



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS SOBRE CHIAPAS Y
LA FRONTERA SUR

La transformación de la forma de organización comunitaria en Tepexpan: Una
mirada desde la nueva ruralidad y la teoría de redes

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA:
CARLOS BRAVO ROMO

TUTORA PRINCIPAL
DRA. ALMA ESTELA MARTINEZ BORREGO IIS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. HERNAN JAVIER SALAS QUINTANAL IIA
DR. IÑIGO GONZALEZ DE LA FUENTE PROGRAMA DE POSGRADO EN
ANTROPOLOGÍA

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

A mi madre † de quien aprendí que cada logro invariablemente va acompañado de esfuerzo y dedicación

A Flor, Olaf y Ollinca por su cariño incondicional en cada paso de mi vida

A la Dra. Estela Martínez por la confianza brindada, el tiempo compartido y el rigor académico impuesto en la dirección de esta tesis

Al Dr. Hernán Salas y al Dr. Iñigo Gonzales por su trabajo de tutoría y sus observaciones siempre puntuales que enriquecieron y orientaron el curso de esta investigación

A la Dra. Alí Ruiz por el interés mostrado hacia mi trabajo, por su profesionalismo, su calidad y calidez humana

A la Dra. Olivia Leal por compartir enfoques, por su apoyo y amistad

A la Universidad Nacional Autónoma de México por abrirme sus puertas

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca otorgada para la realización de esta tesis

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I.....	16
Revisión conceptual: Un primer acercamiento a la organización comunitaria en Tepexpan	
1.1 La forma de organización comunitaria como elemento sistémico.....	19
1.1.1 La articulación de la forma de organización comunitaria, el sistema de cargos y el sistema local de mayordomía.....	23
1.1.2. Ciclo festivo, fiestas patronales, mayordomos y actores sociales.....	28
1.2 Teoría de redes como marco explicativo	32
1.2.1 Red de relaciones internas y externas	43
1.3 La Nueva ruralidad como contexto.....	48
1.3.1 Nueva ruralidad, globalización, modernidad, emergencia de relaciones rural-urbanas y reconversión productiva.....	50
1.3.2 Intereses individuales, intereses colectivos y tipos de interrelación	58
Capítulo II.....	64
Contexto histórico-espacial de Tepexpan como marco en que se reproduce su forma de organización comunitaria	
2.1 Contexto socio histórico. De la dinámica estatal al panorama regional	69
2.1.1 Panorama general del Estado de México en el periodo 1950-1990	71
2.1.2 Panorama general del Estado de México en el periodo 1990-2015	79
2.1.3 La región del valle de Teotihuacan en el contexto estatal.....	82
2.2 Tepexpan, la urbanización y su transformación territorial	88
2.3 Cambios y continuidades en Tepexpan, cuatro ámbitos interconectados.....	97
2.3.1 Ámbito Económico	97
2.3.2 Ámbito Social.....	100
2.3.3 Ámbito Político	106
2.3.4 Ámbito Cultural-religioso	107
2.4 La estructura del sistema local de mayordomía y su transformación histórica	110
2.5 El Sistema Local de Mayordomía en el contexto actual.....	115

Capítulo III..... 122

La complejidad del Sistema Local de Organización y los proyectos colectivos

3.1 La Forma de Organización Comunitaria para el ceremonial vista como un sistema generador de redes de relaciones	124
3.1.1 El sistema local de mayordomía.....	127
3.1.2 La iglesia Católica.....	139
3.1.3 La organización ejidal	142
3.1.4 El Consejo de Participación Ciudadana	144
3.1.5 La Organización para la Peregrinación a Pie	146
3.1.6 La Organización para la Peregrinación de atletas y ciclistas	149
3.1.7 La Organización para la Peregrinación a Caballo.....	151
3.1.8 Comisión de trabajadores del hospital para enfermos crónicos	152
3.1.9 Comisión de vecinos para las mañanitas.....	153
3.1.10 Organización para la danzas de serranitos	154
3.1.11 Organización para la danza de santiagos.....	156
3.1.12 Organización para la danza de vaqueros	157
3.1.13 Organización para la danza de sembradores	158
3.1.14 Congregaciones religiosas.....	158
3.2 El Sistema Local de Organización, la red de relaciones y los proyectos colectivos	160

Capítulo IV..... 172

La vida festiva y comunitaria de Tepexpan en relación con las mayordomías

4.1 Vida comunitaria y vida festiva en Tepexpan.....	174
4.1.1 Vida festiva en Tepexpan.....	186
4.2 La dinámica del Sistema Local de Mayordomía durante las fiestas patronales	189
4.2.1 Día del mayordomo.....	189
4.2.2 Las Visitas	193
4.2.3 Procesión a la Cruz de la colonia Anáhuac	209
4.2.4 Presentación de elenco artístico y quema de castillo	211
4.2.5 Procesión nocturna	213
4.2.6 Procesión del día 10 de mayo.....	217
4.2.7 Procesión al barrio de Chimalpa	218

4.3 La dinámica del Sistema Local de Mayordomía durante la celebración del día de muertos.....	221
Capítulo V	229
La vida festiva de Tepexpan y su relación con el Sistema Local de Organización	
5.1 Las peregrinaciones en Tepexpan.....	230
5.1.1 La peregrinación a pie.....	232
5.1.2 La peregrinación de atletas y ciclistas.....	238
5.1.3 Peregrinación anual a caballo.....	240
5.2 Visita al hospital para enfermos crónicos	242
5.3 Procesión al salón ejidal	245
5.4 Danza de serranitos, de santiagos, de vaqueros y de sembradores	252
5.5 Misa solemne	257
5.6 Mañanitas y misa de cuelga	258
5.7 Celebración del Santo Jubileo.....	261
5.8 Conformación y estructura de la red de relaciones internas y externas	266
Comentarios finales.....	279
<i>Referencias bibliográficas</i>	291

Índice de imágenes, cuadros y esquemas

Imagen 1. Estado de México	70
Imagen 2. Municipios que conforman la región valle de Teotihuacan	82
Imagen 3. Tepexpan como polígono urbano en el contexto municipal	90
Imagen 4. Tepexpan entre lo urbano y lo rural	91
Imagen 5. Tepexpan	93
Imagen 6. Croquis esquemático de análisis territorial. Tepexpan y sus espacios comunes	182
Imagen 7. Red de instancias que forman parte del Sistema Local de Organización	276
Cuadro 1. Tasa de crecimiento poblacional en el Estado de México en comparación con el crecimiento nacional	71
Cuadro 2. Comportamiento de la economía por sectores	80
Cuadro 3. Características de las viviendas en Acolman	87
Cuadro 4. Tercerización de la economía en Acolman	88
Cuadro 5. Integración de la red de actores sociales	270
Esquema 1. Modelo sectorizado	201
Esquema 2. Modelo transversal	201
Esquema 3. Ejemplo de recorrido que siguen las visitas	202

INTRODUCCIÓN

Planteamiento general

A lo largo de su historia, la antropología como ciencia que estudia la diversidad de las sociedades humanas ha planteado una serie de temas que se han vuelto clásicos dentro de esta disciplina, entre ellos, para el caso de México, podemos mencionar las fiestas patronales que se realizan en casi todas las comunidades tradicionales de matriz indígena-agrícola. La importancia de dichos estudios radica en que, a partir del trabajo etnográfico realizado para analizar los ciclos festivos,¹ los antropólogos abocados a esta tarea, han logrado establecer la forma en que se estructura la organización jerárquica de las poblaciones en donde se llevan a cabo tales festividades, así como, la función que desempeña en la organización comunitaria el ampliamente detallado sistema de cargos o de mayordomía, mismo que por sus características conecta con varias dimensiones de la vida en comunidad.

Leif Korsbaek (1996) menciona que el sistema de cargos es una institución social y cultural que tiene la particularidad de constituir una estructura jerárquica donde existen oficios que los individuos asumen para ir escalando socialmente, hasta llegar a ocupar el máximo grado en el escalafón dentro de la comunidad local y, por consiguiente, el mayor prestigio ante la misma. Desde mi punto de vista, el sistema de cargos es la institución expresamente reconocida por la comunidad, alrededor de la cual se articulan casi todas las formas en que se ordena la vida social, política y cultural-religiosa de los poblados donde se encuentra.

Tomando como referencia que el sistema de cargos se ha estudiado históricamente en comunidades indígenas y, desde hace un poco más de dos décadas en los llamados pueblos originarios de la ciudad de México, en una investigación realizada por Olivia Leal (2004) en el pueblo de Santa Catarina, municipio de Acolman, Estado de México, se comienza con el análisis de esta institución y del ciclo festivo en espacios considerados de nueva ruralidad dentro de la región teotihuacana, a la cual pertenece el poblado de Tepexpan.² Esta localidad

¹ Dentro de la literatura antropológica se habla del ciclo festivo anual y del ciclo ritual familiar. En este trabajo de investigación se hará referencia al primero, entendido como el conjunto de festividades que de manera cíclica son organizadas por el conjunto de la población, con fines diversos, pero que en esencia rinden tributo a las deidades del pueblo, quienes en retribución brindan su protección y gracia, promoviendo con esto sentido de unidad y pertenencia.

² Según la cronología encontrada en la *Tira de Tepechpan*, la comunidad fue fundada en el año 1282 de nuestra era. La palabra está expresada por los signos *tetl*, piedra, *petlatl*, estera, juntos en línea horizontal, debajo del signo *calli*: los primeros son ideográficos de *tepextl*, peñasco; el signo casa sobrepuesto da la posposición *pan*;

sirve como puerta de entrada al valle de Teotihuacan y es el punto nodal en donde se presenta de manera más palpable la interacción, no siempre armónica, entre algunos elementos de la vida urbana, y otros que aún permanecen de la vida rural; por tal motivo, y dado a su desarrollo histórico contemporáneo, considero que Tepexpan se convierte en el lugar idóneo para abordar los planteamientos que conforman la presente tesis.

Siguiendo con los trabajos de investigación realizados en dicha área, en el año de 2012 para el estudio de dos localidades que por sus características entran en la categoría de nueva ruralidad, señalo una serie de transformaciones que se observan en las formas de organización comunitaria que se establecen para cumplir con el ciclo festivo en este tipo de espacios, en comparación con lo descrito en la literatura clásica. En el estudio mencionado, encuentro que la principal diferencia hunde su raíz en el sistema de cargos, ya que éste no presenta las particularidades que los paradigmas antropológicos le habían asignado, además que tiene una estructura muy sencilla; por lo anterior, propongo la categoría de sistema simple de mayordomía, en la cual planteo que la simplicidad se fundamenta en el escaso número de cargos que posee.

En términos generales, menciono que formar parte de este tipo de sistema de mayordomía no constituye necesariamente una manera de patrocinio individual que conlleve ascender en un régimen de escalafón, o integrar el gobierno local; además, al no existir más que la figura del mayordomo, no hay otros cargos que se alternen dentro de una estructura jerárquica que ubique en su cúspide a un grupo de personas consideradas como “distinguidas”. Desde esta perspectiva, planteo que actualmente en algunas de las localidades teotihuacanas, por la propia estructura que adquiere el sistema de mayordomía y, ante la serie de cambios que se han presentado en varios aspectos de la vida social, cultural y económica de los poblados, se ha alterado la forma de organización que sus integrantes establecen para cumplir con su calendario de fiestas, ya que ahora se requiere de la concurrencia de varios sectores de la comunidad participando activamente, con fines determinados y de diferente forma; esto propicia la creación de una extensa red de relaciones internas y externas, a través de la cual

el total significa: "sobre los peñascos" Ver toponimia:
<https://drive.google.com/file/d/1newJjAaL1X5jCAEE90ohrvLxjOITqxxg/view?usp=sharing>
Fuente: <http://geog.berkeley.edu/ProjectsResources/Glyphs/Plate26/Tepechpan.html>

la organización comunitaria se mueve hacia diferentes objetivos, en los que se sustentan uno o varios proyectos colectivos.³

Considero que la forma de organización comunitaria en espacios caracterizados desde la nueva ruralidad presenta como elemento central un tipo particular de institución, a la cual por razones que expondré más adelante, en esta investigación llamaré Sistema Local de Mayordomía (SLM). Planteo que ésta es la institución por medio de la cual se formaliza el vínculo entre diversas agrupaciones, autoridades religiosas, autoridades cívicas y la población que participa de alguna manera en la organización de las actividades que integran el ciclo festivo, del cual se desprenden algunas celebraciones que en este trabajo serán reconocidas como *el ceremonial*. El conjunto articulado de elementos que participa en la forma de organización comunitaria, componen un sistema que se configura a partir de los diversos tipos de interrelaciones que en él se generan; cuando éstas se ven alteradas en su conjunto, ya sea por presiones internas o externas, conducen a la transformación. De acuerdo con este planteamiento, en la forma de organización comunitaria siempre está latente el cambio, ya que se estructura, funciona, adquiere sentido y significado a partir de la manera en que va configurándose la red de relaciones; el interés que predomine en los actores sociales que la conforman, ya sea individual o colectivo, le brindará el matiz.

De esta manera, el presente trabajo de investigación se enfoca en mostrar cómo la transformación de la forma de organización comunitaria está anclada en los diversos tipos de interrelaciones establecidas entre los elementos que interactúan en torno al ceremonial. Considerando que el conjunto de relaciones interdependientes entre sí es lo que posibilita que la organización comunitaria se dinamice y se dote de sentido, la investigación apunta a explicar cómo se establece la red de relaciones que hace funcional el sistema de organización, y de qué forma determina que se propicien cambios, permanencias o re-significación de prácticas socialmente construidas.

De acuerdo con lo anterior, planteo que es en el contexto de las características que supone la nueva ruralidad en el que se ha dado la transformación de la forma de organización comunitaria que hoy en día se manifiesta en Tepexpan. No es que la organización comunitaria

³ Iñigo González (2014) refiere que las comunidades que tienen como base organizativa al sistema de cargos, mantienen vivo un proyecto común que descansa en lo colectivo, y que dota de sentido a los individuos que aún conservan su sentido de pertenencia. En los entornos de nueva ruralidad, el proyecto común se mantiene en constante tensión entre intereses individuales e intereses colectivos.

haya sido algo estática en el tiempo y que hasta nuestros días presente modificaciones; como ente vivo, abierto y dinámico ha cambiado paulatinamente dentro de un mismo proceso histórico; sin embargo, las características que hoy adopta, me llevan a pensar en que forma parte de un proceso en el cual aparece un conflicto entre dos formas de habitar el espacio; la primera de ellas basada en la tradición y la pertenencia, la segunda en el cambio y el desarraigo.

Siendo así, dentro de este estudio la idea de comunidad juega un papel importante, no como una entidad homogénea en la cual todos sus integrantes persiguen un objetivo en común, sino como un conjunto de individuos que por razones históricas y culturales se vinculan entre sí por medio de una institución y, a partir de una serie de intereses buscan consolidar algún proyecto, sea éste individual y/o colectivo. Partiendo desde esta perspectiva, la comunidad no es la suma de individualidades que se interrelacionan hasta conformar una totalidad. Más bien, debe entenderse como una colectividad interactuante que presenta afinidad de intereses que se consolidan en prácticas institucionalizadas que, en este caso, examino a través de las actividades que se llevan a cabo durante cada festividad que integra el ceremonial.

Por lo antes dicho, en esta tesis analizo el sentido que tiene para los pobladores de Tepexpan organizarse con el objetivo de cumplir con un calendario de fiestas que desde su origen ha estado ligado al ciclo agrícola, siendo que esta actividad económica hoy en día ya solo tiene valor simbólico. Entender cómo se conforma y funciona formalmente dicha organización, me acerca a poder explicar la manera en que se adapta a las condiciones materiales de existencia que han imperado en el área de estudio durante las primeras décadas del siglo XXI. En este quehacer, examino el papel que juegan los actores sociales que, a través de una serie de atributos forjados en el tiempo, poseen capacidad de decidir sobre la forma en que se desarrolla la vida festiva y comunitaria del pueblo.

De esta manera, propongo como objetivo general para la presente investigación analizar la transformación de la forma de organización comunitaria en Tepexpan, porque mediante las acciones llevadas a cabo en torno al ceremonial por los integrantes de la mayordomía, diversas agrupaciones y otros actores sociales, se crean diversos tipos de interrelaciones por medio de los cuales se logra la permanencia, el cambio o la re-significación de algunas formas de integración a la vida económica, política, social y cultural de la comunidad, creando tensión entre intereses individuales e intereses colectivos. Esto es resultado de las

características que la nueva ruralidad ha impuesto al espacio social y al territorio en el periodo de 1990 al año 2018.

