqueológicas. En la época actual: la buena calidad de pastos y, sobre todo, la gran cantidad de forrajes que provienen de la cosecha de cereales, permiten a los grandes terratenientes obtener regular producción animal, que consiste principalmente en ganado vacuno. Casi todos los habitantes pobres de la región explotan la cría de aves de corral y, en más reducida escala, las de ganado lanar y cabrío. (1970:15)

En este mismo tenor Gamio menciona también que:

Las plantas explotadas en el valle son: en las laderas, el maguey *manso* que se emplea exclusivamente en la industria del pulque, y con el que se intercalan siembras de cebada, frijol y maíz, particularmente de la primera, lo que se explica por el poco espesor de las tierras. En el valle dominan especialmente el maíz, que es el principal producto, y en seguida la cebada, en los terrenos en que no se dispone de agua de riego durante todo el

año; donde esta existe, hay siembras de trigo de invierno. No son estas las únicas plantas que se cultivan, pues en menor escala se siembra haba, arvejón y lenteja. (1979:136)

Por otra parte, Castellanos Suárez hace un pequeño retrato de cómo era la vida en la zona de Acolman (y por consiguiente de Cuanalán) hacia el año de 1918, el autor comenta:

Quien se ubicaba como obrero en la capital, en los ferrocarriles, o en los centros mineros, conseguían un status especial, pues en caso de disponer de una fracción de terreno le prodigaban sus cuidados los fines de semana con la esperanza de conseguir otro pedacito o abrir un minúsculo comercio. Los más abundantes eran los jornaleros, unos cuantos pastores y todos los que se necesitasen como peones o gañanes. Sin duda, de una u otra forma, todas las profesiones se vinculaban, se relacionaban o dependían de la agricultura. (1998:73)

Teniendo como referente este marco -en el que se puede observar que dentro del valle la región poniente es la más cercana a la ciudad de México y donde se localiza Cuanalán, por aquellos años ya existía un vínculo con otros centros productivos-, es que se solicita la dotación de tierras ejidales.

Según consta en los documentos del Archivo General Agrario (carpeta básica), los habitantes del pueblo de Cuanalán el 30 de agosto de 1918 solicitan la dotación de ejidos, ya que sólo poseían 158 has de cultivo para 319 jefes de familia con derecho a tierra. Para el 8 de mayo de 1924 se publica en el Diario Oficial de la Federación la resolución final en la que se les dota de 370 has, de estas 353 fueron expropiadas de la Hacienda de San Antonio Acolman y 17 de la Hacienda "La Grande". Es a partir de este momento que la vida dentro del pueblo da un giro y comienza la etapa ejidal donde la producción campesina se erige con mayor fuerza siendo el eje rector de las actividades cotidianas; en otras palabras Cuanalán se configura como una comunidad enteramente rural. Cabe destacar, que de acuerdo con documentos encontrados en el Archivo General Agrario, en 1934 la población de Cuanalán solicita una ampliación del ejido por considerar insuficiente la dotación anterior, argumentan que hay noventa y nueve jefes de familia con derecho a parcela ejidal que no han sido beneficiados. La solicitud fue negada por falta de tierras para repartir. En este sentido, las personas que se quedaron sin ejido tuvieron que buscar otra alternativa de subsistencia.

El caso de Oxtotipac es muy similar al de Cuanalán, sólo que por su situación geográfica la tierra es menos fértil y los contactos con el exterior más limitados. Sin embargo, también participaron de la vida hacendaria hasta que algunos de los hombres se fueron a trabajar en la construcción del Ferrocarril Interoceánico que pasaba por los linderos del pueblo, o decidieron unirse a las filas zapatistas, según lo narra en su biografía el doctor Leopoldo Aguilar.

De acuerdo con los documentos encontrados en el Archivo General Agrario, consta que el 30 de septiembre de 1921 los pobladores de Oxtotipac hicieron la solicitud de ejidos argumentando que las tierras del pueblo eran insuficientes para satisfacer las necesidades de sus habitantes, además que había 171 capacitados los cuales requerían de 3 has como parcela individual. En una primera resolución que data del año 1922 se les dotó de 151 has, a las cuales se les agregaron otras 975 en el año de 1929 afectando las haciendas de Tlacateopan y Tlaltecahuacan respectivamente. No obstante que la dotación fue generosa con la comunidad, en una entrevista informal con el señor José Gutiérrez comentó que a pesar de ser originario del pueblo, recientemente tuvo que comprar dos parcelas para cultivar maíz y alfalfa, ya que en la repartición de ejidos se asignó uno por familia, y en el caso de los "Gutiérrez" el beneficiado fue el hermano de su abuelo, por lo que la descendencia directa de éste último jamás han tenido este tipo de propiedad. El anterior testimonio sugiere que el inicio de la vida ejidal dentro del pueblo no se dio en condiciones de equidad y de justicia, por lo cual los problemas agrarios desde entonces han estado presentes en la vida de la comunidad.

Siguiendo con esta breve reconstrucción histórica y ya instalados en la etapa ejidal es que ambos pueblos pueden considerarse dentro del mundo de vida rural, con estilos de vida campesino; y no es que antes no lo fueran, sólo que ya contando con que la mayoría de los habitantes tenían tierras para sembrar consideradas propias (aunque sin plenos derechos como los que otorga la propiedad privada) la actividad campesina entró en una nueva etapa en la cual el principal medio de subsistencia era el cultivo de esas tierras; es decir, nunca se dejó de vivir de los productos que el campo proporcionaba, sólo que ahora esta situación se daba en una nueva relación, la población pasó de ser en su mayoría jornaleros a ser ejidatarios.

Sin embargo, la situación descrita anteriormente no duró mucho tiempo, en los pueblos motivo de estudio se vivió un proceso semejante al que Torres-Mazuera plantea en su trabajo de investigación en una comunidad al poniente del estado de México. La autora comenta que en la comunidad donde ella realizó su estudio, debido a las precarias condiciones en que se encontraba el campo, los campesinos tuvieron que recurrir en un primer momento al ingreso obtenido en actividades como el trabajo de construcción en la ciudad y el empleo doméstico para continuar sembrando el ejido (1940-1975). En un segundo momento la actividad agrícola comenzó a supeditarse a otras actividades que ofrecían mayor ingreso (1980-1990). En el tercer momento, que se inicia en los años noventa del siglo pasado, la agricultura campesina quedó totalmente relegada por otras actividades. (2008:84). La misma autora comenta que: “en la actualidad encontramos una variedad de maneras de imaginar el medio rural. La actividad agrícola es ahora una opción de vida sobre la cual se elige entre varias opciones posibles; es una decisión que se toma por gusto o necesidad, pero ya no es la única manera de ser en el campo mexicano” (ídem: 254).

Los momentos que menciona Torres-Mazuera en su caso de estudio y que con algunas variaciones también se vivieron en Cuanalán y Oxtotipac, se inscriben dentro de los grandes procesos estructurales vividos en el país durante el siglo pasado y que sin duda afectaron al campo mexicano, entre los principales podemos destacar : a) el proceso de industrialización y modernización iniciado en el país durante los años 40’s, b) una severa crisis en el campo mexicano durante los años 70’s, c) la implementación del modelo neoliberal en la década de los 80’s, d) la reforma al artículo 27 Constitucional en el año 1992²⁵ y e) la globalización del mercado mundial. Debido a lo anterior Martínez y Vallejo refieren que las puertas de salida de los pobladores rurales a la debacle agrícola y agraria han sido la pluriactividad o

²⁵ Fundamentalmente esta reforma ha propiciado cambios en el uso y tenencia de la tierra, por lo que en muchos casos el ejido, que constituía la base territorial, social y política de los grupos campesinos de nuestro país y era la base del desarrollo de sus relaciones comunitarias, se ha ido transformando. En varios lugares sólo permanece como la zona residencial donde habitan los pobladores del campo, abandonando el papel de base productiva y de pilar del tejido social que ahí se construía, lo que significa que muchos ejidos han dejado de ser los espacios contruidos por la comunidad y el sustento, a su vez, de esta vida comunitaria. (Suárez, Susana; 2011:63)

diversificación ocupacional, la migración y la participación en el trabajo asalariado. Si bien estas prácticas siempre han existido en el medio rural, en la actualidad se constituyen en una estrategia fundamental a la que recurren cada vez más familias para su sobrevivencia. (2011:36). El caso de Oxtotipac se ajusta perfectamente a esta aseveración, las remesas que llegan al pueblo producto de la migración que se ha dado durante los años más recientes no han ayudado a reproducir el estilo de vida campesino, y muchas mujeres en la actualidad han entrado al mercado laboral a través de la instalación de pequeños talleres caseros de costura.

En cuanto a los aspectos regionales que han impactado en el desarrollo de la vida rural dentro del valle de Teotihuacán y por consiguiente en las dos comunidades estudiadas durante el último siglo, Leal Sorcia (2004) menciona a grandes rasgos que éstos se dieron principalmente a partir del reparto agrario, ya que hubo un reajuste en la producción y en las dinámicas internas de las comunidades, así como en la ampliación y diversificación del mercado de trabajo regional. Otros aspectos que destaca la misma autora centran la atención en el desplome de la producción de pulque, en el crecimiento demográfico en la región, en la industrialización de los municipios del estado de México localizados al norte del Distrito Federal, en la construcción de fraccionamientos en espacios anteriormente destinados a la agricultura, en la demanda de mano obra en la ciudad de México debido al inicio del proceso de urbanización y en el incremento de las vías de comunicación. Todos estos aspectos influyeron para que hoy en día encontremos que en Oxtotipac hoy sólo existan 143 ejidatarios, de los cuales ochenta de ellos se dedican a trabajar el campo pero en pocos casos como parte de su sustento básico. En Cuanalán por su parte, de los 254 ejidatarios que aún subsisten, cien todavía trabajan el campo, pero cincuenta de ellos lo alternan con otra actividad. La característica común en ambas poblaciones es que la gran mayoría de las personas que se consideran campesinas (aunque sea de fin de semana) son gente mayor de 35 años; es decir, la gente joven opta por otras actividades productivas.

Como se puede notar, el cambio en la actividad productiva de los dos pueblos se ha intensificado; en Cuanalán principalmente a través la formación de músicos tanto hombres como mujeres y en Oxtotipac desde hace veinticinco años con la producción

de chicharrón, ocupaciones que vinieron a sustituir el trabajo agrícola como actividad principal, aunque en el caso de Oxtotipac conservando la unidad doméstica. Es aquí donde la pluriactividad entra en juego, ya que además de las actividades señaladas, la población encontró formas de vida también en el sector secundario y terciario.

En la siguiente tabla se muestra el porcentaje municipal de población dedicada a los diversos sectores.

SECTOR	Oxtotipac	Cuanalán
PRIMARIO	18.75%	1.82%
SECUNDARIO	24.98%	31.34%
TERCIARIO	56.01%	66.34%

FUENTE: INEGI 2010

Para sustentar con evidencias empíricas lo dicho hasta el momento a continuación presentaré algunos fragmentos de entrevistas realizadas con campesinos de ambas comunidades.

Sr. Bertín Vázquez Cuadra 70 años de edad:

Aquí en Cuanalán todavía tenemos campo para sembrar, nos dedicamos también a ser agricultores, aunque yo soy músico de profesión. Antes, cuando yo era niño, teníamos mucho ganado, muchas vacas y de todo, borregos, marranos, guajolotes, pollos, de todo había, pero todo va cambiando y todo se va acabando, entonces ahorita ya no se puede tener ganado en las casas porque ya no es redituable, ya no conviene, para sembrar también el campo ya no conviene porque se invierte demasiado y ya no se recupera, ahorita tengo sembrado maíz, que aunque no sea redituable uno lo siembra por conservar los terrenos, porque no los puede uno abandonar, por amor al campo, porque yo desde niño le ayudaba mucho a mi padre a trabajar, a ordeñar las vacas, a cuidar ganado, a traer alfalfa. A mi hijo ya no le gusta el campo y le doy la razón porque no es redituable, no se recupera lo que se invierte y para vivir del campo ¿cómo?

Aquí en el pueblo, todos los que somos ejidatarios tenemos una hectárea y un cuarto de terreno que sirve para cultivo y ahí uno puede sembrar lo que sea. Antes se sembraba mucha alfalfa porque había mucho ganado, borregos y vacas. La pastura del zacate que sale del maíz se ocupaba mucho para alimentar al ganado. Pero como ya no

hay ganado ya nadie quiere la alfalfa, ya nadie quiere el maíz, el zacate menos. Yo anduve ofreciendo hace unos años esto, el zacate lo tuve que regalar y el maíz lo vendí pero muy barato porque esa vez afortunadamente se me logró mucho y dije pues ahora que le hago, utilizamos una 100 cuartilla para autoconsumo pero tenía como 10 toneladas, así que lo vendí muy barato, de eso a que se me eche a perder. (Entrevista realizada el 10 de agosto de 2011)

Sr. Sixto Aguilar Charraga 72 años de edad

Soy campesino porque es lo que se acostumbra aquí en la provincia, siembro a veces maíz, frijol, haba, alverjón, papas, el campo es un albur. En la siembra me ayuda uno de mis hijos de 40 años; aunque yo no quiera tengo que trabajar el campo, que le podemos hacer, es uno de la provincia y pues sí tenemos un terrenito ni modo de dejarlo olvidado. La gente joven ya no quiere trabajar el campo, ya tiene más facilidades, mejores trabajos en sombrita, bien comidos, bien bebidos, bien pagados, en cambio el campo es más duro, más matado, ya la juventud no se mata como antes uno. Tengo ejido, propiedad no tengo, cuando me vaya se lo voy a dejar a uno de mis hijos. Mi hijo al que pienso dejárselo a lo mejor si lo sigue trabajando. Mis papás también trabajaban la tierra, es una cadenita, ellos trabajaron para nosotros y nosotros trabajamos para nuestros hijos. Como ya dije el campo es un albur, hay veces que dios nos socorre y veces que no, pero diosito nunca nos deja sin comer. Tengo unos borreguitos y una yunta para trabajar el terreno, no tengo dinero para tener un tractor y mover la tierra. No he pedido nunca ningún apoyo del gobierno para trabajar la tierra, siempre me ha costado mis centavos, cuando se me da la cosecha sólo alcanza para comer, porque la familia es grande, hay veces que ni alcanza, algo que se gane es algo. En Oxtotipac ya casi nadie se dedica al campo, yo creo que es porque ya hay trabajos más fáciles, los que tienen tunas ya la están dejando olvidar, dicen que no se vende, es más lo que se le mete de trabajo que lo que saca uno, el campo es bonito cuando dios socorre y cuando no pues ni modo. Es lo único a lo que me dedico, con esto nos la vamos pasando. (Entrevista realizada el 21 de agosto de 2011)

Alfredo Alvarado 52 años.

Los jóvenes ya casi no conocen el campo, se están dedicando a estudiar, a irse a la ciudad o al norte. Aquí hay mucha gente que se ha ido a EU. La gente que se dedica al campo lo que más siembra es frijol, maíz y alfalfa en algunas partes, pero la mayoría siembra cebada porque como son tierras pobres es lo que más se da. Para sembrar

utilizamos el tractor agrícola, la mayoría de las tierras aún es de temporal aunque hay algunos pozos para riego. Ya teniendo lo sembrado es para autoconsumo, poca gente se dedica la venta porque ya no se logra como antes por la falta de agua, tenemos que esperar a que llueva, pero como ya no llueve mucho, pues ya la cosecha no se logra como uno quisiera. Muchos de los hijos de campesinos han emigrado al norte, ya casi el campo no es la actividad principal, por la falta de lluvia hay que dedicarse a otras cosas. Aquí en el pueblo no han entrado las agroindustrias. Ya casi nadie usa yuntas de toros o de acémilas como antes, ahora la siembra es a base de tractores y necesitan diesel que está muy caro y no alcanza. Aquí recibimos el Procampo, pero sólo 30 ejidatarios a quienes se les apoya con mil pesos anuales. Yo cultivo alfalfa junto con mi hijo, no contrato gente. Mi hijo y yo nos dedicamos a la construcción como actividad principal y los fines de semana a nuestro cultivo, a mí me enseñó mi papá a sembrar el campo. Mi ejido lo adquirí por sucesión por parte de él. La producción de chicharrón no ha afectado en que se deje de cultivar la tierra, ahí es donde se están empleando los jóvenes, los chamacos que dejan de estudiar porque no quieren o por falta de recursos, pues se ponen a trabajar en la producción de chicharrón. Es un negocio que funciona y ahora se vende en todo el país, el mercado se ha extendido y se han creado muchas fuentes de empleo. Los jóvenes prefieren esto que el cultivo de la tierra. En los últimos 10 años se han ido como mil jóvenes a Estados Unidos, pero la mayoría ha regresado con un dinero que invierten en la industria del chicharrón o la engorda del ganado. Casi todos tienen sus caballos, también por eso se ha vuelto rentable sembrar alfalfa. Aquí hay quienes tienen desde dos hectáreas, una hectárea o media hectárea. (Entrevista realizada el 28 de febrero de 2012)

Caracterización y rompimiento de la dicotomía clásica

Para entender a cabalidad en qué consiste el imaginario de las sociedades rurales y las sociedades urbanas en donde se puede aplicar la categoría de análisis conocida como dicotomía rural-urbano, el trabajo de Ulf Hannerz (1986) es más que ilustrativo. Hannerz refiere que las sociedades rurales y urbanas son los polos de la categoría y que funcionan como modelos o tipos ideales. En este sentido, el autor menciona que las sociedades no siempre encajan en alguno de los polos, sino que se sitúan entre ellos. Para caracterizar que es una sociedad comunal propia del medio rural y una sociedad urbana propia de las ciudades, ambas como polos opuestos, Hannerz

retoma el trabajo de Robert Redfield y Louis Wirth. Para Redfield, la sociedad comunal típica permanece aislada con un mínimo de contactos externos y con poca movilidad, es una sociedad de lo sagrado, las normas, valores y creencias son los mismos para todos sus integrantes, hay un fuerte sentido de unidad y pertenencia, además de ser una sociedad autosuficiente; es decir la gente produce lo que consume (Redfield, 1978). Por otra parte, en contrasentido a lo expuesto por Redfield, Louis Wirth plantea que el urbanismo se da en el espacio de las ciudades, mismas que son asentamientos relativamente grandes, densos y socialmente heterogéneos. De acuerdo con lo anterior, dentro de las ciudades por el gran número de gente que habita en ellas, existe mayor dificultad para que los individuos puedan conocerse personalmente, hay mayor dependencia de otras personas para satisfacer necesidades, por lo tanto los individuos se asocian con un número mayor de grupos organizados y dependen menos de personas particulares. Otras características de las ciudades a decir de Wirth, es que a mayor cercanía física, mayor distancia social, y a mayor movilidad social menos compromiso comunitario (Wirth, 1938)

Si pensamos en cómo eran las condiciones de vida en el medio rural hace algunas décadas, los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac reunían las principales características asignadas por la dicotomía clásica a las comunidades tradicionalmente rurales: Población dedicada casi exclusivamente a actividades agropecuarias que se rigen por ciclos naturales sin mayor intervención del hombre. Relación con la naturaleza que contribuye a la construcción de una cultura específica. Población rural dispersa en territorios de baja densidad, esta dispersión y aislamiento impide a los pobladores acceder a condiciones de bienestar (infraestructura básica) y a los avances de la cultura (educación). Sub-valoración de lo rural y sobre-valoración de lo urbano. (Gómez; 2008:49)

Si bien hoy en día aún podemos pensar que el campo es un universo distinto al de la ciudad, no podemos negar que cada día se parece más a éste, siendo así, la dicotomía que presenta a ambos espacios como opuestos entre sí, para los casos de Oxtotipac y Cuanalán no ayuda a analizar cómo es que ahora pueden convivir actividades productivas diversas, urbanización y elementos de la vida moderna con sistemas simples de mayordomía y reproducción de ciclos festivos sustentados en

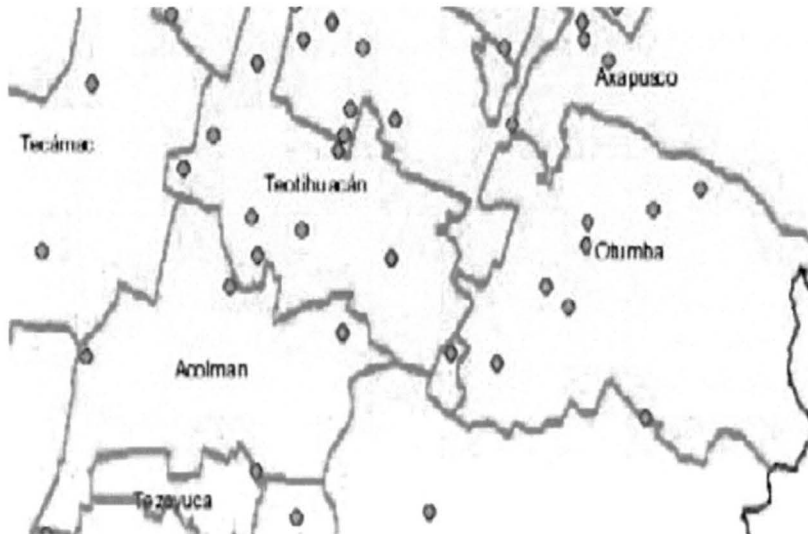
aspectos religiosos. La actividad agrícola como referencia fundamental para calificar el espacio rural tampoco ayuda a analizar el problema, porque como se ha visto, se puede seguir teniendo un estilo de vida ligado al campo y conservar la unidad doméstica sin tener como actividad principal la agricultura. Como señala Sergio Gómez, la globalización en el espacio rural ha impactado principalmente en las ideas, puesto que las poblaciones rurales ya no demandan la tierra, ahora demandan servicios y acceso a nuevas tecnologías (2008:64). En las comunidades rurales poco a poco se han ido desdibujando las características y especificidades que les daban esa categoría, por eso considero que quienes se han visto envueltos en lo que llamamos espacios de nueva ruralidad, como son los casos que analizo en esta tesis, refuerzan sus estructuras de organización comunitaria para mantener vivas sus tradiciones que se re significan en la medida que avanza la modernización y la ciudad sobre el campo.