Siendo que la nueva ruralidad es uno de los ejes que guía el presente estudio, presento de manera general los cambios que en Tepexpan se han suscitado en materia de uso de suelo, el cual de ser preferentemente agrícola, está pasando a ser de uso habitacional; en las actividades productivas, que de enfocarse en el sector primario, ahora se han diversificado; en el estilo de vida, que imbrica elementos tradicionales y modernos; y en la infraestructura de servicios. En este tenor, encuentro parte del mundo rural reflejado principalmente en ideas que se convierten en rituales, interactuando con un universo no rural que se observa en las prácticas cotidianas de la comunidad.

Considero que las acciones que diversas agrupaciones realizan en Tepexpan para la celebración del ceremonial, en los años más recientes se han adecuado a los cambios mencionados, condicionando los diversos tipos de interrelaciones que posibilitan la transformación de la forma de organización comunitaria y, con esto, la modificación de algunos aspectos de la vida en comunidad, propiciando el reacomodo de intereses. Aunado a lo anterior, en el contexto de la nueva ruralidad los actores sociales han modificado su forma de vincularse, así como los proyectos individuales y/o colectivos que buscan consolidar a través del ceremonial, el análisis de la red de relaciones permite entender cuáles de estos proyectos tienen mayor viabilidad.

Por lo anterior, propongo que las nuevas relaciones rural-urbanas en los espacios considerados otrora rurales, han provocado la reconfiguración de los territorios y la refuncionalización de las formas de organización comunitaria, ya que ambos fenómenos inciden en la manera en que los pobladores ocupan el espacio social. A partir de la red de relaciones históricamente construida, las diversas agrupaciones y actores sociales que participan en el ceremonial de Tepexpan, se posicionan para ejercer, con mayor o menor fuerza, los cambios y permanencias en la forma de organización comunitaria.

Estrategia metodológica

Lincon (citado en Rodríguez, Gil, y García, 1996: 62) menciona que cada investigador se enfrenta al mundo desde un conjunto de ideas, un marco teórico que determina una serie de cuestiones que son examinadas de una forma particular. Siguiendo esta premisa, el antropólogo que hace del método cualitativo su *modus operandi* intenta abstraer una realidad

concreta a partir del intercambio de subjetividades (la ajena y la propia) valiéndose también de técnicas e instrumentos que, utilizados adecuadamente, lo acercan a los requerimientos que la disciplina científica exige.

Considero que el investigador social que utiliza el método cualitativo, para comprender y legitimar el significado que le dan a los acontecimientos y a sus creencias los actores sociales, debe partir de algunos presupuestos. En este sentido, la teoría social ofrece varias perspectivas de análisis a las cuales dicho investigador puede ceñirse, entre ellas destacan el interaccionismo simbólico, la fenomenología y la etno-metodología. De acuerdo con el interaccionismo simbólico propuesto por Mead durante la primera mitad del siglo pasado, lo que sucede en un momento determinado es lo que los actores dicen que aconteció; esto significa convertir al actor social en el experto de su propio mundo, saber lo que ellos saben y comprender lo que ellos comprenden a partir del contexto social en el cual ocurren los acontecimientos; por lo tanto, para entender los fenómenos sociales, el investigador necesita descubrir cómo el actor percibe e interpreta la realidad (Schwartz, 1984: 24-26).

En el mismo sentido, para la fenomenología de Husserl, lo importante es el estudio de la experiencia vital, del mundo de vida, de la cotidianidad; por lo tanto, el investigador debe explicar los significados en los que están inmersos los individuos y, con base en esto, conocer el valor que le dan a su propia experiencia. Por otra parte, la etno-metodología estudia los fenómenos sociales incorporados al discurso y a las acciones a través del análisis de las actividades humanas; la característica de este método radica en su interés por estudiar las estrategias que las personas emplean para dar sentido y significado a sus prácticas sociales cotidianas. Se trata de explicar cómo los individuos adquieren perspectivas culturales de sus sociedades y las representan en el curso de su vida diaria (Rodríguez, Gil, y García, 1996: 42-51).

De acuerdo con lo anterior, el trabajo de investigación que presento tuvo como punto de partida reconocer el desconocimiento que se tenía en cuanto al mundo simbólico, al contexto social y a la forma en que las personas que construyen la vida festiva y comunitaria de Tepexpan interpretan y perciben la realidad. De esta manera, fue necesario acercarse a la cotidianidad, a la experiencia y al discurso que la gente elabora como estrategia para dar sentido a las prácticas sociales que giran en torno a la forma de organización comunitaria, y que se reflejan en las actividades efectuadas a propósito del ceremonial. Siendo así, los datos

que presento fueron contruidos a partir de la revisión de múltiples fuentes bibliográficas, pero esencialmente, como producto del registro etnográfico obtenido mediante la realización de trabajo de campo.

Siguiendo a Hammersley y Atkinson (1994:15), el etnógrafo participa abiertamente o de manera encubierta en la vida cotidiana de la gente durante un tiempo relativamente extenso, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, preguntando cosas; o sea, recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que ha elegido estudiar. Al igual que los autores citados, considero que aprehender la cultura de las personas que forma parte de su universo de estudio, es el reto principal que enfrenta quien intenta hacer etnografía; la pregunta siempre latente es si será posible interpretar el mundo de la misma forma en que éstas lo hacen.

Es en este punto donde entra la reflexividad del etnógrafo, que cuestiona y es cuestionado sobre el lugar desde donde se posiciona para interpretar la realidad que registra, máxime si no es parte del mundo social y cultural que estudia. Acepto de antemano que, a pesar de la empatía que pude establecer con algunas personas de Tepexpan y, de la cordialidad recibida por parte de ellos, soy parte de un entorno ajeno que no es fácil dejar a un lado. Por lo anterior, y dado que lo observado y escuchado lleva implícito un análisis personal, mi reflexividad, como proceso por medio del cual pienso y explico el mundo para construirlo, estuvo constantemente confrontada. En este sentido, Guber plantea que:

Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es necesario someter a continuo análisis las tres reflexividades que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto que miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto que investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos y sus *hábitus* disciplinarios; y las reflexividades de la población en estudio (2001: 25).

Siguiendo a Restrepo (2015: 163), la etnografía puede entenderse como técnica de observación-descripción (metodología), o como narrativa o tipo de escritura. En este caso, la información presentada a raíz del trabajo etnográfico se ciñe a la primera propuesta, ya que pienso en la labor realizada como un proceso metódico de obtención de datos recogidos en los escenarios de acción donde se mueven y participan diversos actores sociales; es con dichos datos con los que construyo conocimiento reflexionado. De acuerdo con Restrepo:

La etnografía como metodología, como encuadre, estaría definida por el énfasis en la descripción y en las interpretaciones situadas. Como metodología, la etnografía buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración

los significados asociados por los propios actores. Esto hace que la etnografía sea siempre un conocimiento situado; en principio da cuenta de unas cosas para una gente concreta (2015: 163).

Pese a las coincidencias que tengo con este enfoque, más que interpretación, reflexiono en torno a la información recopilada en campo. A partir de eso establezco quién se relaciona con quién y cómo lo hace dentro del entramado de vínculos a través del cual se conforma, con determinadas características, la red de relaciones que en Tepexpan mantiene vigente el ceremonial y una forma particular de organización comunitaria. De esta forma, me empeño en buscar lo que me resulta extraño, lo que no es común en las prácticas normalizadas; aquí empieza mi proceso de reflexión, que sin dejar de lado la parte emocional en que se sustentan las relaciones sociales, pretende encontrar la racionalidad que subyace a los intereses en juego dentro del campo de lo cotidiano.

Bajo la premisa planteada por Reygadas (2014: 91), en la cual postula que todos podemos ser etnógrafos, pero no todos hacemos antropología, mi papel como parte de esta disciplina consiste en desentrañar un discurso, de entrada ajeno, pero que sirve para construir uno propio en donde convergen ambas miradas, para así ampliar el universo del discurso humano. De la misma forma que Haidar (1998), considero que todo discurso es una construcción, y se da bajo determinadas condiciones históricas de producción. Todo discurso tiene como sustento una forma de pensar basada en una ideología y crea relaciones de poder que sirven para controlar, incluir o excluir. El discurso es dinámico, hay una adecuación social para hacerlo funcional, cambia con el tiempo. Siguiendo a Reguillo:

Los discursos se encuentran inscritos en marcos espacio-temporales que cristalizan normas y valores y que suponen el manejo, por parte de quienes los elaboran o emplean, de competencias cognitivas y culturales determinadas por su lugar social específico; por ello definen las reglas para generar enunciados con pretensiones de validez o legitimidad (1996: 65-66).

Todos los actores sociales que participan en la organización del ceremonial tienen un discurso elaborado del por qué ofrendar a sus Santos Patronos o, el por qué ser mayordomos. En dicho discurso se hacen visibles las finalidades declaradas, como son servir al pueblo o servir a las divinidades que los protegen. Sin embargo, a la luz de otros elementos o datos, lo que realizo en esta tesis es analizar lo que subyace, lo que no dicen como discurso, pero que está presente. Esta emergencia de lo subyacente se da cuando el sujeto no se posiciona como actor que cumple una función, cuando abandonan la formalidad de un cargo, cuando deja el discurso

elaborado y brota su reflexividad. Para capturar este momento, es necesario estar ahí presente, esa posibilidad la brinda el trabajo etnográfico, de tal forma que:

El etnógrafo hace apuestas de sentido, tiene que afirmar algún significado a todo aquello que ha pasado por su mirada y la interacción con los otros, incluyendo la reconfiguración de la percepción de su propia percepción. En estas apuestas de sentido se juega todo el prestigio y la fuerza de oficio de la mirada y el sentido. El etnógrafo toca los hilos invisibles del misterio de lo visible, muestra lo que estando más allá de lo evidente y le da forma y lo estructura ante nuestros ojos, en nuestros ojos (Galindo, 1998: 348).

En este sentido, presento un estudio eminentemente cualitativo atravesado en algunos puntos por datos cuantitativos que dan sustento a la argumentación. Para lograr lo anterior, fue necesario realizar trabajo de campo en varios periodos, principalmente entre los años 2016 y 2018; el producto obtenido fueron varios registros de observación, cuatro historias de vida, alrededor de doce entrevistas estructuradas y un sinnúmero de entrevistas no formales y charlas improvisadas con diversos actores sociales. El uso de imágenes, tales como fotografías, esquemas y mapas resultaron primordiales para mostrar parte del mundo fenoménico analizado. Como puede observarse, metodológicamente, a través de mis propios registros de información fui creando los documentos en que se sustentan los datos etnográficos que muestro. De esta forma, cabe mencionar que todas las entrevistas realizadas para este trabajo y presentadas en extractos a lo largo de los capítulos fueron realizadas por quien suscribe.

Estructura de los capítulos

Para mostrar y explicar en forma amplia y sistemática todos los aspectos mencionados hasta ahora, la presente investigación está estructurada en cinco capítulos; el primero de ellos es de corte conceptual, el segundo histórico y los tres restantes de análisis etnográfico. No obstante dicha estructura, considero que en conjunto todos los apartados forman parte de un solo cuerpo metódicamente articulado y lógicamente organizado con el objetivo de lograr que el lector consiga la mejor comprensión del contenido expuesto.

Como primer elemento, suscribo que el desarrollo actual de las sociedades globalizadas ha provocado cambios fundamentales en la manera de concebir, comprender y habitar el territorio (Salas, Rivermar y Velasco, 20011). El estudio de la transformación de la forma de organización comunitaria en espacios de nueva ruralidad se da en el marco de dicho fenómeno, de la creciente urbanización de las comunidades campesinas, de la penetración de

nuevas tecnologías en comunicación y de la reconversión productiva –entre otros factores-. Dichos aspectos han provocado que las poblaciones de matriz agrícola modifiquen la forma en que, basadas en sus tradiciones, enfrentan la vida y se apropian del espacio. En este sentido, la vida festiva como parte integral de la vida en comunidad, busca formas de adaptarse a las condiciones actuales de existencia y, ante los retos globales, las formas de organización comunitaria reaccionan brindando respuestas locales.

Dentro de este proceso, el espacio local y la cultura originaria se convierten en mecanismos de anclaje y articulación que permite a los pobladores conservar su sentido de pertenencia, aún en condiciones en que el intercambio cultural y comercial, la movilidad laboral y la interacción con otros espacios se hayan intensificado, creando mayores redes de socialización. De esta forma, lo individual y lo comunitario forman parte de un mismo escenario de participación, en donde convive la racionalidad costo-beneficio de los sujetos, con la idea de reciprocidad del colectivo.

Bajo esta perspectiva, el ámbito rural dejó de entenderse exclusivamente como un espacio agrícola, por lo que actualmente puede observarse una redefinición de los roles sociales, una sociedad más diversificada y límites desdibujados y complejos. Las características que adquieren los espacios estudiados desde la nueva ruralidad suponen la reconfiguración de los territorios y la emergencia de formas de organización distintas a las tradicionales, además de la re-significación de las ya existentes. Si bien la antropología históricamente se ha centrado en comunidades indígenas tradicionales o modernas para estudiar las formas de organización comunitaria, hoy en día resulta imprescindible que, desde esta disciplina, surjan miradas que, con un enfoque científico, puedan responder a qué está pasando con los ciclos festivos y los sistemas de organización comunitaria en espacios caracterizados desde la nueva ruralidad que, al no encontrarse aislados, establecen vínculos con diversas instancias y en distintos ámbitos de la vida en comunidad.

Partiendo del hecho de que uno de los planteamientos principales de este trabajo es que la forma de organización comunitaria adquiere las características de un sistema en el que se crean redes de relaciones en donde se re-significan prácticas sociales, políticas, económicas y culturales, resulta indispensable acudir a la teoría sistémica para hacer el análisis sobre la forma en que se estructuran y se comportan los sistemas. Como una primera aproximación, se entenderá por sistema una estructura de agentes múltiples que interactúan de forma

dinámica de varias maneras, siguiendo reglas locales que se vinculan de forma autónoma a ordenamientos que se dan en un nivel superior. En este sentido, un sistema puede caracterizarse como un conjunto formado de partes, elementos u objetos relacionados entre sí y que es necesario comprender en su reciproca articulación (Johnson, 2003: 47).

Por lo antes dicho, considero oportuno estudiar el comportamiento de la organización comunitaria a partir de los diversos tipos de relaciones que se crean dentro de una estructura que funciona como una red, no olvidando que la interrelación configura al sistema y que, en esta imbricación, las prácticas adquieren sentido. De esta manera, empleo la teoría de redes como instrumento teórico y metodológico para explicar el mecanismo de acción que posibilita la reproducción cíclica de la forma de organización que se lleva a cabo para cumplir con el ceremonial en Tepexpan, así como sus cambios. En este sentido, explicar en qué consisten los criterios de interacción y el coeficiente de agrupación que propone Mitchell (1969), será fundamental para analizar la estructura de la red y su dinámica.

De acuerdo con lo expuesto, en el capítulo I se aborda la teoría sistémica y la teoría de redes como marcos explicativos; además de los postulados que ofrece la nueva ruralidad, no solo como categoría de análisis, sino como contexto general que atraviesa de manera transversal el presente estudio. En este sentido, considero importante resaltar que la utilización del enfoque de redes me permite explicar cómo se van construyendo las relaciones en que se sustenta la forma de organización comunitaria en Tepexpan, en virtud del reacomodo de los vínculos que se establecen entre diversos actores sociales, a partir de los proyectos que emergen como resultado de la serie de cambios que supone la nueva ruralidad.

Acudir a la historia para encontrar las rupturas, las continuidades y las variables que marcan determinado fenómeno social, además de indispensable para la investigación, resulta altamente enriquecedor para quien investiga, máxime si se recurre a la memoria colectiva de los actores sociales que fueron partícipes directa o indirectamente de los acontecimientos. El capítulo II es una aproximación a la historia reciente de Tepexpan, vista en tres escalas. La primera de ellas tiene que ver con los procesos estructurales que se dieron a nivel estatal y que repercutieron en los ámbitos locales; la segunda se inscribe en la dinámica regional; y la tercera es propiamente la reacción particular que los habitantes de Tepexpan tuvieron ante los hechos ocurridos a nivel de las dos escalas anteriores.