Como se puede apreciar por lo expuesto hasta este momento, la ruralidad tal cual se conocía tradicionalmente se ha alterado. Para Hernán Salas, los cambios estructurales a nivel global han afectado el ámbito local sin necesidad de integrarse lo segundo a lo primero (2011:157). En el campo surgen nuevas actividades económicas, hay un cambio en las relaciones de género y nuevos patrones de consumo, la subordinación de la lógica rural a la urbana no existe como tal, se vuelve una relación dialéctica de ida y vuelta donde lo urbano invade lo rural, pero también lo rural se acerca a lo urbano. En este marco es que aplico la categoría de nueva ruralidad, sin perder de vista que tal como lo menciona De Grammont siempre ha existido relación campo-ciudad y una invasión de ésta sobre el primero. Sin embargo, el mismo autor menciona, lo nuevo es que comienza a surgir una nueva etapa en la relación del campo con la ciudad y la sociedad en general, se construyen nuevos territorios y surgen también nuevos actores sociales (2008:34). En este sentido Carneiro afirma que eso nuevo de lo rural consiste justamente en la incorporación a los espacios considerados rurales de otras ocupaciones que no las específicamente agrícolas. En otros términos, la novedad de lo rural contemporáneo se hallaría en la combinación, dentro de los mismos espacios, de actividades consideradas hasta

entonces como típicas del medio urbano, con las ocupaciones características del medio rural (2008:90)

En las siguientes ilustraciones se puede observar cómo es que la urbanización ha ido cobrando terreno sobre las comunidades rurales dentro del Valle de Teotihuacán.

Comunidades rurales



Los puntos anaranjados marcan las localidades consideradas rurales. Fuente INEGI 2010

El avance de la mancha urbana



La parte sombreada marca las zonas del Valle de Teotihuacán considerada urbanizada, Fuente INEGI 2010

CUANALAN Y OXTOTIPAC EN EL MARCO DE LA NUEVA RURALIDAD: REVISIÓN TEÓRICA.

Los espacios de nueva ruralidad representan un fenómeno actual tal como se mencionó anteriormente. Precisamente lo nuevo que se encuentra hoy en día dentro de los espacios que se analizan bajo dicha categoría, es que se inscribe en el marco no sólo de la relación campo-ciudad, sino en el marco de la modernidad y la globalización, aspectos que han modificado paulatinamente las inercias del mundo tradicional y lento en el que los pueblos del valle de Teotihuacán vivían hasta hace algunas décadas.

Para dar cuenta de qué es la nueva ruralidad, a continuación presentaré una serie de conceptos y planteamientos que diversos autores ofrecen para entender qué inercias perviven y qué sería lo novedoso en la configuración de los espacios considerados tradicionalmente rurales. En este sentido, hay autores como Hernán Salas que se posicionan desde enfoques muy generales y su propuesta la realizan básicamente a partir de las implicaciones que conlleva vivir en un mundo globalizado. Por otra parte, autores como De Grammont, Blanca Ruiz, Héctor Ávila y Appendini - entre otros-, realizan una caracterización más puntual de los espacios de nueva ruralidad, por lo cual el posicionamiento de cada uno de ellos es más preciso para identificar cómo opera dicha categoría en las comunidades estudiadas.

Pensando la nueva ruralidad en su aspecto general ligado a la globalización, Estela Martínez y Janett Vallejo en su trabajo de investigación proponen un estudio desde lo urbano y sugieren que los cambios suscitados tanto en el espacio rural como en las ciudades son producto del proceso de globalización. En este sentido, Hernán Salas menciona que: “la globalización puede entenderse como una red compleja de relaciones diversificadas que participan en el ciclo de organización, desorganización y reorganización de los campos sociales y mundos posibles en los cuales el individuo busca construirse a sí mismo como sujeto; red que, con su propio dinamismo, se convierte en un sistema de convivencia mundial que de muchas maneras modela el comportamiento humano” (2011:14-15). Partiendo de esta definición, las autoras refieren que uno de los fenómenos que inciden en las transformaciones territoriales y sociales del espacio rural ha sido el intenso y extenso crecimiento de las ciudades, proceso que no puede ser identificado

exclusivamente como urbano, debido a que trastoca espacios rurales, modificando su dinámica económica, territorial, ambiental y cultural (2011:31) En este orden de ideas, Martínez y Vallejo continúan diciendo que los medios rural y urbano han sido modificados tanto por procesos asociados a los cambios en la propia producción agrícola como por el crecimiento de las ciudades y procesos de urbanización que asumen hoy características particulares, acompañados todos por una serie de políticas públicas que promueven la apropiación del territorio por nuevos actores, entre ellos el capital privado, trastocando los espacios rurales y generando una difusión de fronteras rural-urbanas. Las autoras mencionan que las sociedades rurales están siendo reconstituidas por procesos internos, pero, sobre todo, por efectos de la reestructuración económica, política e incluso cultural que se ha dado a nivel mundial como consecuencia de la globalización, por lo cual los especialistas coinciden de una u otra forma en que las sociedades rurales están atravesando por un conjunto de transiciones inéditas, motivadas también por el abandono creciente del campo, las actuales aspiraciones de las generaciones más jóvenes, la dependencia alimentaria, el cambio en la dieta mundial, la necesidad y uso de las tierras agrícolas por los residentes urbanos y el ejercicio de actividades distintas a las campesinas. (2011:33-34)

Para Hernán Salas, el fenómeno de la nueva ruralidad al igual que Martínez y Vallejo se circunscribe al escenario de la globalización económica. Para este investigador, la globalización alude al encuentro problemático y complejo de diferentes formas de vida, encuentro que no puede entenderse linealmente como producto de la modernidad o del proyecto occidental; sólo se puede apreciar desde múltiples versiones. La globalización impone un escenario inevitable para entender lo rural. Cualquier análisis de las potencialidades de los campesinos hoy tienen necesariamente que partir del funcionamiento de la economía mundial. (2011:157)

La categoría de nueva ruralidad, se centra en exponer el proceso por el cual el ámbito rural dejó de entenderse exclusivamente como un espacio agrícola. Este proceso permite observar el tránsito desde la uniformidad de las actividades agropecuarias hacia la pluralidad, que se encuentra marcada por diversos procesos: la dinámica del mercado de tierras, los cambios en el mundo del trabajo; el cambio en

la composición de las unidades campesinas por nuevas generaciones de reemplazo de los originarios jefes de familia, el ingreso de mujeres jóvenes al mundo laboral, el acceso a derechos ejidales, el impacto de remesas en la diversificación del empleo de los miembros del grupo familiar, y el significativo peso de los ingresos familiares provenientes de actividades extra agropecuarias. (Salas, 2011:149). Por otra parte, siguiendo al mismo autor, la nueva ruralidad también es vista como el desarrollo de nuevos procesos productivos y comerciales en los territorios rurales, que desencadenan nuevas prácticas agrícolas orientadas a la producción de productos comerciales más rentables que conllevan a la integración y subordinación cada vez mayor de la actividad agropecuaria a la industria y el desarrollo de actividades económicas no agrícolas en los territorios rurales. Así, la nueva ruralidad implica el surgimiento de nuevas dinámicas económicas y sociales que descansan en el uso del territorio rural y en sus recursos naturales y que están modificando la organización social y territorial que se basaba en el desarrollo de antiguos sistemas productivos agropecuarios. (Ídem: 160).

En síntesis, el concepto de nueva ruralidad busca entender y describir las transformaciones de ciertas comunidades rurales, la expansión urbana y las nuevas relaciones entre ambas realidades. De esta manera, hoy la ruralidad debe comprenderse dentro de procesos territoriales, entendido el territorio como el escenario donde tienen lugar las relaciones sociales, de cualquier naturaleza que éstas sean (ídem: 163). Tomando en cuenta este planteamiento, el nuevo orden global supone nuevas relaciones entre los espacios rurales y urbanos, pero también al interior de las comunidades con la intención de re significar los territorios de acuerdo con los cambios suscitados.

Visualizando la categoría nueva ruralidad en sus aspectos más específicos, De Grammont menciona que hay que recuperarla para entender la transición de una sociedad agraria organizada en torno a la actividad primaria hacia una sociedad rural más diversificada. Por otra parte, este mismo autor plantea algunos fenómenos en torno a la nueva ruralidad que retoma de Amtmann y Blanco los cuales giran en torno a: Urbanización del campo por el incremento de actividades no agrícolas, penetración de nuevas tecnologías y medios electrónicos de comunicación en las comunidades

campesinas, población rural no agrícola que adquiere mayor importancia y conforma unidades familiares plurifuncionales²⁶ que se reproducen a partir de la combinación de diferentes actividades económicas de sus miembros, lo que provoca el crecimiento de ingresos no relacionados con la actividad primaria. Siendo así, para De Grammont, la nueva ruralidad se constituye en nueva relación campo-ciudad en donde los límites entre ambos ámbitos de la sociedad se desdibujan, sus interconexiones se multiplican, se confunden y se complejizan. (2008:23-26)

Por otra parte, Blanca Ramírez analiza los espacios de nueva ruralidad desde la perspectiva del crecimiento urbano y de la sociología rural. Para ella, este fenómeno se enmarca dentro del desarrollo y crecimiento de las ciudades, situación que desde las disciplinas sociales tradicionalmente se conoció como la relación campo-ciudad y que en esta nueva vertiente ha sido estudiada bajo diversos términos como “nueva rusticidad”, “agricultura urbana” o “urbanización del campo” (2003:49). Para Ramírez, el estudio de los espacios de nueva ruralidad es motivado por el crecimiento de ciudades que se manifiesta en conurbaciones. Vistos desde el urbanismo, estos espacios serían zonas de interfase entre lo rural y lo urbano. Por otra parte, la misma autora menciona que desde la agronomía, la nueva ruralidad es estudiada a partir de las formas tradicionales o modernas de hacer producir la tierra.

Siguiendo con la revisión, Héctor Ávila analiza la nueva ruralidad desde la perspectiva de la geografía distinguiendo las categorías de *rururbano* como la pérdida del componente agrícola en provecho de características urbanas y *periurbano* como ocupación del territorio rural por personas y servicios urbanos. Para este autor, el estatus de la rururbanización es un momento o situación específica en que se manifiesta la expansión del hábitat urbano. Se trata de una mutación territorial en la cual hay un cambio en las funciones territoriales de las zonas rurales, que paulatinamente van perdiendo sus componentes agrícolas y/o agrarios, en provecho de las características urbanas en definición; se trata de una etapa intermedia de dicha mutación, que se acompaña de la implantación de equipamientos y de actividades

²⁶ Se dedican a distintas actividades en los diferentes sectores de la economía y su movilidad es multidireccional porque se desplaza, en un movimiento permanente, del campo a la ciudad y de la ciudad al campo.

que no están ligados al mundo rural, pero provienen y participan del sistema urbano (2008:114).

Para Appendini, la ruralidad del centro del país se ha transformado en las últimas décadas como resultado de los procesos de desarrollo de larga duración y por el acelerado cambio que experimentó recientemente el modelo económico de apertura e integración a la economía mundial. Ya no se trata de la sociedad rural campesina dependiente del acceso a la tierra, ni de la agricultura como eje de la organización de la reproducción de la unidad doméstica. La cuestión laboral, más que la agraria, es ahora el tema central de la reproducción del modo de vida rural (2008:17). Para la misma investigadora, hoy día el ser habitante de un poblado rural no es sinónimo de ser campesino, y menos aún que la agricultura sea su principal fuente de ingreso. Menciona también, que en la definición de *nueva ruralidad* hay cierta connotación positiva en el adjetivo *nueva* que remite a la imagen de una ruralidad más desarrollada, moderna e incluso económicamente exitosa.

Otra noción de nueva ruralidad dentro de un marco más específico, la ofrece Susana Suárez. Ella refiere que se ha observado que las áreas rurales ahora no sólo son consideradas exclusivamente para el desarrollo de la agricultura, sino también como lugares en los que pueden desarrollarse actividades no agrícolas que generan nuevas fuentes de ingreso. La categoría de nueva ruralidad detalla los procesos de ocupación de zonas rurales tradicionales por actividades modernas, industriales o urbanas, procesos que hacen que la actividad agropecuaria no sea la más importante de la vida rural (2011:68-69)

Por su parte, para Torres-Mazuera, la ruralidad en México y en otras regiones del mundo en desarrollo ha dejado de ser un espacio caracterizado por la producción agrícola, la arquitectura vernácula y los habitantes campesinos (2008:239). La nueva ruralidad se encuentra, en ámbitos que sobrepasan la dimensión económica del fenómeno. En este sentido, la autora sostiene que la introducción de productos asociados con las grandes empresas multinacionales a las comunidades rurales se inscribe en un sistema de significados y valores que va más allá de la satisfacción de una necesidad. La penetración comercial de dichos productos es resultado de una estrategia de mercadotecnia que supone una imposición de valores y símbolos

urbanos que conforman el imaginario de la modernización. Al incorporar ciertos códigos culturales de tipo urbano visibles en la vestimenta, en la alimentación y en las actividades cotidianas, desde el punto de vista de la población rural se marca una diferencia entre la “gente de la ciudad” y la “gente del campo”. Por lo tanto, la nueva ruralidad significa, entonces, no sólo una transformación estructural en la relación del campo y la ciudad, sino también nuevas pautas de diferenciación en el interior de la comunidad y una redefinición de los roles sociales, que implican una mentalidad abierta a otros imaginarios y posibilidades de ser. (idem: 254)

De acuerdo con lo planteado en la anterior revisión conceptual, es indudable que tanto Cuanalán como Oxtotipac participan de los imaginarios propios de la modernidad, y que además son poblados que cuentan con todos los servicios públicos urbanos. En ambos poblados a pesar que no existen las cadenas comerciales que se encuentran en las ciudades, los habitantes pueden acceder a éstas con tan sólo ir a San Juan (Teotihuacán) o Tepexpan, por lo tanto se pueden adquirir casi todos los productos a los que tienen acceso los habitantes de las urbes; hay gasolineras y servicios bancarios en todas las cabeceras municipales, el uso de cajeros electrónicos no es algo que desconozca la población. Un caso emblemático en Oxtotipac es la presencia de un minisúper llamado “Oxto” en alusión clara a la cadena “Oxxo”. Como se dijo en el primer capítulo, en este poblado todavía es común encontrar hombres y mujeres con vestimenta tradicional de las comunidades campesinas, aún organizan peleas de gallos, en sus fiestas no falta el jaripeo, pero también los alimentos industrializados van desplazando a los de tipo natural como se puede observar en cualquier tienda de abarrotes. Por otra parte, los hombres que van al monte a caballo cargan consigo su teléfono celular, las antenas de televisión satelital ya no son algo inusual y la población joven usa ropa y calzado de marca. En este sentido comparto la propuesta de Torres-Mazuera de que en los espacios caracterizados de nueva ruralidad supone también una redefinición de roles, imaginarios y posibilidades, para ser moderno hay que pensar como tal y sobretodo parecer. Es en este aspecto donde considero hacen falta más estudios desde esta perspectiva conceptual, al privilegiar los análisis de aspectos económicos, productivos y de reconfiguración espacial.

De acuerdo con lo anterior, tanto en Cuanalán como en Oxtotipac, las nuevas tecnologías y los medios electrónicos de comunicación no son ajenos a la vida cotidiana de la población, la diferencia entre ambas comunidades es que en la primera encontramos más población rural no agrícola y por consiguiente los ingresos económicos relacionados con la actividad primaria son menores y su interconexión con la ciudad más compleja.

Por otra parte, retomando lo planteado por Blanca Ramírez, los pueblos estudiados no son producto de la conurbación con la ciudad de México, sobretodo Oxtotipac. El caso de Cuanalán, tampoco entra dentro de su planteamiento, aunque el crecimiento de la mancha urbana comienza a servir de puente entre un espacio y el otro. En cuanto a las formas tradicionales y modernas de hacer producir la tierra, tal como quedó asentado en las entrevistas presentadas anteriormente, el uso del tractor ha desplazado –aunque no del todo- a los sistemas de arado que utilizan la yunta. Sin embargo, las tierras ejidales en ambos pueblos son en su mayoría de temporal, los sistemas de riego quedaron en el nivel de utopía y la agroindustria, la nanotecnología y el conocimiento científico están fuera de la realidad para quienes aún se dedican a esta actividad. Al respecto, a continuación presentaré parte de una entrevista con el señor José Gutiérrez de 43 años de edad, quien se desempeña como custodio en el museo de Oxtotipac y que –como el mismo lo menciona- los fines de semana siembra sus parcelas.

En el pueblo hay pocos que trabajan la tierra para sacarle dos cosechas al año, la mayoría trabajan la tierra para una cosecha y así no es rentable, porque casi la dejan para temporal, aunque le metan muchos gastos no sacan el producto bien. No tengo subsidios, apoyos ni nada para trabajar mis parcelas, toda es inversión propia. Yo creo que el abandono de las tierras para sembrar se debe a que los campesinos no tienen el conocimiento adecuado para sacar las cosechas, o sea cómo sembrar, en qué tiempo, dónde y cómo venderlo, y pues hay gente que se conforma con poquito, tan sólo con ver verde su campo, con eso se conforman porque realmente no lo ven como un negocio. Además de alfalfa y maíz cultivo calabaza, dos años consecutivos le metí tomate y si se vendió bien. Me gusta sembrar porque en eso es uno el propio patrón, uno se manda a si mismo, por ejemplo, cuando viene la cosecha uno mismo se propone metas para venderla y sacarla en cierto tiempo, porque nomas dura por lo regular un mes y en ese tiempo hay

que sacar los gastos. No siembro nopal porque este mercado se está sobresaturando, en esta región el cultivo del nopal es bueno porque una raqueta puede producir hasta diez nopalitos en un mes, entonces serían diez pesos si lo vendemos a peso, pero si se abarata queda a diez centavos cada nopalito, entonces no es costoso el producto. En mi familia también mis hermanos y casi toda la familia se dedica al campo, mis papás y mis abuelos vivieron de esto, ese era su sustento, para mí, mi sustento básico son otras actividades que realizo en el día. Casi toda la gente por lo regular trabajan el campo sábados y domingos, son los únicos días que dedican a la tierra y toda la semana se van a trabajar a otro lado, como por ejemplo a la construcción. Yo le dedico cuatro días para el cultivo y el riego, pero casi nada más son sábados y domingos los días que se dedica más al campo. La gente más joven si ven como una buena ventaja el desarrollo de nuevas tecnologías para el campo, porque de ahí se mantendría un buen ritmo para un buen mercado, la idea de ellos es buscar el mercado y mantenerlo con su producto, pero hay que hacer una secuencia para que no se quede el mercado sin producto. En mi opinión creo que algún día aquí se va a abandonar el trabajo agrícola, pero lo más necesario e indispensable para el campo es que vinieran de escuelas que estudian lo que es el campo a poner en práctica los estudiantes todo sus conocimientos, los campesinos pondríamos la tierra y el trabajo para que esto produjera, porque resulta que el asesorarse con un técnico cuesta mucho y mucha gente no tiene los recursos, aquí la vía más positiva para hacer producir el campo es que los mismos estudiantes hagan sus prácticas en conjunto con los campesinos. Para sembrar sigo usando el sistema tradicional, aunque para la alfalfa ya me compré una máquina para cortarla y ya no hacerlo como tradicionalmente lo hacía con la guadaña. El sistema de riego que utilizo es por boleo o por rodaje, se echa el agua y el agua misma se va regando, pero es echarla en surco o melga, porque ahorita se tiene un equipo de aspersión que no se ha echado a andar. Lo que nos preocupa es que se está acabando el agua y hay que usar nuevas tecnologías para hacer nuestros riegos. El agua la conseguimos del subsuelo a 50 metros de profundidad. (Entrevista realizada el 28 de febrero de 2012).