De acuerdo con lo expuesto, en el capítulo II describo el contexto socio-histórico que dio cabida a la actual forma de organización comunitaria que presenta la localidad de Tepexpan. El análisis lo realizo por etapas y utilizo como ejes analíticos las siguientes variables: proceso de urbanización, crecimiento demográfico y cambio en las actividades productivas. Esto me lleva a configurar el marco dentro del cual opera hoy en día el Sistema Local de Organización (SLO), mismo que en esta investigación encuentra paralelismos con el sistema de cargos.

Con respecto a los sistemas de cargos, Sol Tax en el año de 1937, con un estudio de caso en la comunidad de Panajachel en Guatemala, inaugura la tradición antropológica de estudiar en diferentes regiones de Mesoamérica el sistema de organización comunitaria que se establece para ordenar la vida colectiva de los habitantes y cumplir con el ciclo festivo, principalmente en comunidades de matriz cultural indígena. La producción antropológica en cuanto a ciclos festivos y sistema de cargos, en los años más recientes se mantiene activa. Al respecto se encuentran trabajos en regiones indígenas, pueblos originarios y, en menor medida, en espacios caracterizados desde la nueva ruralidad.

En el año 2008, Leif Korsbaek y Cámara Barbachano editan una serie de trabajos etnográficos realizados hacia la última parte de la década de 1990 en algunas comunidades indígenas del Estado de México. En términos generales, dichos trabajos mantienen el modelo típico del sistema de cargos para comunidades indígenas, pero advierten que, ante los procesos de índole global, en algunas poblaciones, el sistema de cargos parece debilitado en sus formas y contenidos religiosos y políticos, y desgastado o modificado en sus estructuras, funciones y personal especializado que le daba antes un sustento integral (Korsbaek y Cámara, 2008: 21). De igual forma, estos autores plantean que, en otros casos, dichas poblaciones han transformado su sistema de cargos separándolo de la administración política y fortaleciendo su organización religiosa y comunitaria.

En este sentido, para el año 2009, el mismo Korsbaek publica la *Introducción crítica al sistema de cargos*, refiriendo que el modelo propuesto años atrás se hizo con base en textos clásicos en la antropología, pero muy ortodoxos. El autor refiere que, en el transcurso de los años, los trabajos de campo han tendido a subrayar y confirmar la distancia que existe entre los planteamientos ideales del paradigma del sistema de cargos y una realidad empírica que no se ajusta a los tres principales niveles de análisis: económico, político y religioso. Por lo

anterior, ya no se sostiene la idea del “típico sistema de cargos”. Olivia Leal, en su trabajo de investigación en una comunidad del valle de Teotihuacan, menciona que:

Los mayordomos en Santa Catarina han flexibilizado conscientemente las normas de participación, financiamiento y organización de la mayordomía para garantizar su funcionamiento y, al mismo tiempo, mantenerla como un espacio privilegiado de encuentro entre prácticas sociales y culturales provenientes de dos matrices culturales disímboles: la ciudad y el campo. Hoy se puede observar, cómo la innovación de prácticas y la flexibilización en las formas de participación, organización y financiamiento permiten construir y renovar permanentemente, una tradición, la cual, a su vez, consolida nuevas formas de integración comunitaria y de adscripción local, en un contexto rural en constante transformación (2004: 9-10).

El trabajo de Leal permite entender la participación de la mayordomía en la transformación de las formas de organización comunitaria que, en los espacios estudiados desde la nueva ruralidad, tienden a renovarse para poder sobrevivir. Pese a lo anterior, considero que la organización comunitaria va más allá del papel de la mayordomía; por eso propongo la existencia de una red creada a partir de las acciones de varios actores sociales, misma que propicia diversos tipos de interrelación y que se configura a través de un Sistema Local de Organización, que admite mayor participación social.

Alejandra Manzanares (2009), a partir de estudiar el sistema de cargos en una comunidad wixarica, propone un modelo donde entran en juego interrelaciones a partir de cargos religiosos de la iglesia católica, religiosos tradicionales, civiles y de autoridad tradicional. Este modelo proporciona la idea de redes de relación como estructura fundamental de la forma de organización comunitaria; sin embargo, explica un tipo de interrelación característico de comunidades indígenas, que han vivido trayectorias históricas distintas a la que expongo en mi caso de estudio.

En cuanto a espacios estudiados desde la nueva ruralidad, Miguel Ocampo (2010) presenta un estudio realizado en Calpuhuac, Estado de México; en éste, el autor menciona que, ante la reconversión productiva en la comunidad de San Miguel Almaya, la cual vive un proceso de transición de lo rural-agrícola a lo urbano-comercial, la fiesta patronal permanece y se reproduce, lo mismo que el sistema de cargos, el cual se adapta eficazmente a los cambios y promueve la integración comunitaria. Cabe mencionar que el autor no emplea el término de nueva ruralidad como categoría de estudio, pero ubica su investigación en un espacio rural en transición.

En el mismo sentido, Iñigo González (2014) reflexiona sobre las formas de organización comunitaria en Jesús Tepactepec Estado de Tlaxcala. Estudia el sistema de cargos como jerarquía político religiosa y su articulación con las formas constitucionales de organización política en una comunidad urbanizada, culturalmente heterogénea e influida por procesos globales. En este trabajo, González muestra el surgimiento de diversos tipos de interrelación que absorben el impacto de los procesos globales en las formas de organización comunitaria dentro de una localidad rural que se encuentra en proceso de urbanización.

Como puede observarse, desde el estudio realizado por Tax, la investigación con respecto al sistema de cargos y la organización comunitaria sigue vigente. Sin embargo, las variantes de estudio, los diferentes enfoques teóricos y las diversas miradas son los elementos que aportan el factor de novedad; en este sentido, en esta tesis ofrezco una perspectiva desde la teoría de redes y desde el paradigma procesual de la antropología política. La literatura clásica indica que el sistema de mayordomía (cargos) es una estructura jerárquica dentro de la cual se escala para desempeñar funciones en el aparato político local; por eso, hay autores como Evan Vogt (1970), Frank Cancian (1976), John Chance y William Taylor (1987) quienes lo llaman sistema de escalafón o jerarquía cívica-política-religiosa.

Considero que a través de los años se han experimentado cambios con relación a los planteamientos realizados por los autores citados; sin embargo, estos no se ha dado del todo. En el caso que analizo, aunque no existe el sistema de escalafón para acceder a puestos políticos, participar en la organización del ciclo festivo representa mantenerse dentro de la estructura de poder, ya sea para lograr fines particulares, o para fortalecer proyectos colectivos. Tomando en cuenta lo anterior, en el capítulo III proporciono la explicación de lo que es el Sistema Local de Organización (SLO), ya que éste es el punto central que me permite analizar el papel que juegan las mayordomías de Tepexpan en la organización comunitaria, como uno de los principales ejes articuladores, pero no el único.

Finalmente, en esta investigación planteo que la red de relaciones mencionada se activa de múltiples maneras y cobra sentido al imbricarse en el Sistema Local de Organización, ya que es ahí en donde se crean vínculos entre mayordomías locales y externas, entre autoridades tradicionales, cívicas, religiosas, municipales y con diversas agrupaciones mercantiles, agrícolas y culturales. De esta forma, las acciones que realizan las instituciones que conforman este sistema, también guardan relación con el mercado local y regional,

movilizando una parte de la red para proveer al pueblo de los insumos y servicios necesarios que se utilizaran en las festividades. Por otra parte, el ceremonial tiene la virtud de reactivar año con año la red de relaciones familiares interna y externa, entendida ésta como el entramado de relaciones que, ya sea por línea sanguínea o política, impulsa la interacción social dentro y fuera de la comunidad.

Mediante la red de relaciones que se crea para llevar a cabo las actividades que integran el ceremonial, la forma de organización comunitaria adquiere cuatro dimensiones interdependientes, una política donde se establecen relaciones de poder; una social a partir de la cual la población participa en colectivo; otra religiosa donde las figuras del patrón y/o la patrona proveen a los pobladores de espiritualidad y sentido de pertenencia ligada al territorio; y una última económica en donde se mueve parte de la economía del lugar.

De acuerdo a lo anterior, la forma de organización comunitaria que se da en torno a la celebración del ciclo festivo, se dinamiza a través de la red de relaciones y se articula por medio del Sistema Local de Mayordomía. Si bien en Tepexpan la finalidad de esta forma de organización es cumplir con el ceremonial, que comprende cuatro festividades, de manera subyacente implica las dimensiones arriba mencionadas, mismas que en los espacios de nueva ruralidad están resignificándose y redimensionándose en un escenario de acción que, por momentos toma tintes colectivos y por momentos individuales. En este tenor, los capítulos IV y V, además de mostrar cómo es la vida en comunitaria en Tepexpan y cómo la población habita el territorio, tienen como finalidad presentar las actividades que conforman las festividades del ceremonial, las instancias y los actores sociales que participan, el lugar que ocupan en la red de relaciones y el potencial que muestran para transformar, en mayor o menor grado, la forma de organización comunitaria.

Cabe mencionar que es justo aquí en donde se aplica de manera rigurosa el análisis de redes a partir de ciertos criterios morfológicos y de interacción que varios autores han propuesto en la literatura correspondiente a esta temática. Con base en lo anterior, presento de manera esquemática la forma que adopta la red de relaciones que en torno al ceremonial se ha conformado en Tepexpan. Por último, doy cuenta de una serie de reflexiones que fueron surgiendo durante el análisis de la información obtenida, así como en el proceso de redacción de este trabajo. Espero cumplir con las expectativas generadas y aportar elementos de análisis que contribuyan a la producción de conocimiento.

CAPÍTULO I

Revisión conceptual: Un primer acercamiento a la organización comunitaria en Tepexpan

Introducción

Pensar en sistemas es abrir la posibilidad a la interconexión; es alejarse del pensamiento lineal en donde todo se articula sobre un mismo eje y, donde necesariamente se crean dos polos opuestos. En esta tesis se busca analizar la forma en que, como parte de un sistema, se propician y estructuran redes de relaciones no lineales entre una serie de elementos, dentro de un contexto cultural y socioeconómico determinado; para lograrlo, es fundamental construir los conceptos a partir de los cuales sea posible brindar explicaciones que den cuenta de ciertos hechos en toda su complejidad.

El presente capítulo tiene como objetivo construir un marco explicativo que, mediante tres ejes transversales, ayude a comprender conceptualmente cómo la población de Tepexpan ha sido capaz de adaptar a las exigencias del mundo actual la forma tradicional de organización comunitaria que establece para cumplir con el ciclo festivo.⁴ A la luz de este enfoque, planteo que dicha forma de organización, aunque a lo largo de su historia ha presentado cambios y se re-significa permanentemente, mantiene vivas ciertas particularidades que le dan sentido y razón de ser.

El primer eje al que hago referencia se estructura en torno a conceptualizar qué es un *sistema*. A propósito de éste, parto del hecho de que todo grupo social funciona como tal -es decir, como un sistema- y, que al ser complejo, presenta entre algunas de sus características que es adaptativo, que se auto-organiza y que crea propiedades emergentes. Planteo que los sistemas aunque se comportan de manera similar, tienen una estructura y una dinámica propia, por lo tanto, poseen una trayectoria y una forma de organización particular.

Vista la forma de organización comunitaria de Tepexpan como un sistema, busco analizar la transformación que ha experimentado en el tiempo, los elementos que la componen y los alcances que puede llegar a tener en la vida cotidiana de la población. Establezco que dicha forma de organización permanece anclada a una institución que en la literatura antropológica

⁴ Entiendo que cada comunidad tiene diversas formas de organización para cumplir diferentes objetivos. En este caso, siempre que haga referencia en singular a la forma de organización comunitaria se estará hablando del tipo particular de organización que se establece para cumplir con el ciclo festivo, del cual más adelante planteo sus características.

es conocida como sistema de cargos, misma que se constituye, entre otras cosas, para cumplir con un ciclo de fiestas, en este caso, de una comunidad con matriz agrícola en la cual paulatinamente el trabajo en el campo ha ido desdibujándose. Tal ciclo de fiestas en esta investigación lo presento como *el ceremonial* y consiste en la celebración de dos fiestas patronales, además de otras dos festividades organizadas fundamentalmente por un conjunto de instancias, que se entrelazan por una institución que en este trabajo identificaré como Sistema Local de Mayordomía (SLM) y que requiere una precisión conceptual.

Planteo que la transformación mencionada emerge de la interacción que se propicia a través de las acciones que en conjunto llevan a cabo en las festividades que conforman el ceremonial de Tepexpan, ciertos mayordomos que integran el SLM y, diversos actores sociales que participan en las mismas. Por lo anterior, resulta primordial establecer algunas características que definen a los sistemas en general, y cómo, para el caso que nos ocupa, de tal abstracción se desprende una forma de organización comunitaria en concreto, la cual analizo como el Sistema Local de Organización de Tepexpan.

Haciendo referencia a Max Weber (1964), la sociedad se construye a través de la acción social de los individuos que le dan sentido a su actuar a partir de un referente cultural, y que sirve para establecer ordenamientos socialmente instituidos. Siendo así, en el planteamiento central de esta tesis, son personas con características específicas quienes se valen de las instituciones tradicionales para dinamizar la estructura del sistema. Desde este punto de vista, resulta importante hacer la definición de actor social, para determinar quiénes son las figuras que a través de su actuar establecen las relaciones de interdependencia, a partir de las cuales el sistema entra en funcionamiento mediante la activación de la forma de organización comunitaria que se instaura para la celebración del ceremonial.

A través de la organización y celebración de las festividades mencionadas, diversos actores sociales que entran en juego se incorporan al tejido de la red de relaciones internas y externas en que se sustenta la forma de organización comunitaria. Dentro de este conjunto de relaciones hay personas quienes teniendo un cargo formal o no, ocupan lugares centrales dentro de la red, y otras quienes participan ocupando lugares periféricos. Ambas desempeñan un papel importante, pero las primeras pueden verse como los nodos que establecen en mayor medida, de acuerdo a determinados fines e intereses, la forma que adquiere la organización comunitaria y el para qué; por lo tanto, considero que es en estas figuras centrales en quien

recae fuertemente el peso de la permanencia, de la resignificación y de las transformaciones suscitadas, de las cuales se dará cuenta en esta investigación.

En su conjunto, la red logra conectarse mediante la realización de diversas actividades que llevan a cabo las personas que forman parte de la organización de las festividades. En este quehacer está implícita la activación del mercado local de productos, así como del mercado regional, de las redes familiares que se incentivan con motivo de las diversas celebraciones, del sistema de "correspondencias", y de las actividades religiosas y profanas que comprenden el programa festivo. De acuerdo con lo planteado, el segundo eje transversal que articula esta investigación se refiere a *redes*. Bajo los preceptos teóricos que se han establecido con relación a dicho término, se explicarán algunas de las ideas mencionadas. Los otros puntos vinculados con los momentos en que a través de la red se propicia la interacción entre actores sociales, serán abordados desde lo escrito en la literatura antropológica.

Como tercer eje analítico, los fenómenos descritos en los párrafos anteriores, cobran mayor sentido si son analizados a la luz de los modelos teóricos que se plantean desde la nueva ruralidad como categoría de estudio. Como parte del fenómeno de la globalización, la emergencia de otras formas de habitar el espacio rural, distinto a lo que tradicionalmente se conocía, sugiere una nueva relación rural urbana, una reconversión productiva y un cambio en el uso del suelo como marco en el cual se recrea la red de relaciones ya mencionada. El espacio social y el territorio adquieren nuevos sentidos que modifican la forma de organización comunitaria creando diversos tipos de interrelación, por lo cual, hay una resignificación de algunas formas de integración a la vida social, económica, política y religiosa. Estas cuatro dimensiones interconectadas tienen que ver con algunos cambios en las formas de participación social, con aspectos simbólicos y utilitarios que se persiguen en las celebraciones, con un tipo particular de control territorial y con una vida religiosa más secularizada; en su conjunto responden a intereses individuales y/o intereses colectivos, que coexisten, pero a la vez se yuxtaponen en constante tensión.

Actualmente, cualquier fenómeno que pretenda ser estudiado desde alguna disciplina social, necesariamente debe contemplar la forma en que la globalización actúa sobre éste, pero cómo entenderla, desde qué punto de vista. Considero que la nueva ruralidad y la globalización son expresiones de índole socio económico y cultural que están estrechamente conectadas, por lo tanto, como parte de este marco conceptual, serán aspectos detonantes que permitan analizar

y explicar la transformación de la forma de organización comunitaria referida, en un espacio y en un tiempo determinado.

Puede observarse que sistema, redes y nueva ruralidad son los tres ejes analíticos que se imbrican de manera transversal en la construcción conceptual de este trabajo. A continuación se presentará de forma ordenada la conceptualización de cada elemento que integra cada uno de los ejes señalados.

1.1 La forma de organización comunitaria como elemento sistémico

Desde que a mediados del siglo pasado Ludwig Von Bertalanfy propone *la Teoría General de Sistemas* como una forma sistemática de aproximación y representación de la realidad, en el campo de las ciencias físicas y humanas se han propuesto una gran variedad de enfoques para definir el término. En este sentido, Rupert Sheldrake (1994: 52) hace la comparación entre sistema físico, sistema vivo y sistema social. Con respecto al primero, menciona que una máquina no es más que la suma de sus partes y la interacción entre ellas; en cambio, tanto los organismos vivos como los sistemas sociales tienen una totalidad que es más que la suma de las partes y sus interacciones; dentro de estos sistemas, hay algo holístico e intencional, un principio vital y humano que los caracteriza. Desde mi perspectiva, en el caso de los sistemas sociales el principio humano es la cultura, que actúa como mecanismo integrador a través del cual el sistema tiende a encontrar un orden que no es inmutable y tampoco permanente; desde este enfoque, ante las transformaciones culturales el sistema posee la cualidad inmanente de adaptarse y de auto organizarse. Es decir, un cambio en la estructura cultural dentro de una población ocasiona que el sistema se reajuste y se modifique a sí mismo; en este sentido, todo sistema social está circunscrito a un contexto y a un periodo histórico,⁵ además que posee un límite que llega hasta donde alcanza su capacidad de auto organizarse y crear propiedades emergentes vinculadas al comportamiento global del propio sistema.

En la misma tesitura, ya que este tipo de sistemas se ubica en una franja de condiciones intermedias entre el orden y el desorden, poseen la cualidad de adquirir, tanto información acerca de su entorno, como de la interacción entre el propio sistema con el medio ambiente,

⁵ Para el caso que analizo en esta investigación, ambos aspectos aparecen reflejados en los capítulos subsecuentes.

identificando regularidades, condensándolas en una especie de esquema o modelo y actuando en el mundo real sobre la base de dicho esquema (Murray citado en Soler, 2017: 56); en este sentido, se adaptan y evolucionan en un régimen ordenado no muy alejado del límite del caos. La auto-organización es una pre-condición para la adaptabilidad del sistema, ya que en ésta se basa la capacidad de cambiar y de aprender de la experiencia, así como de reaccionar para adaptarse al entorno. La adaptación significa de manera inequívoca transformación o cambio.

El estatus organizativo es un elemento adicional que debe tomarse en cuenta al pensar en sistemas; por lo cual, otra de sus características principales es que tienen la capacidad de auto organizarse en todos los niveles de complejidad, produciendo con esto propiedades emergentes. De la misma forma en que lo plantean San Miguel, Toral y Eguíluz (2005), entiendo la auto organización como la capacidad del sistema para funcionar igualmente a medida que se van integrando nuevos elementos, tal como sucede en el desarrollo de una estructura social. En el caso que nos ocupa, una forma de auto organización se da con la irrupción de nuevos actores sociales⁶ al escenario de la vida comunitaria. Estos nuevos personajes se integran al sistema con un rol determinado, crean un orden diferente, modifican su organización, pero en un primer momento no logran transformar la finalidad última que cumple, sólo generan otras variables de salida,⁷ como puede ser mayor o menor participación social en determinada celebración. En este tenor, para Moriello (2003):

Cuando la transformación se consigue sin que intervengan factores externos al sistema, se denomina auto-organización. La auto-organización se erige como parte esencial de cualquier sistema que sea complejo. Es la forma a través de la cual el sistema recupera el equilibrio, modificándose y adaptándose al entorno que lo rodea y contiene. Las interrelaciones entre los elementos de un nivel originan nuevos tipos de elementos en otro nivel, los cuales se comportan de una manera muy diferente, de este modo, el sistema auto-organizado se va construyendo como resultado de un orden incremental.

Para explicar la forma de organización comunitaria como un fenómeno colectivo, es necesario hablar de la interacción entre los individuos componentes del sistema, de donde emerge un comportamiento global con características distintas a los comportamientos individuales. Bajo esta premisa es que podemos hablar de que el sistema produce propiedades

⁶ En la forma de organización comunitaria de Tepexpan, los nuevos actores son mujeres, personas jóvenes o vecindadas que buscan formas de participación dentro de las festividades, distintas a las establecidas por la población originaria o con un fuerte arraigo a sus tradiciones.

⁷ Las variables de salida son aquellas posibilidades de comportamientos reales y azarosos, que puede tener un sistema con la entrada de nuevos elementos. Es decir, son consecuencias no previstas, pero si razonables.

emergentes. Para Roger Lewin (1995: 25) *el caos determinista, hace referencia a pocas cosas interactuando, produciendo un comportamiento divergente; en contraparte, la organización en un sistema dinámico proviene de interacciones locales produciendo un orden global emergente*. Siguiendo al mismo autor (1995: 26) este orden significa:

Componentes de un sistema interactuando localmente, de la interacción de los componentes individuales emerge algún tipo de propiedad global, algo que no podía haberse predicho a partir de lo que se sabía de las partes. La propiedad global como comportamiento emergente vuelve a influir en el comportamiento de los individuos que la produjeron. Propiedades globales fluyendo de comportamientos individuales.

En este orden de ideas, de la interacción entre los elementos individuales se origina un comportamiento emergente que no puede explicarse a partir de dichos elementos tomados aisladamente. Aunque para Lewin (1995: 209), necesitamos comprender cómo funcionan las partes del sistema antes de poder contemplar el conjunto. El conjunto significa conectividad. La conectividad es necesaria si el sistema tiene que funcionar como unidad, no sólo como suma de identidades independientes. Desde mi perspectiva, la conectividad es esencial para entender el funcionamiento de la red de relaciones que le da estructura a la forma de organización comunitaria. En esta red se produce el comportamiento emergente dentro del sistema, que al tener la capacidad de adaptarse y auto organizarse en torno a los condicionantes socio económicos y culturales que exige el mundo actual, provoca que la forma de organización comunitaria se reordene y se re signifique en relación dialéctica con el propio sistema en que opera.

Una vez establecidos los puntos anteriores, a partir de los planteamientos de algunos autores que se han adentrado en el estudio de la teoría sistémica, haré la construcción de un concepto operativo de sistema. Para Steven Johnson (2003: 47) el sistema es *una estructura de agentes múltiples que interactúan de forma dinámica de múltiples maneras, siguiendo reglas locales e independientes de cualquier instrucción de un nivel superior*. Por otra parte, Germán De la Reza (2001:15) plantea que *el término sistema designa un conjunto formado de partes, elementos u objetos relacionados entre sí y que es necesario comprender en su reciproca articulación*. Considero que la interrelación es el elemento central de ambas definiciones, aunque en los dos casos faltaría agregar que de la interacción individual surge un comportamiento global; es decir, no basta con entender cómo se articulan los elementos de un sistema, es necesario identificar qué propiedad o característica emerge de su interacción; en palabras de Kauffman (citado en Lewin, 1995: 72) *estas propiedades no son explicables*

a partir de las propiedades individuales de sus constituyentes ya que son poseídas por el todo y, a la vez, influyen sobre ese todo organizado.

Desde mi perspectiva, Arnold y Osorio (1998: 40), plantean una definición completa, ya que identifican los sistemas como *conjuntos de elementos que guardan estrechas relaciones entre sí, que mantienen al sistema directa o indirectamente unido de modo más o menos estable y cuyo comportamiento global persigue, normalmente, algún tipo de objetivo*. Los mismos autores plantean que los sistemas pueden clasificarse con base en determinados atributos. Siguiendo dicha propuesta, en este trabajo estaré hablando básicamente de sistemas abiertos que mantienen intercambio con el medio circundante.

Para Arnold y Osorio (*ídem*), la cualidad esencial de un sistema está dada por la interdependencia de las partes que lo integran y el orden que subyace a tal interdependencia; aunque ya vimos cómo el orden es intrínseco a la capacidad de auto organización. Partiendo de esta idea y, retomando a todos los autores citados, entenderé por sistema una estructura que a partir de la conectividad y el nivel de relaciones que logra establecer entre sus partes, produce la recíproca articulación que le otorga características de unidad, estabilidad y orden (aunque éste no sea permanente), y que a través del comportamiento global que emerge de la interacción creada, le permite acceder a la consecución de uno o varios objetivos comunes. Siguiendo este planteamiento, en términos operativos, en algunos momentos se acudirá a la visión reduccionista; es decir, se estudiarán las partes para entender el todo. Sin embargo, la mayor parte del tiempo se entenderá el todo a partir de las propiedades emergentes, de la interacción y de la interdependencia de las partes (visión integracionista). Desde esta perspectiva, tal como plantearé más adelante, la yuxtaposición y la permanente interacción entre intereses colectivos e intereses individuales que subyacen a la forma de organización comunitaria, impactarán en el comportamiento global que emerja del sistema.

En términos generales, los puntos esenciales que se abordan esta tesis giran en torno a pensar que un sistema es el conjunto de elementos que interconectados generan las tres características ya mencionadas (adaptación, auto organización y creación de propiedades emergentes); la forma de organización del sistema se da en función de cómo interactúan cada uno de los elementos y de cómo se comportan ya sea de manera aislada o colectiva. Por esta razón, cuando planteo la imagen de forma de organización comunitaria, estoy pensando en un dispositivo propio del sistema en que se hace explícita la interacción, la adaptación, la

auto organización y el flujo de propiedades emergentes generadas por el conjunto de actores sociales dispuestos en una red. Considero que para el caso que nos ocupa, así como para la mayoría de poblaciones que habitan en suelo teotihuacano y, que presentan las características estudiadas desde la nueva ruralidad, en su forma de organización comunitaria es fundamental, como mecanismo de anclaje, la operatividad del sistema de cargos, que actualmente tiene como principal tarea la organización del ceremonial en el cual se inscriben las fiestas patronales y religiosas de dichas poblaciones.

1.1.1 La articulación de la forma de organización comunitaria, el sistema de cargos y el sistema local de mayordomía

La Forma de Organización Comunitaria a la que hago referencia actúa como un sistema, tiene como finalidad reproducir año con año el ciclo festivo en casi todas las comunidades de matriz agrícola, pero no es propiamente el sistema de cargos. Es un constructo de corte analítico que abstrae la realidad, que se sustenta en una o varias instituciones formalmente reconocidas, que tiene un origen construido en la tradición y que consiste en crear un dispositivo que permite la articulación de determinadas personas, grupos y actividades en una estructura base que sirve de soporte para tejer la red de relaciones jerárquicas, de las cuales se derivan las interrelaciones que posibilitan la re significación de algunos aspectos de la vida comunitaria; entendida ésta, como el conjunto de acciones de índole diversa que mediante la interacción y la participación individual o colectiva propicia el reconocimiento mutuo de quienes conforman una comunidad.⁸

La Forma de Organización Comunitaria tiene como núcleo al sistema de cargos, que es el nombre genérico con que puede reconocerse a la institución que asume como una de sus tareas principales organizar las fiestas patronales y otras celebraciones que forman parte del ciclo festivo; aunque su ámbito de competencia normalmente trasciende hacia varias esferas de la vida cotidiana. Por lo estudiado en el valle de Teotihuacan (Bravo, 2012 y 2015), puedo reconocer que los habitantes de las comunidades hacen mención de *la mayordomía*, para referirse al conjunto de personas que de manera formal son las responsables de organizar la mayoría de actividades que implica llevar a cabo dichas festividades.

⁸ En el capítulo IV se analizan las características particulares de la vida comunitaria en Tepexpan.

En la literatura antropológica el sistema de cargos ha recibido un sinnúmero de nombres. Frank Cancian (Citado en Korsbaek, 1996: 193) describe a dicha institución como una jerarquía cívico-religiosa propia de las comunidades indígenas en Mesoamérica. 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. 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. Si bien hoy en día es difícil encontrar una comunidad que presente tal esquema, históricamente a partir de estas características se ha conceptualizado al sistema de cargos.

En la misma tesitura, John Chance y William Taylor (1987: 2) para definir al sistema de cargos retoman a De Walt, quien lo conceptualiza como una jerarquía de comisiones de distinción establecida que, en su conjunto, abarca la administración pública, civil y religiosa de la comunidad. Aunque Chance y Taylor en el mismo texto se refieren a una jerarquía cívica religiosa, se muestran de acuerdo con que también esta jerarquía es conocida como sistema de cargos, de fiestas o de mayordomías. Los rasgos esenciales de este sistema son que los cargos entrañan un servicio voluntario sin remuneración y que representan la mayoría de todas las funciones necesarias para la marcha del gobierno local y de la iglesia (De Walt, 1996: 250).

Pedro Carrasco (1990: 307) llama a este sistema de patrocinio y, menciona que por su organización también puede ser denominado 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 presenta las siguientes características: a) es una jerarquía ordenada conforme a un rango y línea de autoridad; b) los puestos son ocupados generalmente por un año o un periodo corto de tiempo y no hay reelección; c) los cargos están dispuestos en una escala y se deben ocupar en un orden determinado, al cubrirlos todos se adquiere el grado de “principal” o “anciano”; d) la escala combina puestos civiles y religiosos, e) 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.

Por otra parte, Leif Korsbaek (1996: 71-81) 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 tradicional de organización comunitaria para poder considerarse dentro de su modelo. Algunas de las características que menciona el autor coinciden⁹ con la propuesta de Carrasco y otras se distancian, pero lo 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.

Para Teresa Rodríguez (1995: 63), 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. Para esta investigadora, uno de los rasgos fundamentales del sistema es el prestigio que se adquiere a través del mismo, menciona que *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 estatus económico que permita al grupo doméstico solventar los gastos mínimos requeridos para la realización del compromiso* (1995: 65).

Todas estas formas de concebir un mismo fenómeno responden a determinados ámbitos donde los investigadores realizaron su estudio y a partir del dato etnográfico han tratado de construir un modelo general, que en mi experiencia no corresponde a cualquier realidad. Hilario Topete (2005: 117) menciona que 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

⁹ Entre las coincidencias encontradas en Korsbaek y Carrasco destacan que los miembros de la comunidad asumen los cargos por un periodo corto de tiempo, que estos se organizan jerárquicamente, que el carguero normalmente no recibe ninguna remuneración y que después de asumir todos los oficios del sistema de cargos, el sujeto es considerado como “principal” y esta es una de las posiciones más honrosas en la comunidad.

de la organización del culto basadas en un menor número de cargueros atrapados en una jerarquía simple.

Como puede notarse, hay una gran diversidad en cuanto a estructura y nombres con que se conoce al sistema de cargos que tiene como principal tarea la de organizar las actividades que comprenden el ciclo ceremonial anual en diversas localidades. Así como hay coincidencias, también hay divergencias que no permiten establecer un modelo único.

Al respecto, Topete (2010:287) aduce que el etnólogo, al encontrarse con formas diversas de organización social para el ceremonial y a falta de categorías *ad hoc*, ha nombrado sistema de cargos a cualquier sistema de organización religiosa, articulado o no con cargos cívico-políticos. Para el autor, el concepto es tan bueno para todo como multívoco y falto de precisión. Desde esta perspectiva, considero que a esta institución puede dársele el nombre genérico de sistema de cargos o de mayordomía, pero de acuerdo con la propia tipología que establezca el investigador, llamarlo también de escalafón, de patrocinio, de jerarquía cívica-religiosa, o como en el caso que nos ocupa, pensarlo como un Sistema Local de Organización (SLO).