Como se puede observar, pese a que el escenario para el campo no es muy halagador, en las generaciones intermedias hay otra visión en cuanto a la producción agrícola, quizás porque el contacto con el mundo globalizado y los sistemas modernos es mayor que en las generaciones anteriores. De acuerdo con lo anterior, podemos decir que para Blanca Ramírez la nueva ruralidad estudiada en su

dimensión compleja hace referencia a las actividades, actores y recursos de esos espacios que son influenciados por la proximidad de la ciudad en términos de mercados de destino. (Moustier citado en Ramírez 2003:57)

Por último, pensando en la propuesta de Appendini cuando se refiere a los procesos de desarrollo de larga duración y el acelerado cambio que ha experimentado recientemente el modelo económico de apertura e integración a la economía mundial, como ya quedó asentado, la actividad que ha cobrado fuerza durante los veinticinco años más recientes en Oxtotipac es la producción de chicharrón. Para tal efecto, la materia prima se trae de Canadá y Estados Unidos para ser procesada en el pueblo y después comercializarse en el interior de la República, esto es participar en la economía mundial, porque si aumenta el costo del dólar sube el precio del cuero, golpea los bolsillos de la gente de la comunidad y por ejemplo repercute en el tamaño de las celebraciones del ciclo festivo, mismas que han crecido en tamaño y colorido en la medida que los ingresos de la población aumentaron a partir de esta actividad.

El caso de Cuanalán es particular, ellos forman parte del sistema mundial a partir de que los músicos originarios del pueblo salen a tocar en orquestas que viajan por otros países, con lo cual ya no solo incorporan elementos propios del urbanismo inmediato, también traen consigo elementos de otras culturas y para la población más joven esto es una oportunidad de trascender más allá del trabajo agrícola.

En concordancia con los planteamientos anteriores, podemos decir que la categoría de nueva ruralidad actualmente y en los años más recientes se ha construido desde diversas perspectivas. Algunos autores lo han hecho desde la sociología rural, otros desde el urbanismo, algunos más desde la agronomía, otros desde la globalización o desde el tipo de relaciones que se generan a partir del propio fenómeno. Los puntos de acuerdo entre todos quienes investigan esta categoría analítica, es que se trata de espacios de transición, por lo tanto sugiere nuevas relaciones entre los espacios considerados tradicionalmente urbanos y rurales. Los elementos de análisis para entender la nueva ruralidad son variados, entre estos podemos destacar el tipo de relaciones sociales, el surgimiento de espacios productivos más diversificados, esto es, la pluriactividad, la creación de equipamiento urbano en zonas campesinas, el incremento de actividades no agrícolas (industriales, manufactureras, turismo) y por

consiguiente un mayor ingreso económico que no proviene de las actividades del campo, los límites espaciales desdibujados, la paulatina pérdida del componente agrícola, la mutación y la aparición de nuevos actores sociales, la apertura del imaginario de la modernidad, la implementación de nuevas tecnologías, el crecimiento de las ciudades, las dinámicas internas como la reconfiguración de las unidades domésticas y las dinámicas externas como el mercado globalizado, entre un sinnúmero de variables.

Cabe destacar, que en cierta forma todos los elementos mencionados tocan la vida de los pueblos que me propuse estudiar. Sin embargo, solo algunos de ellos impactan directamente en el desarrollo de los sistemas de organización comunitaria y los ciclos festivos, -que es el tema que nos ocupa-. Por lo tanto, para continuar con el siguiente apartado, analizaré tres variables que me permitirán reflexionar sobre las formas en que se relacionan los espacios caracterizados como de nueva ruralidad, la cohesión comunitaria, la reproducción del ciclo festivo y del sistema simple de mayordomía, sosteniendo la hipótesis inicial donde menciono que estos dos elementos se constituyen como referentes principales para hacer frente a las transformaciones sufridas a partir de la paulatina pérdida del elemento agrícola.

Las variables a utilizar son: El tipo de relaciones sociales que se establecen a partir de la emergencia de espacios de nueva ruralidad, la apertura al imaginario de la modernidad y el impacto que esto ha ocasionado en los habitantes, así como los límites espaciales que se desdibujan y la nueva forma de re significar el territorio. Todo lo anterior analizado bajo la sombra de la globalización.

LA NUEVA RURALIDAD EN LA REPRODUCCIÓN DEL CICLO FESTIVO ANUAL

De acuerdo con Héctor Ávila, para diversos autores, el proceso globalizador ha desarrollado una tendencia a la uniformización de las sociedades, alineándolas sobre un mismo modelo, una misma manera de organizar el espacio geográfico y de modelar los paisajes; sin embargo, los diferentes grupos sociales han reaccionado ante dicho fenómeno, oponiendo su singularidad territorial y su forma de vivirlo (2008:111). Bajo esta óptica, así como los pueblos han reaccionado ante el impacto económico y homogeneizador de la globalización implementando estrategias de

sobrevivencia tales como la pluriactividad, también lo han hecho para salvaguardar y mantener viva su cultura y sus formas de reproducción social distintas a las que se practican en las grandes urbes. Desde esta perspectiva, los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac mantienen un sistema de relaciones sociales estructurado a partir de qué tan fuerte ha sido el impacto de las transformaciones sufridas en todos los ámbitos de su vida y que los ha llevado a ser considerados como espacios de nueva ruralidad. Considero que esa nueva forma de relacionarse, en el caso de Cuanalán se ve reflejada en la sólida estructura a partir de la cual funciona su sistema simple de mayordomía y en el tono de religiosidad que le imprimen en su ciclo festivo. Para el caso de Oxtotipac, su forma de relacionarse al interior del pueblo a través de su sistema simple de mayordomía y de la celebración de su ciclo festivo, permite mayor contacto con el exterior que en cierta medida es contrarrestado a partir de fortalecer algunas de sus tradiciones.

Si partimos de los cuatro elementos fundamentales que propone Portal para caracterizar al mundo tradicional: a) un fuerte vínculo con la tierra; b) una estructura de parentesco consolidada; c) una historia común; y d) un santo patrón propio a partir del cual se organiza toda la vida festiva religiosa de la comunidad (2007:170) y lo confrontamos con todo lo mencionado en el apartado anterior como propio de los espacios de nueva ruralidad, encontramos que ambos pueblos, pese a que ya no responden a la dicotomía rural-urbano, aún guardan fuertes vínculos con el mundo tradicional. Es decir, aunque la actividad agrícola ya no constituya el medio principal de subsistencia, el vínculo con la tierra y el territorio siguen vigentes y se renueva año tras año a través del ciclo festivo donde se presenta invariablemente la danza de los sembradores en Cuanalán, procesiones en todas las fiestas de los dos pueblos, y recolección de flores en el monte para la fiesta de la Virgen en Oxtotipac. Por otra parte, la estructura de parentesco a partir de familias troncales se activa en Cuanalán por medio del sistema simple de mayordomía con el apoyo que se les brinda a los mayordomos para sufragar los gastos de las fiestas, en especie donando las ceras o una novena, o con trabajo. En Oxtotipac, este aspecto es menos visible, pero se puede apreciar que cuando se realiza trabajo en el campo participan varios miembros de una familia y también en la conformación de los hogares como se mencionó en el

capítulo I. En cuanto a compartir una historia común, también esto es un elemento vivo dentro de ambos pueblos; y tocante a la presencia de un santo patrón a partir del cual se organiza la vida festiva, esto ya se analizó en el capítulo III, por lo que aquí sólo mencionaré que el ciclo festivo es el principal elemento que mantiene vivo este mundo tradicional y que sirve como amortiguador del impacto ocasionado por los efectos de la globalización. Considero que ambos pueblos mantienen un patrimonio cultural que se sintetiza en las fiestas que integran su ciclo festivo y que tal como lo menciona Andrés Medina (1995) presentan un ropaje que conjugan lo moderno exterior con lo específico propio. Para redondear lo dicho al respecto, retomo una cita de la misma Portal donde menciona:

... aun cuando los habitantes de los pueblos ya no son mayoritariamente campesinos, conservan un vínculo mítico/religioso con la tierra. Es decir, se mantiene una relación con la tierra —ya no como fuente principal de subsistencia— pero sí como punto de partida de pertenencia a la comunidad. El segundo aspecto, relacionado con el anterior, es que en el pueblo se conservan y consolidan las relaciones sociales a través del parentesco. A diferencia de las comunidades urbanas, la estructura parental representa uno de los ejes de la organización colectiva. El tercer elemento es que la vida social se organiza y se dimensiona a partir de la relación con lo sagrado. Es decir que el vínculo con la tierra y las relaciones de parentesco son atravesados por las creencias religiosas, las cuales se manifiestan de diversas maneras, aunque el símbolo estructurador sea el santo patrón. (1994:40)