Reconozco ampliamente la forma en que los autores mencionados han mostrado y analizado la complejidad de dicha institución comunitaria; sin embargo, propongo un modelo alternativo de organización, que aunque teóricamente puede ser visto como un sistema de cargos, en términos prácticos explica una realidad diferente. Topete (2010: 281) 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 el autor señala que *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*. En lo particular, mi planteamiento se acerca a esta idea, pero no la retomo como tal, porque a pesar de que Topete reconoce la diferencia y la multiplicidad de formas de organización, en mi opinión, sigue englobando y homogeniza en un mismo modelo a todos los sistemas, olvidándose de las especificidades.

Cabe destacar, que aunque Cancian, Korsbaek¹⁰ y Topete no proponen una tipificación que sirva para enmarcar formas de organización diferentes a las encontradas en comunidades predominantemente indígenas, también reconocen que conceptualmente pueden existir otras formas de organización comunitaria que no responden precisamente a la categoría de sistema de cargos. Considerando que el factor indígena y la ubicación espacial en cabeceras municipales son dos de las principales características de la mayoría de los estudios sobre los cuales se ha teorizado con respecto al sistema de cargos, aplicar tales preceptos teóricos para analizar la realidad empírica en otro tipo de espacios, resulta ajustar la realidad a la teoría. En este sentido, partiendo de un estudio realizado por Olivia Leal (2004) en el pueblo de Santa Catarina, municipio de Acolman, Estado de México, es que se comienza con el análisis del sistema de cargos y del ciclo festivo en espacios considerados de nueva ruralidad en el área teotihuacana, cuestionando la aplicabilidad del modelo tradicional en este tipo de entornos.

Por sus características, el Sistema Local de Mayordomía (SLM) es la institución que en Tepexpan se asemeja a lo que podríamos considerar un sistema de cargos, pero por su condición operativa, solo es una parte de éste, quizás la más importante. Haciendo una definición a partir de lo que no es, a grandes rasgos el SLM que propongo tiene una estructura muy sencilla, en comparación con lo que los antropólogos han encontrado a lo largo de los años en pueblos o comunidades indígenas; a pesar de ser complejo, no es complicado en su organización. El SLM como institución formal no constituye en sí misma una manera de patrocinio individual para ascender en un sistema de escalafón, de hecho sólo recauda, administra y ejerce los recursos que aporta la población en general para llevar a cabo las festividades; es decir, no asume en su totalidad el gasto de las celebraciones.

Tiene como base la figura del mayordomo, por lo tanto, no existen otros cargos que se alternen dentro de una estructura jerárquica que ubique en su cúspide un grupo distinguido, o que conlleve a formar parte del gobierno local; siendo así, aunque en el caso de Tepexpan existe el cargo de presidente, secretario y tesorero, sus funciones no se inscriben en ninguna estructura de escalafón ya sea de la administración pública, civil o religiosa. Pese a que el

¹⁰ En el año 2009 el mismo autor publica la obra titulada *Introducción crítica al sistema de cargos*, en ésta plantea que al paso del tiempo ya no se sostiene la idea del típico sistema de cargos, por ser un modelo demasiado ortodoxo en el que sólo se tomaron en cuenta comunidades indígenas del sureste mexicano.

SLM organiza celebraciones de carácter religioso, las características de sus integrantes son civiles, ya que está integrado por cualquier ciudadano que viva dentro de la localidad.

Al SLM en Tepexpan le da cuerpo un grupo de personas que de manera voluntaria y con diversos intereses decide participar en la organización del ceremonial, que regula la participación de diversos actores sociales e instituciones, que promueve acciones internas y externas en donde se construye parte de la vida social, económica, política y religiosa de la comunidad. En este grupo todos son mayordomos, de ahí la razón de llamarlo sistema de mayordomía. Su principal característica la retomo de Iñigo González (2014:204), quien si bien no crea un concepto, menciona que este tipo de institución alimenta una serie de mecanismos que generan prácticas protagonizadas por los miembros de la comunidad; permite entrar y jugar a un gran número de agentes en una pluralidad de campos, así como produce y reproduce la convivencia entre la mayoría de pobladores. El SLM funciona como elemento atrayente dentro de la forma de organización comunitaria de Tepexpan. Utilizo el término local en su nomenclatura, para distinguir cuando realiza actividades autónomas y propias de Tepexpan, en comparación a cuando se relaciona con otros sistemas de mayordomía dentro de la región y forma parte de un sistema mayor (no formal) en donde operan relaciones externas.

El SLM en sí mismo y en conjunto con otros actores sociales e instituciones, cubre una necesidad y proporciona un servicio. Cada integrante del SLM y cada actor social, cuando participan de alguna manera en las festividades persiguen una o varias finalidades individuales que se entremezclan con algún interés colectivo; por eso hay que entender esta interrelación como característica de un sistema del cual emanan propiedades emergentes. A continuación especificaré qué son los ciclos festivos en donde se incluyen las fiestas patronales de carácter religioso, así como otro tipo de celebraciones, mismas que se erigen como el motivo de existencia tanto del sistema que emana de la forma de organización comunitaria, como de su principal agente operativo, el SLM.

1.1.2. Ciclo festivo, fiestas patronales, mayordomos y actores sociales

Quienes integran el SLM, en conjunto con otras instancias, organizan diversas actividades que de manera general tienen por objetivo reproducir el ciclo festivo de la comunidad, entendido éste en la tradición antropológica como el conjunto de fiestas patronales y cívicas instituidas y jerárquicamente establecidas, ligadas al calendario agrícola, y en donde con el

propósito de celebrar a las figuras religiosas de la iglesia católica, entran en juego diversos intereses en los cuales se propician mecanismos de integración e identidad comunitaria, así como de exclusión.

Con respecto a las fiestas patronales, Eliana Acosta señala que:

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).

Vania Salles (1995: 31) con relación al mismo fenómeno refiere *que 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*. Siguiendo el mismo texto, Salles hace mención que 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.

Sin dejar de reconocer los atributos de las fiestas patronales, Néstor García (1986: 50) 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 García (1986: 35) *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*.

Considero que las fiestas patronales que conforman los ciclos festivos tienen elementos de la propuesta de los tres autores citados. En general asumo que son la conjugación de la vida social y religiosa de las comunidades y que a través de ellas se establecen relaciones que se adhieren a una red históricamente construida. Las fiestas patronales se desarrollan en un espacio y en un tiempo diferente al común de todos los días, se inscriben en un contexto

cultural que las hace ser particulares. Son el vehículo por medio del cual a través de la disposición de los elementos que participan en la forma de organización comunitaria, se propicia la interacción y la participación social, política, económica y religiosa de la población.

Por lo observado en algunas comunidades teotihuacanas, considero que siguiendo finalidades e intereses particulares y/o colectivos, la comunidad es capaz de reconstruir en cada festividad la red de relaciones que a sus integrantes les proporciona sentido de unidad, aunque no deja de lado la disputa. En ellas, se sintetiza la vida de la comunidad dentro de un proceso histórico y, de manera ilusoria o real, se fusiona el pueblo con su origen, así como con los santos que les dan identidad como tal y sentido de pertenencia. Para lograr tal cometido, se requiere que los diversos actores que participan en la organización de las fiestas patronales jueguen su papel y se logre la especialización de funciones, que al interconectarse conforman un todo coherente que apunta hacia finalidades específicas. Cabe destacar que el ciclo festivo hace alusión a un gran número de celebraciones en la comunidad, por lo anterior y para delimitar, en esta investigación hablaré del ceremonial para referirme a las cuatro festividades que se organizan a través del SLO.

La mayordomía puede entenderse como el cargo que sostiene la estructura organizativa a través de la cual se establecen redes internas y redes externas. Cada comunidad determina el número de mayordomos para cada fiesta y la forma en que se organizan. En la comunidad motivo de estudio, los mayordomos se encargan de instituir las actividades profanas dentro de las fiestas y, de establecer el vínculo entre la comunidad y las actividades religiosas; de manera figurada son los representantes del pueblo ante los Santos Patronos.

Como ya se mencionó, de acuerdo con Weber, la sociedad se construye a través de la acción social de los individuos que le dan sentido a su actuar a partir de un referente cultural, y que sirve para establecer ordenamientos socialmente instituidos; siendo así, el sistema social se edifica a partir de los individuos, pero a su vez se erige como agente integrador de los diversos actores sociales.

Para Norbert Elias (1990: 29) cada uno de los seres humanos está ligado a otras personas por un cúmulo de cadenas invisibles y que son impuestas por las relaciones cotidianas. Funciones de diversa índole hacen al individuo depender de otros y a otros depender de él; el ser humano

vive dentro de una red de interdependencias que no puede modificar y tampoco romper a voluntad, sino en tanto lo permita la propia estructura de esa red.

Cuando hablamos de actores sociales, para Oscar Dávila (1993: 3) estamos hablando de sujetos junto a otros sujetos, de sujetos colectivos, que poseen determinados grados de identidad colectiva y objetivos más o menos comunes. Identidad que puede corresponder a una vertiente histórica y de vivencia común, sea por ellos mismos o recobrando y reivindicando un legado histórico de sujetos que los antecedieron. Me parece importante resaltar este aspecto, tomando en consideración que, tal como se verá más adelante, la pertenencia a un grupo y el reconocimiento mutuo entre personas que conforman sectores de la población de Tepexpan juega un papel fundamental en la conformación de la red de relaciones y en las decisiones que se toman en cuanto al rumbo que siguen las actividades del ceremonial.

De acuerdo con los planteamientos anteriores, y como se verá con mayor nitidez en el tercer capítulo, los actores sociales son principalmente el colectivo de individuos que participan activa o pasivamente dentro del SLM, ocupando un cargo formal o no, (presidente, secretario o tesorero); además los integrantes de las diversas agrupaciones sociales y culturales, comerciantes, autoridades religiosas, autoridades cívicas, ejidatarios, y la población de Tepexpan que participa de alguna manera en las actividades que integran el ceremonial, así como otras entidades individuales o colectivas, internas o externas que forman parte de la organización de las celebraciones. Todos estos actores, con su actuar y en diferente grado, nivel y ubicación, conforman la red de relaciones que le brinda consistencia a la organización comunitaria. La mayoría de ellos forman parte de alguna institución que se integra a lo que he denominado Sistema Local de Organización, y que analizaré en los siguientes capítulos. Tomando como referencia lo anterior, considero que mediante la forma de organización comunitaria funcionando como sistema, se construye una red de relaciones, que a partir de interconectar instituciones, grupos, personas, actividades, cargos y funciones, conforma una estructura jerárquica y organizativa en la cual se adapta, se articula, se reproduce y en algunos momentos se fortalece o se debilita la vida comunitaria y festiva del pueblo. Su objetivo principal es conjuntar la participación de todos los actores sociales que se conectan para cumplir con las tareas que conllevan las celebraciones que integran el calendario festivo; sin embargo, esta forma de organización trasciende al espacio de la vida cotidiana. Es cerrada y

autónoma en su conformación, pero se abre al exterior para cumplir con algunas tareas, lo cual le permite extender la red de relaciones y consolidar su funcionamiento.

Retomando lo antes dicho, cabe mencionar que visualizo a Tepexpan como una comunidad que no está aislada de un entorno social y cultural más amplio, que no es homogénea, y tampoco estática, pero que mantiene algo permanente que conforma el telón de fondo para el cambio, mismo que se propicia a través de la configuración de un conjunto de relaciones políticas. Para entender tal entramado, además de la teoría de redes, utilizo como sustento teórico el paradigma procesual de la antropología política, que de acuerdo con Swartz, Turner y Tuden (1994) *es el estudio de los procesos que intervienen en la determinación y realización de objetivos públicos y en la obtención y uso diferenciado del poder por parte de los miembros del grupo implicados en dichos objetivos*. Desde esta perspectiva, Lewellen (1985:117) refiere que al antropólogo político le interesan los procesos públicos que afectan a la totalidad del grupo; por lo tanto la antropología política consiste principalmente en el estudio de la lucha por el poder y de la forma en que se llevan a cabo los objetivos colectivos por parte de aquellos que lo detentan, dentro de un entorno, que más allá del equilibrio, busca la adaptación.

Siguiendo al mismo autor (1985:118), en el paradigma procesual de la antropología política existen tres orientaciones para el estudio de las sociedades, la primera es partiendo de su contexto histórico o por lo menos temporal; la segunda es concentrándose de manera profunda en las actividades de los individuos en lucha por el poder dentro de unos marcos políticos muy limitados y, la tercera, es otorgándole gran importancia a los cambios adaptativos que las culturas tradicionales llevan a cabo cuando son incorporadas políticamente dentro de un estado industrial moderno. La utilización de este enfoque, se aleja del paradigma estructural funcionalista y permite pensar en el individuo como objeto central de la toma de decisiones dentro de una trama de conflicto y crisis, como la que se presenta en los espacios estudiados desde la nueva ruralidad.

1.2 Teoría de redes como marco explicativo

Continuando con el análisis conceptual, deben tomarse en cuenta dos aproximaciones al estudiar la red de relaciones en que se sustenta la celebración del ceremonial y los cambios en la forma de organización comunitaria en Tepexpan. La primera de ellas es de orden teórico (explicativo) y la segunda de orden morfológico (estructural). Al respecto existen múltiples

enfoques que abren el debate con relación a si el análisis de redes debe hacerse con la una, con la otra o con una combinación de ambas. Para Ruiz León (2007: 12), en términos llanos:

El análisis de redes sociales se ocupa del estudio de la estructura de las relaciones entre entidades diversas, apoyándose en la formalización matemática que aporta la teoría de gráficas para su modelación y análisis. La clave para conjeturar un modelo de red social, a partir de una situación real, estriba en conceptualizar relacionamente tal situación. Es decir, en establecer qué tipos de lazos existen entre las entidades sociales en cuestión.

Siguiendo a Lozares (1996), el análisis de redes es para algunos sólo una orientación teórica particular sobre la manera de entender la estructura de los fenómenos sociales vinculada a las teorías estructurales de la acción, para otros constituye una teoría en sentido estricto. Al respecto, Clyde Mitchell (1974) fue uno de los investigadores pioneros en cuestionar la idea de si el estudio de redes podía conformar parte del *corpus* teórico de la antropología.¹¹

Lozares (1996) presenta un tipo de genealogía de las redes. Para el autor, la teoría de redes en antropología proviene del estructural-funcionalismo desarrollado en Harvard en los años treinta y cuarenta (del siglo pasado) por L. Warner y E. Mayo. La *Gestalt Theory* surge con la idea de que la percepción de un objeto se realiza dentro de una totalidad conceptual compleja y organizada, totalidad que posee propiedades específicas diferentes de la simple adición de las propiedades de las partes. Siguiendo al mismo autor (1996: 116):

La teoría de Kurt Lewin puso de relieve el hecho de que la percepción y el comportamiento de los individuos de un grupo, así como la misma estructura del grupo, se inscriben en un espacio social formado por dicho grupo y su entorno, configurando así un campo de relaciones. Estas relaciones pueden ser analizadas formalmente por procedimientos matemáticos.

En términos matemáticos, la red puede verse como una gráfica de relaciones. Siguiendo a Ruiz León (2007), la imagen de una red social comienza con la evocación de actores sociales que están vinculados de diversas maneras en un entorno. Para San Miguel, Toral y Eguíluz (2005) la dinámica social viene condicionada por las redes de relaciones entre los agentes sociales que interaccionan. En este trabajo de investigación, siguiendo la misma línea argumentativa, para analizar, explicar y modelar la red de relaciones ya mencionada, se utilizará el enfoque teórico en aras de comprender el tipo de interrelación que florece cuando dos o más actores sociales interactúan en torno a las actividades del ceremonial, y el enfoque

¹¹ One such issue must of necessity be the relationship between the notion of social networks and general social anthropological theory. In its most extreme form the question is whether the use of social networks implies an innovation in theory (Mitchell, 1974: 281).

morfológico para explicar y representar gráficamente la estructura (forma) de la red, identificando cómo se distribuyen los lugares centrales y periféricos.

Clyde Mitchell (1969) menciona que el uso de redes, como un concepto analítico más que metafórico, data de 1954. Su creciente popularidad se debió a dos variables; la primera, a una creciente insatisfacción con el análisis estructural-funcional y a la búsqueda, en consecuencia, de formas alternativas de interpretar la acción social. La segunda se debió al desarrollo de maneras matemáticas no-cuantitativas de explicar rigurosamente las repercusiones que implica un conjunto de relaciones entre un número de personas.

El mismo autor en 1974 mencionó que:

As more studies are published in which the notion of social networks is used, certain concepts seem to be more and more commonly accepted. The particular concepts which analysts find useful will of course depend upon the sort of problem they are trying to elucidate. Some features of social networks clearly will relate to some problems but not to others. In general, a major distinction refers to two very different aspects of linkages in social networks. These are the morphological as opposed to the interactional features of social networks. The morphological features of a social network are those which deal with the shape or pattern of the links in a network. (Mitchell, 1974: 289).

Las características morfológicas de una red se refieren a la relación o a los patrones de los enlaces en la red con respecto a un otro. Estas son anclaje, densidad, accesibilidad y alcance. Los criterios de interacción, por otro lado, se refieren a la naturaleza de los enlaces en sí mismos y son el contenido, la direccionalidad, la durabilidad, la intensidad y la frecuencia de la interacción en los enlaces (Mitchell, 1969: 12).

La interpretación de los datos obtenidos en trabajo de campo es otra variante relacionada con la utilización de redes con fines de investigación. Para Mitchell (*ídem*), esto se inició por la necesidad de distinguir ciertos rasgos o características de estas redes, como pertinentes para la explicación de la conducta que el antropólogo buscaba analizar. En este sentido, el mismo Mitchell refiere que la mayoría de los investigadores han tenido la tendencia a concentrarse en la naturaleza de los vínculos entre las personas en la red como la característica más significativa.

Sumándose a esta tendencia, Lozares (1996: 113) comenta que el aspecto de la realidad que el investigador debe dar cuenta o explicar, es cómo los modelos o pautas relacionales crean diferencias de poder, estatus o prestigio entre la gente. Este punto me parece fundamental, ya que en el caso de la red a estudiar, el acento estará puesto en explicar cómo de las interrelaciones creadas en la red, se propician pautas de comportamiento que se significan

valores establecidos entre los diferentes actores sociales que participan en la misma, ya sea en labores de organización o tomando decisiones.¹² En el mismo texto, Lozares plantea que la teoría de redes cambia el visor de la investigación, pasando de la búsqueda de factores causales, a la indagación de cómo dichos factores pueden producir sus efectos a partir de las relaciones.

Lozares (1996: 114) continúa su argumentación haciendo referencia a que son las relaciones y los vínculos que mantienen los actores, los que establecen las estructuras en cuyas posiciones se sitúan las unidades. Por consiguiente, *la explicación de los comportamientos requiere un análisis de cómo los actores están conectados unos a otros en las diversas situaciones en las que son observados*. El rasgo más característico de las redes sociales consiste en que requieren conceptos, definiciones y procesos en los que las unidades sociales aparecen vinculadas unas a otras a través de diversas relaciones.

En cuanto al análisis situacional de las redes, Guillermo de la Peña¹³ ofrece interesantes perspectivas sobre la forma en que diversas situaciones condicionan la forma que adquirirá la red para hacer frente a algún hecho particular. Sin embargo, en este trabajo no analizo propiamente una red creada exprofeso ante una situación de integración o resistencia, tal como lo hace dicho investigador. Por lo indagado, la red a que hago referencia existe desde el reparto agrario ocurrido durante la tercera década del siglo XX; en este sentido, planteo que van cambiando los actores y las relaciones que establecen quienes forman parte de ésta, el dato etnográfico que presentaré en capítulos subsecuentes me permitirá hacer el análisis correspondiente. Por lo anterior, lo importante es mostrar cómo las relaciones dentro de la red se adaptan para reaccionar ante ciertas situaciones de las cuales puede surgir uno o varios proyectos colectivos.

Por lo antes dicho, el análisis de redes me permite entender la forma en que puede configurarse la interdependencia que surge entre el tipo de relaciones establecidas y una situación determinada; no obstante, considero que la situación no necesariamente condiciona la relación, sino que la dinamiza hasta lograr cierto grado de adaptación. Como ya lo mencioné, el interés en este trabajo es abordar el análisis de la red desde una visión integral; es decir, situacional y relacional. Sin embargo, por las características propias de la

¹² Me refiero principalmente a quienes ocupan los lugares centrales dentro del Sistema Local de Organización. Este aspecto puede apreciarse con mayor claridad a partir del capítulo III.

¹³ Ver entrevista realizada por Zarate y Leal. Revista *Andamios*, no. 36.

investigación, este último será el que tendrá más peso. Por lo anterior, es necesario brindar una breve explicación concerniente a los criterios de interacción que utilizaré para tal fin.

Para Mitchell (1969: 20), el contenido como primer criterio de interacción, se refiere a los significados que las personas en la red atribuyen a sus relaciones. *Los vínculos entre un individuo y las personas con las que interactúa llegan a existir en razón de un propósito o a causa de algún interés que una o ambas partes reconocen conscientemente.* Este contenido puede ser, entre otras posibilidades, de asistencia económica, de obligación, de parentesco, de cooperación religiosa o puede ser simplemente de amistad. En esta investigación, el contenido debe estar asociado con la motivación que lleva a diversos actores sociales a relacionarse entre sí, ya sea para organizar, o simplemente para participar (en cualquier forma) en alguna fiesta patronal o actividad vinculada al ceremonial.

Para Bidart y Cacciuttolo, el motivo de una relación es aquello que anima la fuerza de atracción entre dos personas, se trata de aquello que los mantiene juntos:

Ese motivo se construye tomando elementos de los contextos y las cualidades de las personas, las interacciones y los vínculos, pero no es reducible a ninguno de ellos. Es posible que en ciertas relaciones dicho motivo permanezca estrechamente inscrito en el contexto usual de frecuentación o en el compartir actividades comunes, que en otras relaciones el mismo se haya desligado de dicho contexto y se funde posteriormente más que nada en la intimidad interpersonal, que en otras el motivo se mantenga por un intercambio de servicios, la inscripción dentro de un grupo, o un sentimiento afectivo (2009: 181).

En la red a estudiar la relación entre nodos es voluntaria, pero está regulada por las instituciones que participan en el ceremonial, la fuerza del vínculo es un añadido que va construyéndose. Para Granovetter (1973) la fuerza de un vínculo es una combinación del tiempo, la intensidad emocional, la intimidad (confianza mutua) y los servicios recíprocos que caracterizan a dicho vínculo. Cada uno de estos aspectos es independiente del otro, aunque el conjunto esté altamente relacionado. En este sentido, existe la tendencia a establecer compromisos a largo plazo entre quienes crean lazos más fuertes; los vínculos débiles en una red de relaciones son preferibles para unir a miembros de diferentes grupos pequeños, frente a los fuertes que tienden a estar concentrados en grupos particulares.

Con respecto a la direccionalidad, Mitchell (1969: 23) hace mención de que una persona puede elegir a otra como su amiga sin que su elección sea correspondida, por lo que el vínculo entre los dos es esencialmente dirigido de uno a otro. En algunos de los problemas que podrían ser examinados por medio de redes sociales, la direccionalidad de las relaciones no

sería importante, pero frecuentemente hay una falta de reciprocidad en una relación, situación que se presta a una descripción más precisa en términos de un enlace de red dirigido. Este criterio de interacción me será de utilidad para analizar la forma en cómo se construyen los diversos tipos de interrelación que especificaré más adelante.

Por durabilidad, el mismo autor (1969: 24) plantea que en una red la relación se da en función de un objetivo específico y el vínculo, sobre todo si es débil tiende a desaparecer cuando ese objetivo se ha alcanzado o se ha frustrado. Pero las expectativas subyacentes, conscientemente apreciadas, que las personas tienen y que involucran a otras personas identificadas, obviamente persisten durante un período mayor al de la existencia del conjunto de acciones, y pueden incluso durar, como en el caso del parentesco, a lo largo de toda la vida de una persona.

En el caso de la red a estudiar, este criterio de interacción puede ser momentáneo cuando una persona participa en cualquiera de las festividades solamente una vez y de una forma. Constante, si forma parte de la red durante todo el ceremonial; y permanente si trasciende a éste. Por razones prácticas únicamente haré referencia a los dos últimos.

Mitchell (1969: 26) menciona que la intensidad de un enlace en una red se refiere *al grado en que las personas se preparan para honrar las obligaciones, o se sienten en libertad de ejercer los derechos implícitos en su vinculación con alguna otra persona*. Por ejemplo: La intensidad de la relación de una persona con un pariente cercano es probablemente mayor que la intensidad de su relación con un vecino. En otras palabras, *es la fuerza de los lazos que unen a una persona con otra, la buena voluntad con la que las partes están dispuestas a olvidarse de otras consideraciones en el cumplimiento de las obligaciones asociadas con estos lazos*. En este sentido, planteo como hipótesis a demostrar etnográficamente, que la intensidad de la relación entre actores sociales que ocupan los lugares centrales en la red es más decisiva, que entre quienes ocupan los lugares periféricos, pero ambas de suma importancia estructural, ya que del conjunto de relaciones y de su intensidad depende la solidez de la red para alcanzar un objetivo colectivo.

Por último, Mitchell (1969: 26) plantea que la frecuencia es una característica evidente de la interacción en una red. La frecuencia es susceptible de una cuantificación más simple que las otras características descritas, es el número de veces que las personas entran en contacto dentro de una red. Para el autor, un aspecto de esta característica es la regularidad de los

contactos; sin embargo, una alta frecuencia de contacto, no implica necesariamente una alta intensidad en las relaciones sociales. Siguiendo un ejemplo de Mitchell, puedo inferir que los contactos entre cierto grupo de mayordomos pueden ser a la vez regulares y frecuentes, pero la influencia del conjunto de mayordomos sobre el comportamiento individual de uno de ellos, puede ser menor que la de un familiar cercano a quien ve con poca frecuencia y de forma irregular; en este sentido la intensidad es más relevante. El criterio de frecuencia en esta investigación ayudará a identificar quiénes ocupan los lugares centrales dentro de la red, pero la conjugación de todos los criterios ayudará a entender a partir de qué elementos la red de relaciones fortalece o debilita el proyecto colectivo y el interés individual.

En resumen, para Lozares (1996: 118) la visión relacional consiste en que el análisis no se construye únicamente a través de categorías sociales o atributos, sino a través de los lazos o vínculos entre actores, incluso no estando directamente relacionados y unidos. En la perspectiva relacional, las acciones son consideradas en la medida que expresan una propiedad emergente de la conexión entre unidades de observación. Por otra parte:

Las relaciones están contextualizadas específicamente y se alteran o desaparecen según dichos contextos de tal manera que se considera al actor a partir de la interacción con otras partes del contexto de la red o, al contrario, no es considerado si no está incluido en un contexto relacional dado. Más allá del uso del concepto de red social como simple metáfora y como un puro instrumento de investigación, esta aproximación trata de interpretar el comportamiento de los actores a la luz de sus posiciones variables dentro de la estructura social (Lozares, 1996: 116).

Para brindar un concepto relacional con respecto a las redes sociales, al cual me adhiero por considerarlo acorde con el objetivo que se persigue en esta investigación, retomo nuevamente a Lozares quien propone que:

Las redes sociales pueden definirse como un conjunto bien delimitado de actores -individuos, grupos, organizaciones, comunidades, sociedades globales, etc.- vinculados unos a otros a través de una relación o un conjunto de relaciones sociales. Las características de estos lazos en tanto que totalidad pueden ser usados para interpretar los comportamientos sociales de las personas implicadas, pero parece más bien un objetivo genérico que un criterio específico de definición (1996: 108).

Por otra parte, en términos morfológicos Mellanie Mitchell (2009: 234) postula que las comunidades son redes en las cuales existen nodos, que son personas u organizaciones entre las cuales hay muchos diferentes tipos de relaciones; por lo cual, la misma autora define la red social de la siguiente manera: *in simplest terms, a network is a collection of nodes connected by links. Nodes correspond to the individuals in a network (e.g., neurons, Web*

sites, people) and links to the connections between them (e.g., synapses, Web hyperlinks, social relationships).

Un aspecto que me parece relevante del trabajo de Mellanie Mitchell, es preguntarse por qué o para qué nos organizamos en redes. Si bien es el investigador quien modela esquemáticamente la realidad y le asigna valor a las interacciones, son los individuos quienes de manera casi intuitiva, pero sin dejar de ser racional, han encontrado que a partir de crear vínculos el gasto de energía es menor. Al respecto, la misma Mitchell (2009: 234) menciona que: *It has been hypothesized that at least two conflicting evolutionary selective pressures are responsible: the need for information to travel quickly within the system, and the high cost of creating and maintaining reliable long-distance connections.* Por otra parte, Clyde Mitchell (1974: 285) con respecto a la misma interrogante hace referencia a un trabajo de Philip Mayer, en el cual destaca que el investigador:

Analyzes the way in which a particular category of African migrants in a South African town maintained very close-knit social networks and how this pattern of social relationships ensured their strict adherence to rural home-oriented loyalties. A contrasting group with loose-knit networks participated in a wider diversity of urban-based institutions and tended to lose their rural oriented loyalties. This has led to a number of studies of the ways in which actors utilize personal links to achieve particular ends.

En la presente investigación, el estudio de la red me dará pistas para determinar cuáles son los fines individuales y colectivos que se alcanzan, a través de la posición que pueda ocupar un individuo en la red y del tipo de relaciones que establece de acuerdo con los criterios de interacción. Un aspecto importante que no debe soslayarse, es que existen dos tipos de redes: las formales y las no formales. En las primeras, la relación ha sido formalizada institucionalmente, en este sentido, el SLM cabe perfectamente en esta descripción. En las segundas, la relación es subjetiva, el investigador define el criterio para determinar la creación del vínculo; por ejemplo, la forma en que los individuos participan en las fiestas patronales y otras festividades, puede ser como parte de la organización, con asistencia a las actividades, con el pago de sus cuotas, estableciendo contactos externos etc... Para la forma de organización comunitaria particular de Tepexpan, se estará hablando de ambas; es decir, una red formal alrededor de la cual se establece una red informal.

Con relación a lo anterior, Clyde Mitchell (1974: 283) menciona que:

Chrisman, in his study, argues that institutions provide the recruitment area for social networks. Several roles may thus coexist in one network link so that operationally the emphasis must be

placed on the institutional settings in which people extend their network links. By concentrating on these he tends also to give prominence to role theory as the basis of network theory.

Dentro del análisis de redes sociales, Cárdenas, *et al* (2016) hablan de la dinámica de la red, la cual conduce a revisar cómo fluye la información y cómo se posicionan los individuos a partir del lugar que ocupan dentro de la estructura, su visión es morfológica. En este sentido, retoman la definición de Mellanie Mitchell, arriba mencionada, y dicen que gráficamente las redes son nodos (personas) conectados por vínculos llamados aristas. El vínculo es una teleología declarada, en mi caso de estudio puede ser la fiesta patronal, pero de manera soterrada existe una teleología no declarada, por ejemplo el interés individual, que no siempre concuerda con la primera. La labor del investigador será analizar las relaciones que surgen con motivo de la teleología declarada y develar la no declarada. Los vínculos también pueden ser amistad, interés colectivo, conocimiento, proximidad, crear identidad.

Matemáticamente puede medirse el coeficiente de agrupamiento, es decir, la cohesión de la red en general y de cada integrante en particular. Para esta tarea, debe definirse el grado de cada nodo, que consiste en el número de enlaces que éste tiene (personas con quienes se conecta), a mayor número de enlaces, más importante es el nodo y esto refleja liderazgo. Normalmente los nodos más viejos en la red son los que más enlaces tienen. En la red que estudiaré, es fundamental identificar este elemento.

En la dinámica de red, un nodo altamente conectado recibe el nombre de *hub*,¹⁴ y funciona como elemento concentrador (atractor). Para Mitchell (1974: 236) *high-degree nodes are called hubs; they are major conduits for the flow of activity or information in networks*. Estos *hubs* o nodos principales, como nodos concentradores sostienen la estructura de la red, si se quitaran de ella o se sustituyeran, puede cortarse el flujo de información y habría la posibilidad de que la red se transformara casi por completo.¹⁵ Como se verá más adelante, en la red a estudiar, las personas que cumplen el papel de *hubs* poseen atributos construidos históricamente, planteo que este tipo de nodos son los personajes principales de las festividades, su presencia siempre es evidente y tienen un peso importante en el desarrollo

¹⁴ El término *hub*, puede traducirse literalmente como centro de actividad.