Bajo este marco, donde existe una imbricación entre mundo tradicional y moderno, reflexionaré en torno a las variables de la categoría nueva ruralidad planteadas en el final del apartado anterior. La primera de ellas sugiere el cambio en las relaciones sociales. Retomando a Torres-Mazuera, la investigadora menciona que las nuevas dinámicas rurales abarcan también ciertos ámbitos que a veces no se advierten a simple vista, como las transformaciones en los roles familiares y en las formas de participación política dentro y fuera de la comunidad (2008:62). Desde mi perspectiva, en Cuanalán los roles familiares definitivamente están cambiando, principalmente en los aspectos relacionados con la cuestión de género. Por ejemplo, para participar en la mayordomía ya se considera la figura de la mujer como jefa de familia, ya se tiene

la visión de personas económicamente activas y por lo tanto, al margen de la presencia del hombre ellas pueden obtener los derechos de membrecía al pueblo. Por otra parte, en los años más recientes, también se les está formando para la actividad musical y participan en orquestas sinfónicas fuera del pueblo. Aunque el número de ellas en relación al de los hombres aún es muy pequeño, esta situación está modificando la estructura y las funciones familiares. Ahora en las celebraciones del ciclo festivo, su presencia ya no es únicamente como “las mujeres rezadoras” o como “cocineras”, las audiciones musicales también ya son para beneplácito de este sector. En este mismo orden de ideas, en una plática informal con una mujer que participaba en la fiscalía, ella comentaba que anteriormente para asistir a misa tenía que llevar una pañoleta en la cabeza y que al interior de la iglesia los hombres se sentaban de un lado y las mujeres de otro, situación que ha cambiado con las nuevas formas de relacionarse al interior de la comunidad. En Oxtotipac, la situación es diferente, pocas son las mujeres que integran el mercado laboral, es verdad que apoyan a la economía familiar, pero realizando labores domésticas o bien empleándose al interior del pueblo. Siendo así, no hay mujeres que integren la mayordomía y por lo tanto el grueso de las actividades que conforman el ciclo festivo la realizan los hombres. Tampoco las mujeres van al monte a cortar flor, no porque haya una prohibición, sino porque a decir de los asistentes a la caminata, ellas deciden no ir por considerarlo peligroso. En estos espacios de nueva ruralidad se han modificado los roles familiares, debido a la migración, al irse los jóvenes a Estados Unidos y después regresar con dinero para invertir en actividades productivas. Ellos son los que han promovido el rescate de tradiciones y quienes han propiciado que el ciclo festivo se celebre con elementos tecnológicos modernos como grandes pantallas y contratación de bandas musicales de gran importancia en la región. Es decir, las relaciones al interior del pueblo se modifican a partir de este hecho, este sector poblacional es quien ahora marca la dinámica social. En cuanto al acceso a puestos políticos al interior de ambos pueblos, éstos siguen siendo ocupados por el sector masculino, y así como el sistema simple de mayordomía se constituye como autoridad tradicional, con mayor peso en Cuanalán que en Oxtotipac, lo moderno o secularizado son los puestos de Delegados o miembros de los Consejos de Participación Ciudadana,

donde la situación en cuanto a peso se invierte y donde - como ya se mencionó- son puestos a los que sólo acceden los hombres. En este sentido, considero que el motor que mueve las relaciones sociales dentro de ambos pueblos a pesar de las transformaciones sufridas y la aparición de nuevos actores sociales (COPACI), sigue siendo el sistema simple de mayordomía, ya que gracias a éste y a la interacción permanente que mantiene con el resto del pueblo, así como a las actividades que organiza durante las celebraciones del ciclo festivo, se propician relaciones sociales consideradas propiamente tradicionales donde todos los habitantes se conocen. Esta relación personal es posible en territorios de baja densidad demográfica sobre la base de relaciones vecinales prolongadas y por la existencia de intensas relaciones de parentesco entre una parte significativa de los habitantes (2008:60). Desde mi perspectiva, este tipo de relaciones personales ante el crecimiento poblacional, la migración y la llegada de nuevos asentamientos urbanos, tiende a perderse, pero se recupera a través del ciclo festivo ya sea mediante un tono religioso o festivo, la idea es propiciar los espacios de reproducción. Por último, para reforzar lo dicho anteriormente, cito a Hernán Salas cuando señala que: “a pesar de los trastocamientos que ha traído aparejada la globalización, las poblaciones han sido capaces de actualizar sistemas tradicionales de organización social, económica y cultural como un recurso para enfrentar la acentuada exclusión que las afecta, la desarticulación de formas de organización familiar y comunitaria y el deterioro de su entorno natural”. (2011:141)

En cuanto al tipo de relaciones sociales con el exterior que se modifican en los espacios de la nueva ruralidad, éstas las circunscribo dentro de la segunda variable: la apertura al imaginario de la modernidad y el impacto que esto ha ocasionado en los habitantes. Sin duda la modernidad y el urbanismo han llegado a los dos pueblos para quedarse, de ese mundo que recordaba el cronista de Cuanalán Simón Allende cuando mencionaba: “Me gustaba la vida como era, me gustaba que mi abuelo y las personas de mayor edad me contaran historias antiguas sobre anécdotas que yo les llamo familiares, porque sobre ellas hay costumbres y tradiciones del pueblo, me gustaba saber

sobre la vida del campo, sobre la elaboración de artesanías, sobre las tradiciones²⁷ⁿ; ya queda muy poco.

La moda en el vestir, en el tipo de música que se escucha, los productos que se consumen, los temas que platica la gente ya tienen que ver más con el ámbito de lo global que con el local. En ambos pueblos el contacto con el exterior se ha incrementado exponencialmente, no sólo físicamente, sino en el terreno de las ideas que viene aparejado con el imaginario de qué es lo moderno y que se convierte en aspiración para sus habitantes más jóvenes por el valor simbólico que representa. En el caso de Cuanalán, los contactos con el exterior y la modificación del entorno físico son más notorios que en Oxtotipac y esto se refleja incluso hasta en la forma de hablar y en la manera en que algunos habitantes conciben a su pueblo, recordemos que en una entrevista presentada anteriormente el señor Sixto Aguilar se refiere a Oxtotipac como provincia. No obstante lo anterior, sigo pensando que Cuanalán está organizado a partir de la idea de conservar sus vínculos con el mundo tradicional donde la religión juega un papel preponderante; aunque en la vida cotidiana, la mayoría de la gente del pueblo busque vivir como cualquier persona moderna de la ciudad utilizando todos los avances tecnológicos a su disposición. En este sentido, el ciclo festivo rompe con esa cotidianidad, durante los días que duran las celebraciones la población se vuelca hacia sus tradiciones, se rompe el espacio de lo moderno y la vida religiosa condensa las relaciones sociales. No es que se abandone la vida moderna, los dos procesos se viven de forma simultánea. Por ello se habla de la imbricación de procesos mientras se reproduce la vida social del pueblo a partir de los encuentros, las correspondencias, la solidaridad y la devoción a un santo que les confirma su sentido de pertenecía. En Oxtotipac, el imaginario de la modernidad está tan latente como en Cuanalán, a pesar de no ser tan visible. Desde una óptica particular, observo que en su ciclo festivo las actividades que realizan como parte de la fiesta profana –a la que le dan mayor peso- están encaminadas a reforzar el imaginario de lo que es ser moderno como referente hacia donde dirigirse como comunidad. No es que a partir del sistema simple de mayordomía se dejen de

²⁷ Entrevista realizada el 23 de noviembre de 2010.

reproducir valores como la cooperación y la solidaridad, tampoco es que se dejen de crear los espacios donde la gente se reconoce como parte de un colectivo, pero si son más abiertos al exterior y propician relaciones impersonales efímeras con gente de otros lugares, que llegan a sus fiestas a dejar una derrama económica en el pueblo y que las sitúa dentro de la economía de mercado. Son dos lógicas diferentes para un mismo fenómeno que a fin de cuentas se ubican en una aparente contradicción conceptual, ya que Salas refiere que:

En nuestros días las comunidades rurales han perdido sus límites referenciales anclados en el tiempo y en el espacio, las localidades se saturan y deprimen en términos demográficos debido a la irrupción de los cambios en el mundo del trabajo, a la emergencia de nuevas formas y actividades productivas y a la actualización de los sistemas productivos tradicionales. Se pluralizan los sentidos únicos que cohesionaban a los individuos, se debilitan las lealtades hacia valores específicos fundados en la tradición y la legitimidad de los liderazgos locales, para dar lugar a sistemas modernos de participación. (2011: 158)

Mientras que Iñigo menciona que los miembros de las comunidades en espacios de nueva ruralidad están consiguiendo readaptar sus sistemas tradicionales de organización social y, más aún, están logrando una vigorización de los mismos frente a las fuerzas globalizadoras. (2011:181). Desde mi perspectiva el segundo planteamiento más que contradecir al primero lo complementa.

El último elemento para analizar es cómo en los espacios de nueva ruralidad los límites espaciales se desdibujan y surge una nueva forma de re significar el territorio. Al respecto, considero que a pesar de que los dos pueblos estudiados cuentan con todos los servicios urbanos mencionados en el capítulo I, además que la fisionomía de Cuanalán es parecida a cualquier asentamiento originario que con los años se convirtió en asentamiento urbano, hoy en día ambos conservan algunas particularidades que los distinguen. Si bien han dejado de ser comunidades campesinas y no hay una distinción clara de donde empieza lo rural y donde lo urbano, el acento lo ubico al igual que Carneiro en el significado de las prácticas sociales: “En lugar de intentar redefinir las fronteras de lo rural y de lo urbano, o simplemente de ignorar las diferencias culturales comprendidas en esos amplios rótulos, consideramos

más provechoso, en términos analíticos, orientar nuestros esfuerzos hacia la búsqueda, a partir de la visión de los actores sociales, de los significados de las prácticas sociales que tornan operacional ese tipo de interacción". (Carneiro; 2011:93)

De acuerdo con lo anterior, el territorio rural y sus fronteras se definen en función de las prácticas sociales propias del mundo rural y que se llevan a cabo dentro de un territorio específico. Por lo tanto, lo rural termina donde ya no se llevan a cabo este tipo de prácticas o donde pierden su significado. Siendo así, la nueva ruralidad opera en donde interactúan prácticas sociales propias de ambos mundos, el rural y el urbano, por eso se torna difícil definir sus fronteras. Empero, ante este panorama donde los límites se desdibujan, en cada celebración del ciclo festivo ya sea de uno u otro pueblo, se llevan a cabo procesiones con el Santo o Virgen en turno para delimitar las fronteras simbólicas de la comunidad y fortalecer el sentido de pertenencia a un territorio.

Por otro lado, considero que el sistema de organización comunitaria –con cualquier nombre que se le conozca-, es parte fundamental del mundo rural tradicional ahora entrelazado con el mundo urbano, donde se generan prácticas sociales encaminadas a significar el territorio a partir de festejar a un Santo Patrón que le da nombre a ese espacio de tierra con límites específicos. Además que durante las fiestas del ciclo festivo, la gente del lugar se apropia del espacio público para re-significar un territorio invadido por elementos culturales propios del mundo moderno identificado con las grandes urbes. Creo que estos aspectos, son puntos de coincidencia en ambos pueblos, que si bien no guardan la misma relación en cuanto al establecimiento de las nuevas relaciones sociales y la forma en que se abren al imaginario de la modernidad a partir de las transformaciones sufridas durante los años recientes, si comparten una historia en común que de acuerdo con su forma particular de ser los lleva a enfrentar de diferente manera los retos que supone conservarse dentro de un mundo globalizado.