¹⁵ Por ejemplo, esto sucedería si de la red que analizo en este trabajo desapareciera el párroco de la iglesia, o las funciones principales de la mayordomía fueran asumidas por personas vecindadas con un historial de participación muy escaso.

de todo el ceremonial, pueden ubicarse en la red formal o en la red informal y su durabilidad (como criterio de interacción) se prolonga más allá de las fiestas que ocurren en un año.

Como parte del análisis de la dinámica de redes, la intermediación hace referencia al camino más corto para llegar a un nodo, por esta razón significa comunicación. También puede verse como el camino más corto que sigue un nodo para comunicarse con el resto de los actores. La distancia es el número de enlaces que debemos pasar para llegar de un nodo a otro. En cuanto a la distribución de grado, Cárdenas, *et al* (2016) hablan de tres tipos de redes: a) redes aleatorias, en donde todos los nodos tienen casi la misma conectividad, no hay *hubs*; b) redes exponenciales en donde todos los nodos tienen la misma probabilidad de enlazarse con un nodo principal; y, c) redes de libre escala, que nos da la propiedad de 80-20 (ley de Pareto), donde los nodos principales constituyen el 20 % de la red, pero ellos -pensando en mi caso de estudio-, controlan el 80% de todo lo que pasa en las festividades.

Por último, los mismos autores (2016) refieren que dentro de las redes es frecuente encontrar *clusters*. Son personas o nodos que forman parte de la red, ya que trabajan hacia el mismo fin (celebrar el ceremonial), sin constituir un grupo como tal, entre ellos están fuertemente relacionados, pero mantienen pocos enlaces con otros nodos. Como ejemplo está el conjunto de vecinos que se organizan para pedir una visita del Santo Patrón durante la fiesta, y tenerlo durante todo un día. Con respecto a los *clusters*, Mitchell (1974: 289) menciona que: *a cluster is a set of persons whose links with one another are comparatively dense, without necessarily constituting a clique in the strict sense.*

Como se verá en la parte etnográfica, los lugares centrales de la red están ocupados por los nodos principales (*hubs*), y los lugares periféricos por personas quienes tienen un lugar en la red y participan activamente, pero atendiendo a la ley de Pareto, forman parte del 80%. En esta lógica, los nodos principales son quienes tienen mayor posibilidad de dirigir el camino que sigue la forma de organización comunitaria, y por tanto su transformación. En este momento preguntar para qué sirve el análisis de redes encontraría su posible respuesta en Clyde Mitchell quien menciona:

Having thus determined the units or elements in the network, the analyst, utilizing a network approach, must now proceed to explain how the action is influenced by the particular concatenation of people chosen. It is here that the concepts developed in connection with social networks become relevant. The network analyst examines the influence of the "close-knit" nature of the relationships, and the multiplexity, directedness, and intensity of the links on the transactions in which the actors are involved (1974: 287).

Por último, los actores sociales que integran la red de relaciones, ya sea como nodos centrales o periféricos, ponen en juego sus atributos para invertir en la obtención del suficiente capital social que les permitirá mantenerse dentro de la trama y desde ahí ejercer su individualidad, sumarse a un interés colectivo o ambas opciones. Para García-Valdecasas (2011: 133), *la estructura de las redes sociales puede generar capital social y el capital social puede producir tanto beneficios públicos como privados*. Para el mismo autor, dentro de la teoría de redes el capital social puede ser definido como:

Una serie de recursos que se invierten en relaciones sociales con la esperanza de adquirir ciertas ventajas. Se podría distinguir, pues, entre recursos personales y recursos sociales; los recursos personales son propios de los actores individuales e incluyen bienes simbólicos (tales como títulos, diplomas y otros certificados) como bienes materiales. Por el contrario, los recursos sociales están incrustados en las redes sociales, y sólo se puede acceder a ellos a través de las conexiones creadas. Así pues, el capital social consiste en un conjunto de recursos insertos en las redes sociales en los que se puede invertir cuando los actores desean aumentar la probabilidad de éxito en sus acciones (García-Valdecasas, *ídem*).

Para Lozares *et al* (2011), Bourdieu en 1986 y Coleman en 1988 son los autores pioneros en la teorización, sistematización e investigación sobre el capital social; sin embargo, para Martínez (2015: 32), el sociólogo francés lo utiliza *como herramienta de diferenciación social permitiendo comprender únicamente cómo los sujetos sociales alcanzan metas personales haciendo uso de los recursos que construye socialmente a través de los vínculos que establece con otras personas, pero no facilita la comprensión de cómo esos recursos pueden ser movilizados para alcanzar bienes comunes*. Siendo que ambos aspectos son de interés particular en esta investigación; al igual que Martínez (2015) encuentro más atractivo el planteamiento de Coleman quien sostiene que el capital social está compuesto por los recursos socio-estructurales que constituyen un activo de capital para el individuo y facilitan ciertas acciones de individuos que están dentro de dicha estructura (Coleman, 1990: 302). A decir de Martínez (2015: 33-34) quien retoma a Gordon y Millán, en el concepto de Coleman subyacen tres argumentos principales que son: a) la interacción que se conforma como un recurso porque su estructura obliga a la reciprocidad y conduce al intercambio; b) la estructura de la relación como recurso para el actor, ya que le permite llevar a término sus metas e intereses a un menor costo, beneficio que resulta de la interdependencia de la relación; y, c) las personas pueden lograr sus metas individuales porque su convocatoria se basó en redes y la presuposición de la capacidad de organizarse para determinados fines.

Por otra parte, Martínez (2015: 36) retoma nuevamente a Coleman y sostiene que la información, la autoridad, la organización voluntaria y el intercambio de favores son elementos importantes para conformar capital social, pero no son suficientes para que perdure, por lo tanto, es necesaria la existencia de un sistema normativo y de sanciones, para que facilite ciertas acciones y limite otras, y así hacer más predecible la conducta de las personas con las que se interactúa. Esto significa que el sistema normativo debe precisar lo aceptable en la sociedad, determinar qué comportamientos, valores y actitudes son recompensados y cuáles quedan sujetos a sanción.

Por lo anterior, para Herreros (2002:20-21) se consideran dos elementos claves del capital social en tanto que recursos insertos en las redes sociales, estos son, *el potencial informativo que fluye a lo largo de dichas redes y las obligaciones de reciprocidad (obtener favores a cambio de favores) que pueden surgir de la confianza mutua entre los actores que pertenecen a la misma red social*. Para el mismo autor, los sujetos no pueden acceder a dichos recursos de capital social si no participan de alguna manera en redes sociales. *Así pues, un individuo aislado, que no participe en ninguna red social, no podrá disfrutar de los recursos del capital social (ídem)*.

Una vez establecidos los conceptos y las categorías de análisis que servirán de base para entender el funcionamiento de la red, ahora presentaré algunos elementos en los cuales la red se materializa en acciones que necesariamente tienden a edificar las interrelaciones que guían el sentido de la organización comunitaria.

1.2.1 Red de relaciones internas y externas

Planteo que la celebración de las fiestas patronales y las otras festividades que integran el ceremonial incentiva la creación de una red de relaciones internas y externas, convirtiéndose en el vehículo a partir del cual las comunidades interactúan en ambos sentidos. En esta tesitura, la red de relaciones internas se conforma y actúa de manera endógena; es decir, que a partir de la serie de actividades que se realizan durante las celebraciones que forman parte del ceremonial, se crean enlaces entre los integrantes de la misma comunidad. La red de relaciones externas trasciende los límites comunitarios, crea enlaces con actores sociales más allá del ámbito local. Ambos tipos de relaciones en su conjunto conforman la red global, en la cual los nodos centrales tienen un papel preponderante, como se verá en los capítulos siguientes.

Los enlaces señalados se configuran a manera de red de relaciones, ya que su estructura sigue un patrón específico y presenta las características mencionadas en el análisis de redes. La red se dinamiza entre otras cosas cada vez que se articula una relación, que se genera un enlace, que aparece un nodo de manera constante, que un actor social de la comunidad contribuye económicamente con trabajo o con donaciones, que un grupo de comerciantes ocupa un lugar en la feria de la fiesta patronal, que el SLM acepta la invitación de otra comunidad para llevar a su Santo Patrón, o simplemente cuando los integrantes de una familia acuden a una procesión.

Para Lewin (1995: 42), en una red el número de estados posibles crece con rapidez al aumentar el número de elementos. Desde esta perspectiva, el comportamiento de la red es impredecible, pero no ilógico. La re significación de prácticas sigue un curso y se aloja en las interrelaciones que tejen en conjunto los actores sociales que intervienen en la celebración del ceremonial, una vez que entran en interacción mediante mecanismos institucionalizados de organización comunitaria, como son, por ejemplo, la comercialización de productos del mercado local dentro de la cual se ponen en juego principalmente relaciones internas; el mercado regional donde se incentivan relaciones externas; las redes familiares en las cuales intervienen ambos tipos de relación; el sistema de “correspondencias” que se vincula hacia el exterior y, como se verá a detalle en la parte etnográfica de esta tesis, el sistema de “visitas” que es hacia el interior; las peregrinaciones que presentan ambos valores; así como las actividades religiosas y las profanas en donde los enlaces son endógenos y exógenos.

1.2.1.1 Mercado local y mercado regional

Las fiestas patronales, si bien presentan un carácter religioso, son ocasión para que se mueva parte de la economía interna de las comunidades. Existe un mercado local y un mercado regional de productos y servicios que se ofrecen, para que bajo la lógica de la circulación de capital y del consumo, la fiesta patronal también represente una fuente de ingreso para ciertos sectores de la población. Desde mi óptica, este punto ha sido poco estudiado por los antropólogos quienes prefieren centrar su atención en el aspecto ritual, simbólico y tradicional de las fiestas patronales. Considero que en el contexto histórico actual, más que en otro tiempo, activar la dinámica del mercado interno y externo es parte vinculante de la teleología no declarada de algunos actores sociales y, que representa un aspecto en el cual la re significación de la fiesta y de la forma de organización comunitaria encuentra referentes.

Al activarse con las celebraciones el mercado local de productos y servicios, el comercio establecido se ve beneficiado con la presencia de visitantes que acuden a las fiestas para participar en actividades específicas; pero en su estatus de comerciantes, las personas que se dedican a esta actividad no crean enlaces significativos que puedan formar parte de la red de relaciones. El comercio informal, que se encuentra entre lo local y lo regional, algunas veces vinculado con un partido político, con motivo de las fiestas patronales crea los enlaces que se insertan en la red de relaciones, y con esto obtienen los permisos para vender sus productos de manera temporal mientras dure la fiesta. Su informalidad les otorga la calidad de itinerantes, por eso es común encontrarlos en múltiples lugares; en este sentido, pueden analizarse como una red de relaciones externas, ya que participan en diversos ciclos económicos a partir de los calendarios de fiestas regionales o intrarregionales.

Considero que en la misma lógica descrita para el comercio informal operan entre otros, los grupos musicales, quienes alquilan los juegos mecánicos, quienes arman el castillo, quienes venden las salvas, las ceras, los arreglos florales para la iglesia, y los carteles promocionales. Su participación en las fiestas patronales depende de los enlaces creados con anterioridad y solo en ocasiones alguno de estos proveedores puede ser un nodo central. Considero que la suma de intereses y fines, declarados o no, que subyace al mercado re significa aspectos económicos de la forma de organización comunitaria. En este sentido, entiendo por mercado local y regional, al conjunto de actores sociales que forman parte de una actividad comercial con fines de lucro, y que activan una serie de enlaces en ocasión de las fiestas patronales y las otras festividades que conforman el ceremonial.

1.2.1.2 Redes familiares

El ceremonial como conjunto de celebraciones de carácter religioso y profano, también tienen la virtud de reactivar año con año las redes familiares internas y externas. En los pueblos del área teotihuacana, como en muchas regiones del país, puede encontrarse la presencia de familias troncales.¹⁶ Cuando hablo de familia interna me refiero a los grupos familiares que no traspasan el espectro local, en cuanto a los enlaces que crean con motivo de las festividades. La red familiar externa, hace referencia a personas que viven en la comunidad,

¹⁶ 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, 2007: 17).

pero que tienen familiares fuera de la localidad que se incorporan a la red de relaciones creando algún tipo de enlace. Ambas redes pueden considerarse formales y alguno de sus integrantes funcionar como nodo central. En el caso de Tepexpan es común que los integrantes del SLM hagan uso de sus redes familiares para desempeñar sus funciones. También es costumbre que la mayordomía esté integrada por varias personas pertenecientes a una misma familia.

Las actividades en que puede notarse la presencia de redes familiares son básicamente de carácter religioso, aunque el día principal de la fiesta patronal son las grandes comidas donde se manifiesta la concurrencia. Las redes familiares se activan en general para recibir a cualquiera de los santos patronos en visita, para hacer una donación a la fiesta, para cooperar económicamente y para participar con su asistencia en las actividades que se organizan como parte del ceremonial. En términos simples, debe entenderse la red familiar como el entramado de relaciones, que ya sea por línea sanguínea o política, produce el intercambio de visitas, así como el soporte moral y económico durante las fiestas patronales, por lo cual se impulsa la interacción social, se crean enlaces y se dinamiza la organización comunitaria.

1.2.1.3 Sistema de "correspondencias".

La reciprocidad analizada desde la antropología para definir un conjunto de relaciones de intercambio entre individuos y grupos, puede ser generalizada o equilibrada. La reciprocidad generalizada es el polo altruista, una forma de compartir en la que no se llevan cuentas. Se da algo sin esperar nada a cambio, aunque suele obtenerse, pero no de manera inmediatamente. La reciprocidad equilibrada supone transferencias iguales (Barfield, 2000: 522). Un ejemplo de esto es la correspondencia de Santos Patronos.

Para Andrés Medina (2007: 21), en las fiestas patronales (ceremoniales comunitarios) aparecen diversas expresiones que reflejan la compleja articulación entre pueblos a través de numerosos sistemas de intercambio, mismos que incluyen regalos entre las propias comunidades (promesas), la visita de santos itinerantes (correspondencia) y la densa red de relaciones de parentesco que se reactiva en cada ocasión festiva. Para el autor, lo que queda de manifiesto es una red de relaciones que otorga unidad al conjunto articulado y remite a una larga historia de alianzas y enfrentamientos.

Durante las festividades que comprenden el ceremonial es común escuchar el estallido de salvas y cohetones que anuncian algo. Cuando esto pasa, casi siempre se trata de una

procesión que acompaña la presencia de un *santo* o *virgen*, que sale de su recinto sagrado para establecerse de manera temporal, en una capilla o en la iglesia del patrón festejado que se convierte en anfitrión. Como pago a esta visita, cuando es alguna celebración del ciclo festivo en la comunidad del ahora visitante, el anfitrión en turno acude de la misma forma al festejo de su equivalente, estableciendo lo que en esta tesis llamaremos sistema de correspondencia; es decir, un sistema articulado de visitas recíprocas equilibradas de santos, que se da en múltiples direcciones.

1.2.1.4 Actividades religiosas y actividades profanas

En las fiestas patronales, existe un mecanismo institucionalizado de participación comunitaria. Al respecto, planteo que en este componente se inscriben todas las actividades tanto de orden religioso, como de orden profano que se llevan a cabo de manera corporativa y formal durante la celebración. Pese a que en el calendario de las fiestas patronales lo religioso y lo profano se ubican por separado, al final del día todo es parte de la misma festividad, hay momentos en que se imbrican y otros en donde se separan. Como se verá en su momento, en estas actividades queda de manifiesto la interrelación y los enlaces que se tejen entre todos los actores sociales participantes y que le dan cuerpo a la red. Es aquí donde se hacen visibles los criterios de interacción, los nodos centrales, el grado de cada nodo, los *clusters* y los fines declarados y no declarados de cada participante. En la organización de casi todas estas actividades está presente el SLM como institución encargada de vigilar que cada actividad cumpla su objetivo.

Siguiendo a Marion (1998: 31) 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, de acuerdo con la misma autora, se establecen relaciones entre los humanos y los seres sobrenaturales, mismas que se expresan mediante distintas prácticas *que 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*. Para Marion (1998: 32), los estudios antropológicos establecen que la religión es el resultado de una diferenciación establecida por lo seres humanos entre dos campos, el de lo sagrado en oposición al de lo profano. En esta dicotomía, el orden de lo profano establece el nivel de las relaciones existentes entre los hombres, es el mundo de lo racional, de lo explícito, de lo vivido.