COMENTARIOS FINALES

Como quedó establecido a lo largo de este capítulo, la historia de Cuanalán y Oxtotipac ha transcurrido dentro de los grandes procesos históricos del país y ha seguido ciertas dinámicas locales. Por lo que hoy en día se sitúan ambos pueblos en

el umbral de la vida moderna globalizada. Sin embargo, el rompimiento con su pasado y su forma tradicional de forma de vida rural es un proceso inacabado, por lo tanto para fines de estudio se pueden situar como espacios de nueva ruralidad. Como se pudo apreciar en el desarrollo del trabajo presentado, la categoría de nueva ruralidad supone una gran variedad de posturas y planteamientos que en algunos momentos convergen y en otros se alejan, pero en lo que todos los autores coinciden es que se trata de un nuevo periodo de transición en donde interactúan al mismo tiempo procesos urbanos y rurales, y por consiguiente se da la adopción de otras formas de ser, distintas a las que tradicionalmente se presentaban en los pueblos analizados bajo la dicotomía rural-urbano.

Desde mi punto de vista, la transición mencionada es algo que parece inevitable, pero que de ninguna manera convertirá a los pueblos en pequeños centros urbanos donde no quede nada de su pasado agrícola ni de sus formas particulares de organización y de reproducción social. Si bien adoptarán los estilos de vida propios de estos tiempos, esto estará matizado siempre por los elementos culturales más fuertes que logren sobrevivir a la vorágine globalizadora y los que logren re significarse dentro de la transición que señalan los autores ya citados.

Por lo pronto, los elementos más vivos, dinámicos, flexibles y con gran capacidad de adaptación al cambio son los sistemas de organización comunitaria y la reproducción de los ciclos festivos anuales, elementos fuertemente imbricados entre sí y que a estos espacios de nueva ruralidad le dan un carácter digno de un análisis más amplio a partir de cómo conforman las nuevas relaciones personales, cómo abren las fronteras de los pueblos a la modernización y cómo significan el espacio territorial donde se asientan.

En este capítulo traté de reflexionar al respecto a partir de las evidencias empíricas encontradas durante el trabajo de campo, no creo que sea un tema agotado, ya que los espacios de nueva ruralidad como proceso de transformación está variando constantemente, agregando nuevos actores, nuevas relaciones y planteando nuevos escenarios donde se construye el día a día de las poblaciones.

REFLEXIÓN FINAL

Una vez presentado en cuerpo de la tesis y a manera de reflexión final, retomaré las hipótesis postuladas al inicio del trabajo, para establecer un parámetro con el cual medir qué tanto la investigación refleja los planteamientos iniciales y que nuevas perspectivas de análisis surgieron durante el desarrollo de la misma.

En un primer momento postulé que a través del ciclo festivo se establecen mecanismos que mantienen activa durante todo el año una dinámica de participación y de integración social en los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac. Al respecto considero que no sólo es el ciclo festivo, le hace falta su complemento como mecanismo de participación, que en este caso se llama *sistema simple de mayordomía*. Creo que a partir de estos dos elementos se estructura la base por medio de la cual ambos pueblos se mantienen integrados y en constante participación, ya sea propiciando los encuentros a través de los cuales los miembros de ambas comunidades se mantienen conectados en una amplia red de relaciones sociales o estableciendo los límites territoriales por medio de los cuales se refuerza y se re-significa el sentido de pertenencia de los pobladores. A lo largo de casi toda la tesis este planteamiento se vio reflejado tanto en los aspectos teóricos como etnográficos.

El segundo postulado presentado a manera de hipótesis fue que la red de relaciones que se establece durante el ciclo a partir del *sistema simple de mayordomía* permite que ambos pueblos se mantengan integrados y se organicen comunitariamente para satisfacer sus necesidades. En cuanto a la parte de la integración ya lo abordé en el párrafo anterior, por lo tanto sólo me referiré a la parte de la satisfacción de necesidades. No sé hasta donde este sistema de organización comunitaria logre ese cometido y tampoco que tipo de carencias resuelva. A fin de cuentas existen otros mecanismos que actúan para la dotación de servicios, para la implementación de programas de gobierno y para la adquisición de bienes de consumo. Ahora pienso que las necesidades que resuelve el sistema de organización comunitaria son más de tipo abstractas, se refieren al mantenimiento de tradiciones, de la identidad, de la participación activa en el pueblo y de protección ante la presencia de elementos que amenazan con romper los estilos de vida tradicionales, esto último, principalmente en Cuanalán. En Oxtotipac puede ser que satisfaga la necesidad de abrirse al exterior

para mostrarse, establecer nuevas relaciones sociales y para dejar que el imaginario de lo que significa ser moderno encuentre canales de expresión.

El tercer postulado que presenté fue que el pueblo de Cuanalán tiene rasgos de mayor religiosidad y está más integrado socialmente que Oxtotipac porque su sistema de organización comunitaria está más estructurado. Después de lo expuesto en esta tesis, no creo que el sistema de organización comunitaria fuertemente estructurado en Cuanalán esté propiciando la religiosidad en el pueblo. La religiosidad surge como un elemento de contraste con el mundo moderno, en el cual los habitantes del pueblo se han refugiado como mecanismo de anclaje con el mundo tradicional que poco a poco se ve reducido. En este sentido, el sistema simple de mayordomía se reconfigura como la institución no eclesiástica encargada de reproducir ciertas prácticas que mantiene activo el puente con el mundo rural, en el cual de acuerdo con la literatura, la religiosidad juega un papel importante. Por otra parte, lo que si sostengo después de finalizada esta tesis, es que la base del sistema de organización comunitaria en Cuanalán, si tiene una estructura más sólida que en Oxtotipac y que a través de ésta se logra la integración de los habitantes del pueblo mediante las mayordomías (Ver capítulo II) y de la puesta en marcha de la maquinaria que integra el tejido social ya sea por medio de las comidas festivas, las audiciones musicales o las donaciones, entre otros aspectos. En cuanto a la comparación entre ambos pueblos y cuál está más integrado socialmente, en apariencia sigo creyendo que es Cuanalán, quizás porque no les queda otro camino para permanecer. No obstante, Oxtotipac también se integra a partir de su sistema simple de mayordomía, pero deja jugar más a otros mecanismos seculares como la Delegación Municipal, el COPACI y otras organizaciones que operan en el pueblo y que no están ligadas a la iglesia, por lo cual, pareciera que se fragmenta, pero en las celebraciones del ciclo festivo se compacta nuevamente y los habitantes del pueblo se mueven hacia un mismo proyecto con miras al futuro, pero sin perder su presente y su pasado. Reitero nuevamente, que al sintetizar la vida de los pueblos en las celebraciones de los ciclos festivos, Cuanalán es religioso y Oxtotipac lúdico, alegre, festivo.

En cuanto a la cuarta hipótesis, al inicio de la tesis hice el planteamiento que de acuerdo con la caracterización de espacios de nueva ruralidad, la forma en que se celebra el ciclo festivo anual y se estructura el sistema de mayordomía en ambos pueblos, permite que en Cuanalán el proceso de transición donde se imbrican elementos rurales y urbanos, apunté hacia consolidar aspectos propios del mundo tradicional. En mi parecer y con fundamento en las teorías y las evidencias etnográficas que se entrelazan creo que es más que evidente esta aseveración.

Otro aspecto que considero importante para reflexionar, es la aplicación de las herramientas teóricas. En el capítulo II, después de revisar la vasta teoría que existe en cuanto a los sistemas de organización comunitaria, tomé la decisión de hacer una pequeña variación en cuanto a cómo llamar a los sistemas encontrados en los pueblos de Cuanalán y Oxtotipac, no con el afán de descalificar todo lo escrito hasta el momento, y tampoco con la intención de aportar algo novedoso, sino con la intención de ajustar la teoría a cierta realidad. Llamar *sistema simple de mayordomía* a las estructuras organizativas para reproducir los ciclos festivos, en mi parecer es vincular los conceptos clásicos con un modelo particular de reproducción social que opera en una región determinada del Valle de Teotihuacán. En este orden de ideas, abarcar todo el ciclo festivo en el que participa el *sistema simple de mayordomía* y no quedarnos únicamente con el planteamiento que son en estricto sentido las fiestas patronales las que sintetizan o concentran la vida de los pueblos, creo que también es ajustar la realidad al mismo modelo encontrado. Veo más ventajoso hacer estos ajustes teóricos, que intentar ajustar la realidad empírica a las categorías clásicas.

A manera de conclusión, se cumple la sentencia que alguna vez me dijo mi directora de tesis cuando a penas iniciaba con el proyecto de investigación:

–Por donde te vayas, vas a llegar a los espacios de nueva ruralidad–

Creo que la aportación final más importante de esta investigación ha sido reconocer que tanto Cuanalán como Oxtotipac son el tipo de espacios caracterizados bajo esta categoría.

Por último, sólo me queda reconocer que en nivel del análisis que realicé fue muy simple y seguramente cometí muchas imprecisiones. No obstante, creo que proporciono un poco de luz en relación a una real preocupación de los habitantes de

ambos pueblos en cuanto a la pregunta qué algunos de ellos se hacen ¿Hacia dónde nos lleva esta nueva forma de vivir? Los ejidatarios de Cuanalán ven con tristeza como la vida campesina va desapareciendo, pese a ello, el comisariado ejidal Sr. Edgar Peláez, comenta: “No nos oponemos al cambio, pero que sea ordenado, creo que el pueblo seguirá creciendo pero con gente de Cuanalán, hasta ahorita la invasión se ha frenado hasta donde se ha podido”. En este mismo tenor el comisariado ejidal de Oxtotipac simplemente comentó: “En algunos años, todo esto que vemos habrá cambiado, ojala lo que haces (se refería a mí) sirva para que los jóvenes sepan como era aquí... la urbanización viene muy dura”.

Bibliografía

- Acosta Márquez, Eliana (2006) “El culto a los santos en Milpa Alta”, en Medina Andrés (coord.) La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios, México, UACM, IIA, UNAM, pp. 125-165
- Appendini, Kristen y Torres-Mazuera Gabriela (2008) “Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada”, en Appendini, Kristen y Torres-Mazuera Gabriela eds. ¿Ruralidad sin agricultura?, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Económicos pp. 13-26
- Ávila Sánchez, Héctor (2008) “Enfoques geográficos en torno a la Nueva ruralidad” en Pérez Edelmira (Comp.) La nueva ruralidad en América Latina avances teóricos y evidencias empíricas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 103-132
- Blancarte, Roberto (1992) “Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo”, en Carlos Martínez Assad (coord.) Religiosidad y política en México, México, Universidad Iberoamericana, pp. 161-179
- Boehm de Lameiras Brigitte (1986) La formación del estado en el México prehispánico, El Colegio de Michoacán, México.
- Bonfil Batalla Guillermo (1987) México profundo una civilización negada, Grijalbo, México.
- Cámara Barbechano, Fernando (1996) “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en Leif Korsbaek, Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del estado de México, Toluca, pp. 113-159.
- Cancian, Frank (1996) “Organizaciones políticas y religiosas” en Korsbaek Leif (Comp.) Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 193-226

- Cancian, Frank (1976) Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan, SEP-INI, México.
- Carneiro, María José (2008) "Ruralidad en la sociedad contemporánea: Una reflexión teórico metodológica" en Pérez Edelmira (Comp.) La nueva ruralidad en América Latina avances teóricos y evidencias empíricas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 79-102.
- Carrasco, Pedro (1990) "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas" en Suarez Modesto (coord.) Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm. (Vol. I), Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326
- Carrasco, Pedro (1979) "La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial" en Llobera, José Ramón (Comp.) Antropología Política, Anagrama, Barcelona, pp. 323-340
- Castellanos Suárez, José Alfredo (1998) Empeño por una expectativa agraria: Experiencia ejidal en el municipio de Acolman, 1915-1940, Universidad Autónoma Chapingo, México.
- Chance, John K. y William B. Taylor (1987) "Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana" en *Antropología* (boletín oficial del INAH, No. 14 suplemento) Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 1-24
- De Grammont, Hubert C. (2008) "El concepto de nueva ruralidad" en Pérez Edelmira (Comp.) La nueva ruralidad en América Latina avances teóricos y evidencias empíricas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 23-44

- De Walt, Billy R. (1996) "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica" en Korsbaek Leif (Comp.) Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 249-269
- Eliade Mircea (1964) Lo sagrado y lo profano, Guadarrama/Punto Omega, Madrid.
- Esteban, Valeriano (2007) "La secularización en entredicho: la revisión de un debate clásico en sociología", en Eduardo Bericat (coord.) El fenómeno religioso: Presencia de la religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 299-321.
- Florescano, Enrique (2001) Estado, etnia y nación, Taurus, México.
- Gamio, Manuel (1979) La población del Valle de Teotihuacán. Apuntes etnográficos, Colección clásicos INI, N8-IV. Edit. Libros de México, México
- Gamio, Manuel (1970) *La Población del Valle de Teotihuacán*, Tomos I y III, México, Instituto Nacional Indigenista (Edición Facsimilar de 1922).
- García Canclini, Néstor (1986) "Mercantilización de las fiestas y religiosidad popular" en *Cuaderno de trabajo 6 Religión popular: hegemonía y resistencia*, ENAH, INAH, México pp.35-60
- Gilberto Giménez (2010), "Cultura, identidad y metropolitanismo global" en *Instituto de investigaciones sociales de la UNAM. Disponible en línea en: http://www.sjsocial.org/articulos/757_gilberto_gimenez.html, 12/08/2010.*
- Gómez, Sergio (2008) "Nueva ruralidad. Fundamentos teóricos y necesidad de avances empíricos" en Pérez Edelmira (Comp.) La nueva ruralidad en América Latina avances teóricos y evidencias empíricas, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 45-77

González, Iñigo (2011) "El sistema de cargos en una sociedad local urbanizada" en: Salas, Hernán y Rivermar Ma. Leticia (Eds.) Nuevas ruralidades: Expresiones de la transformación social en México, UNAM, IIA, Juan Pablos Editor, México, pp. 165-181

- Hannerz Ulf (1986) Exploración de la ciudad hacia una antropología urbana, Fondo de Cultura Económica, México.
- Korsbaek, Leif (1996) Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- López Austin, Alfredo (2001) "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en: Broda Joahanna (Coord.) Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México, Fondo de Cultura Económica, CNCA, México.
- López Austin, Alfredo (1996) El pasado indígena, Fondo de Cultura Económica, México.
- Manzanilla, Linda (2001) Historia Antigua de México Vol. II, Miguel Ángel Porrúa, México.
- Manzanilla, Linda (1985) "El sitio de Cuanalán en el marco de las comunidades pre-urbanas del Valle de Teotihuacán" en: Monjarás, Jesús y Pérez Emma (Comp.) Mesoamérica y el centro de México, INAH, México, pp. 133-178.
- Marion, Marie-Odile (1998) "Antropología de la religión" en De la Garza Mercedes (Coord.) Teoría e historia de las religiones, UNAM Facultad de filosofía y letras, pp. 31-57
- Martínez, Estela y Vallejo, Janett (2011) "Las nuevas relaciones rural-urbanas" en: Salas, Hernán y Rivermar Ma. Leticia (Eds.) Nuevas ruralidades: Expresiones de

la transformación social en México, UNAM, IIA, Juan Pablos Editor, México, pp. 29-58.

- Medina Andrés (2000) "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México" en: *Revistas antropológicas* No. 7, IIA-UNAM, México, pp. 3-46
- Nash, Manning (1996) "Las relaciones políticas en Guatemala" en Korsbaek Leif (Comp.) Introducción al sistema de cargos Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 161-191
- Pérez Avilés, Ricardo y Toxtle Tlamani, Silvestre (1998) "Lo urbano desde lo rural" Presentación, en: *Ciudades* Número 4, México, pp. 10
- Portal, María Ana (2007) "Los pueblos y barrios de la ciudad de México vistos desde sus fiestas de mayordomía" en: Mora Teresa (coord.) Los pueblos originarios de la ciudad de México. Atlas etnográfico, Gobierno del Distrito Federal, INAH, México, pp.169-179
- Portal, María Ana (1997) Ciudadanos desde el pueblo, UAM-I CNCA, México.
- Portal, María Ana (1994) "Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F." en: *Alteridades* Año 4 No. 7 UAM-I, México, pp. 37-44
- Ramírez, Blanca (2003) "La vieja agricultura y la nueva ruralidad: enfoques y categorías desde el urbanismo y la sociología rural" en *Revista sociológica*, Año 18, número 51, enero-abril, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 49-72
- Redfiel Robert (1978) El mundo primitivo y sus transformaciones, FCE, México.
- Ritzer, George (2007) Teoría sociológica clásica, Mc Graw Hill, Madrid.

- Rodríguez, María Teresa (1995) "Sistema de cargos y cambio religioso en la sierra de Zongolica, Veracruz" en: *Alteridades* Año 5 No. 9, UAM-I, México, pp. 63-69

- Romero Tovar, María Teresa (2009) "Antropología y pueblos originarios de la Ciudad de México. Las primeras reflexiones" en: *Argumentos* Año 22 Núm. 59, UAM-X, México, pp. 45-65

- Romero Tovar, María Teresa (2006) "La mayordomía de los Reyes Coyoacán", en Medina Andrés coord. La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios, México, UACM, IIA, UNAM, pp. 209-244.

- Salas, Hernán (2011) "Nuevas ruralidades en el sur de Tlaxcala" en: Salas, Hernán y Rivermar Ma. Leticia (Eds.) Nuevas ruralidades: Expresiones de la transformación social en México, UNAM, IIA, Juan Pablos Editor, México, pp. 139-164.

- Salles, Vania (1995) "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco" en: *Alteridades* Año 5 No. 9, UAM-I, México, pp. 25-40

- Smith, Waldemar R. (1981) El sistema de fiestas y el cambio económico, Fondo de Cultura Económica, México.

- Suárez, Susana (2011) "Visión territorial del desarrollo agroindustrial" en: Salas, Hernán y Rivermar Ma. Leticia (Eds.) Nuevas ruralidades: Expresiones de la transformación social en México, UNAM, IIA, Juan Pablos Editor, México, pp. 59-82. Pág. 68-69

- Topete Lara, Hilario (2010) "Lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos" en *Argumentos*, vol. 23, núm. 62, enero-abril 2010, UAM-X, México pp. 281-303

- Topete Lara, Hilario (2005) "Cargos y otras yerbas" en: *Dimensión antropológica*, Año 12 No. 33, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 91-115

- Topete Lara, Hilario (2005a) "Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha" en: *Cuicuilco* Año 12 No. 34, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 95-129.

- Torres-Mazuera, Gabriela (2008) "Los productores maiceros de Emilio Portes Gil: de campesinos de subsistencia a agricultores de medio tiempo en un ejido que se urbaniza", en Appendini, Kristen y Torres-Mazuera Gabriela eds. ¿Ruralidad sin agricultura?, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Económicos, pp. 59-78

- Vogt, Evan (1970) Los zinantecos: un grupo maya en el siglo XX, Secretaria de Educación Pública, México

- Wirth Louis (1937) "El urbanismo como modo de vida" *Disponible en línea en:* [http://www. Bifurcaciones.el/002/bifurcaciones_002_reserva.pdf](http://www.Bifurcaciones.el/002/bifurcaciones_002_reserva.pdf) 06/02/2012

- Wolf, Erik (1996) "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana" en Korsbaek Leif (Comp.) Introducción al sistema de cargos, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, pp. 175-191

ANEXO FOTOGRÁFICO



Foto. Virgen de la Asunción. 14 -08- 2010



Foto. Rumbo a la procesión. 15-08-2010



Foto. Danza de sembradores. 15-08-2010



Foto. Mayordomos con San Nicolás en andas. 04-12-2010



Foto. Donadoras de ropa en Oxtotipac. 04-12-2010



Foto. Mañanitas a San Nicolás. 05-12-2010



Foto. Los mayordomos comparten tamales. 05-12-2010



Foto. San Nicolás de Bari. 06-12-2010



Foto. Pintura en la iglesia de Cuanalán. 11-06-2011



Foto. Donación de la cera en Cuanalán. 11-06-2011



Foto. Donante persignándose ante imagen. 11-06-2011



Foto. Señor del Calvario, Cuanalán. 12-06-2012



Foto. El carnaval en la fiesta del Calvario. 11-06-2011



Foto. Comida festiva en Cuanalán. 13-06-2011



Foto. Espacio de encuentro. 13-06-2011



Foto. Disfrutando la audición musical. 13-06-2011



Foto. Procesión por el atrio. Cuanalán. 13-06-2011



Foto. Se delimitan fronteras simbólicas. 12-06-2011



Foto. Después de cortar la flor en el monte. 06-09-2011



Foto. Sistema de correspondencia. 04-12-2010