Suscribiéndome al planteamiento de Marion, por encontrarlo funcional para el análisis de los datos etnográficos que presentaré en capítulos subsecuentes, a grandes rasgos, refiero que las actividades religiosas del ceremonial consisten en llevar a cabo diferentes tipos de misa, en realizar procesiones y en efectuar peregrinaciones. En las actividades profanas se inscribe la presentación de algunas danzas, la quema del castillo, la quema de toritos, audiciones musicales y el evento artístico con un grupo musical de renombre en la región. Considero que el tipo de actividades religiosas y profanas no han variado mucho con el transcurrir de los años; sin embargo, en el contexto de la nueva ruralidad han adquirido otra función y han transformado su significado, adecuándose a las relaciones e intereses que hoy en día se manifiestan para llevarlas a cabo; por ejemplo, apropiarse de un espacio o revalorar la presencia de un grupo en la comunidad.

1.3 La Nueva ruralidad como contexto

En este trabajo de investigación se empleará a la nueva ruralidad como categoría de estudio y, como eje articulador del análisis, que nos conducirá a comprender el carácter que adoptan las sociedades otrora rurales que en décadas recientes han vivido cambios que se manifiestan en el uso de suelo para labores no agrícolas, en el ejercicio de actividades productivas distintas a las campesinas y en la re significación de algunas prácticas consideradas tradicionales. La nueva ruralidad debe entenderse como una externalidad ocasionada por el impacto de los ajustes estructurales en el campo, que propiciaron cambios significativos en la manera que las poblaciones rurales se organizaban para enfrentar su vida diaria; por lo tanto, hace referencia a la forma en que actualmente se manifiesta el ser rural, sin estar vinculado esencialmente al trabajo agrícola.

Pensar en la nueva ruralidad hoy en día, nos remite a un tipo de apropiación de los espacios rurales diferente a la que tradicionalmente se hacía, en donde las actividades agrícolas predominaban. Representa una categoría de estudio inscrita en el marco no sólo de la relación campo-ciudad y de la nueva conformación de las unidades económicas familiares, sino en el marco de la modernidad y la globalización, aspectos que han modificado paulatinamente las inercias del mundo en el que las poblaciones campesinas vivían hasta hace algunos años.

La nueva ruralidad supone la emergencia de un tipo diferente de relación rural-urbano, que rompe con la dicotomía clásica donde lo uno es lo opuesto de lo otro. Dentro de este trabajo de investigación, se plantea que en el marco de dicha relación se propicia una serie de

transformaciones que marcan el ritmo de la vida actual en las poblaciones que se encuentran inmersas en este fenómeno. Para Martínez, *et al* (2015: 48) la sociedad y sus actores influyen de manera significativa en los cambios que sobre una región se presentan; para estudiar dichos cambios es necesario recurrir a teorías que permitan analizar las transformaciones en la organización económica y social de los habitantes, para dar cuenta de su configuración espacial actual.

Siguiendo a los mismos autores, conceptualmente los territorios se habían catalogado en dos tipos absolutamente diferenciados y dicotómicos: los rurales en contraste con los urbanos. Sin embargo, el actual proceso de globalización mundial ha significado para las sociedades urbanas y rurales una reconfiguración que ha hecho necesaria otras formas de acercamiento teórico analítico (Martínez, *et al*, 2015: 48). En este contexto irrumpe la categoría de nueva ruralidad, como forma de explicar tales realidades.

Las características que adquieren los espacios estudiados desde la nueva ruralidad, suponen la reconfiguración de los territorios y la emergencia de formas de organización distintas a las tradicionales, además de la re significación de las ya existentes. Siguiendo a Martínez, *et al* (2015: 49-50) *la nueva ruralidad sirve como una propuesta analítica que permite dejar de lado la dicotomía entre lo urbano y lo rural. La forma de analizar ambas realidades ya no se hace a través de las diferencias o contradicciones presentadas, esto es, lo rural ya no se define más como aquello que no es urbano o contrapuesto con él.* Para los autores citados, la nueva ruralidad significa hacer un análisis a partir de la complementariedad entre dos territorios heterogéneos y fragmentados. De acuerdo con Liliana Abbate (2012: 139), a pesar de la tensión que surge entre ambos, *las contradicciones y conflictos desaparecen en los casos en los que ambas lógicas de mundo logran articularse armoniosamente generando nuevos referentes culturales o en su defecto, los mecanismos idóneos para generar respuestas acordes con la nueva situación.*

Para Salas, Rivermar y Velasco 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. En este sentido, los autores (2011: 149) refieren que 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 jefes de familia originarios, 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.

1.3.1 Nueva ruralidad, globalización, modernidad, emergencia de relaciones rural-urbanas y reconversión productiva

La nueva ruralidad sólo puede ser entendida en el marco de la globalización y de la tensión que se origina entre lo local y lo global. Cuando pensamos en globalización, no sólo debemos hacer referencia a la mundialización de la economía y del mercado. Dicho fenómeno presenta escalas y conlleva efectos que se manifiestan en todos los ámbitos de la vida. El aspecto fundamental que me interesa explorar en esta tesis, tiene que ver con la manera en que la globalización impacta en la construcción o en la deconstrucción del espacio físico y social; es decir, de los territorios. Al respecto Andrés Escobar (2005: 114) menciona que:

Las teorías sobre la globalización han producido una marginalización significativa del lugar; sin embargo, el hecho es que el lugar -como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija- continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. Existe un sentimiento de pertenencia que es más importante de lo que queremos admitir, lo cual hace que uno considere si la idea de “regresar al lugar” -para usar la expresión de Casey- o la defensa del lugar como proyecto -en el caso de Dirlikno son cuestiones tan irrelevantes después de todo.

El advenimiento de una nueva era digital que se posicionó a nivel mundial en las últimas décadas del siglo XX, ha propiciado un nuevo orden social. Los cambios en las tecnologías de la información y la comunicación son el nuevo motor de la economía y el vehículo mediante el cual todas las sociedades se interconectan y se globalizan; en este sentido, la población de Tepexpan no escapa a ésta realidad. Ana López Ricoy (2015: 5) sostiene que, si bien los procesos sociales no han dejado de ocurrir en un territorio dado, los fenómenos emergentes sí implican un reto a la forma tradicional de entender el espacio. Una de las metáforas más comúnmente utilizadas para esto es la de las redes.

Esta idea se utiliza principalmente para retratar un nuevo tipo de estructura en comunicación: la referencia natural es el flujo de datos de Internet, que se ha vuelto un elemento central para el funcionamiento de las sociedades y cuyo orden es complejo y cambiante. Así, la red *web*

ha permitido capturar un tipo de organización más flexible, que espacialmente muchas veces no está contenida en un área delimitada.¹⁷

Estando de acuerdo con el planteamiento de López Ricoy, la autora comenta (2015: 6) que los estudios actuales que recuperan los procesos de redes, frecuentemente se enfocan en las nuevas conexiones que se están generando entre espacios que ya se consideraban parte de un mundo global. Muchas veces, se recalca una distinción entre aquellos espacios que son parte del mundo conectado con aquellos que quedan al margen, y en donde se asume sigue prevaleciendo una lógica tradicional. Sin embargo, estudios sobre comunidades transnacionales recuerdan que la globalización genera conexiones también de grupos sociales poco privilegiados. Del mismo modo, la existencia de una infraestructura internacional para el desarrollo implica muchas veces vínculos directos entre organismos internacionales y localidades rurales, de tal forma que se debe indagar más a fondo cómo se conecta un espacio que se asume como globalizado con los que se entienden como marginales y qué papel puede tener la red *web* en estos procesos.

Tomlinson (1999) refiere que *la noción de conectividad se encuentra, de una forma u otra, en la mayor parte de los planteamientos sobre la globalización*. Conuerdo con este autor en que la globalización puede ser vista simplemente como la intensificación de la interconexión global. Dicho autor plantea que:

En la actualidad, las mercancías, el capital, las personas, el conocimiento, las imágenes, la delincuencia, los contaminantes, las drogas, las modas y las creencias cruzan fácilmente las fronteras territoriales. Son estas conexiones polivalentes las que unen nuestras costumbres, nuestras experiencias, nuestros destinos políticos, económicos y ambientales en el mundo moderno. Así, la tarea general de la teoría de la globalización es comprender las fuentes de esta situación de conectividad compleja e interpretar sus implicaciones en las diversas esferas de la vida social (Tomlinson, 1999: 331-332).

En la misma línea argumentativa, Tomlinson ofrece una interesante reflexión con relación a lo que en términos prácticos significa vivir la globalización. Para este autor (1999: 335) sería acertado decir que para la mayoría de las personas la experiencia paradigmática de la modernidad global es la de quedarse en un lugar, pero experimentar el desplazamiento que permite esa modernidad global. *En particular, es captar la proximidad derivada de las redes*

¹⁷ En el pueblo de Tepexpan una forma de comunicación y de compartir imágenes, noticias, saludos y rumores, es a través de una página de Facebook en la cual participa un amplio número de personas originarias y no originarias que habitan dentro y fuera del poblado. <https://www.facebook.com/SrDeGraciasTepexpan/>

de relaciones sociales a través de grandes trayectos de tiempo espacio, haciendo que hechos y fuerzas distantes penetren en nuestra experiencia local.

Algo que es palpable en los espacios de nueva ruralidad y que impacta en todos los rubros de la vida social, económica y cultural de las comunidades, Tomlinson lo refiere de la siguiente manera:

Vivir la globalización significa entender que alguien enfrente el desempleo como resultado de decisiones tomadas en la casa matriz de una compañía situada en otro continente, o que los víveres que vemos hoy en nuestros supermercados sean muy diferentes de los de hace veinte años debido a la interacción compleja entre el gusto cosmopolita y la economía global de la industria alimentaria, o que nuestro mismo sentido de pertenencia cultural de estar "en casa" se transfigura sutilmente por la penetración de medios de comunicación globalizadores en nuestra vida cotidiana (Tomlinson, 1999: 336).

La globalización como fenómeno que involucra un flujo constante y acelerado de diversas mercancías, gente, tecnologías, capital, imágenes y conocimientos que cruzan fronteras nacionales y entrelazan mercados laborales, relaciones de poder y avances científicos (Long, 1996: 37), pareciera que rompe con la idea del lugar y que ahora a partir de redes todo está interconectado en un solo cuerpo, en donde el espacio local se desvanece y se integra a una totalidad. Para Escobar:

En los discursos sobre globalización hay una asimetría evidente en la que lo global es igualado al espacio, al capital, a la historia y a su agencia, y lo local, con el lugar, el trabajo y las tradiciones. El lugar, en otras palabras, ha desaparecido en el frenesí de la globalización de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura (2005: 114).

Siguiendo a Norman Long (1996: 46), en la globalización el tipo de relaciones sociales que se crean a través de las tecnologías en comunicación son intermedias, por lo cual los individuos se vinculan en una variedad de comunidades imaginadas.

Para este trabajo de investigación, lo que me interesa saber es cómo la globalización altera el contexto de construcción de significados, esta pregunta Tomlinson (1999: 341) la plantea en términos de cuál es su efecto en las interpretaciones, valores, deseos, mitos, esperanzas y temores compartidos que han surgido alrededor de la vida localmente situada. Dar respuesta a esta pregunta, para el mismo autor, no es una tarea fácil, ya que la globalización es de muchas maneras un fenómeno problemático que implica la penetración simultánea de fuerzas distantes en los mundos locales y el levamiento de los significados cotidianos de sus anclas en el entorno local. *La concreción y la fuerza de las circunstancias materiales nos mantienen a la mayoría, la mayor parte del tiempo, situados, pero en lugares que en forma gradual y*

sutil se transforman a nuestro alrededor, perdiendo su facultad de definir las condiciones de nuestra existencia (Tomlinson, 1999: 364).

Con respecto a lo anterior, planteo que la forma de organización comunitaria que se da en torno al SLM, actúa como mecanismo que ayuda a preservar algunos aspectos del el estilo de vida tradicional de las comunidades. Durante las diversas festividades, en algunos momentos se fortalece el sentido de pertenencia al lugar; sin embargo, en otros momentos se debilita. Esta ambivalencia lleva a la población a caminar, no siempre de manera consciente, sobre una delgada línea en la cual, por momentos se encuentran del lado de la conservación de las tradiciones y, en otros, en el lado de la re significación e integración de los cambios provocados por el impacto de la modernización a su vida ritual y cotidiana.

En las sociedades tradicionales existe un reconocimiento colectivo de lugares y tiempos sagrados, y un marco mítico que les da su significación. Pero la vida secular moderna ha dejado atrás esas creencias; privados de la posibilidad de expresarse en formas religiosas, esos sentimientos se experimentan con mayor intensidad en la soledad. Son meramente subjetivos, en el sentido de que no corresponden a nada existente en el mundo físico inanimado de la teoría científica. Pueden categorizarse como poéticos, románticos, estéticos o místicos; pero como tales, sólo forman parte de nuestras vidas privadas (Sheldrake, 1994:12).

Si la vida secular moderna transcurre en el ámbito de lo privado, la vida tradicional tiene su epicentro en la colectividad y se objetiviza por medio de ceremonias, rituales y formas de organización atávica. En cuanto a estos temas, María Ana Portal (1994: 40) menciona que llama la atención que en esta época prevalezca la forma ancestral de organización cívico-religiosa, considerada como una manifestación rural que sintetiza creencias mesoamericanas con elementos del catolicismo español, en un momento en el que el desarrollo científico y tecnológico, el pensamiento racional y las comunicaciones masivas permean toda nuestra existencia.

Siguiendo a la misma autora, ella menciona tres elementos que están vinculados con la forma de vida tradicional en comunidades de matriz agrícola:

El primer elemento es que, 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. 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 (Portal, 1994: 40).

Entrando al juego de las dicotomías, en contraposición con las formas de vida del mundo tradicional, se encuentra la modernidad. De acuerdo con Bolívar Echeverría:

Unos más, otros menos, todos, querámoslo o no, somos ya modernos o nos estamos haciendo modernos, permanentemente. El predominio de lo moderno es un hecho consumado, y un hecho decisivo. Nuestra vida se desenvuelve dentro de la modernidad, inmersa en un proceso único, universal y constante que es el proceso de la modernización. Modernización que, por lo demás, no es un programa de vida adoptado por nosotros, sino que parece más bien una fatalidad o un destino incuestionable al que debemos someternos (2011: 67-68).

José Luis Lezama (1993), refiere que el surgimiento y expansión de la sociedad moderna (industrial), imprimió en el ámbito espacial una dimensión que originó nuevos y cambiantes vínculos en la organización de la vida social. En este sentido, surge un sistema de valores sustentado en la voluntad racionalizadora, inherente al proceso de modernización.¹⁸ En términos generales, puede definirse a la modernidad como la etapa histórica de la humanidad occidental, donde se rompe con el mundo tradicional establecido y forjado a lo largo de los siglos; en este sentido, Marshall Berman (2001: 1) habla de un conjunto de experiencias del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de un entorno prometedor, pero que a la vez amenaza con destruir todo lo que somos.

De acuerdo con Rafael Montesinos (1992: 129-130) la modernidad admite un proyecto civilizatorio que supone el abandono de una vida en contacto con la naturaleza. Dicho proceso deja a su paso, la separación entre la ciudad y el campo. El proceso de urbanización que impone la mutación a una nueva forma de transición social refleja el alejamiento de la vida campirana. La civilización hace sentir crecientes coacciones sociales con la formación de Estados sólidamente integrados, con la división de funciones que ello implica, y con el aumento de los eslabones de interdependencia social; esta situación implica la creación de nuevas relaciones rural-urbanas.

¹⁸ Marshall Berman, define a este proceso como una vorágine de perpetuo devenir, donde se crean nuevos entornos humanos que destruyen a los antiguos, se acelera el ritmo general de la vida, hay alteraciones demográficas, crecimiento urbano rápido y caótico, Estados estructurados y dirigidos burocráticamente, movimientos sociales masivos y un mercado mundial capitalista en expansión (1991: 2).

Para entender en qué consiste el imaginario de las sociedades rurales y las sociedades urbanas, el trabajo de Ulf Hannerz (1986) es más que ilustrativo. Hannerz refiere que las sociedades rurales y urbanas son dos polos 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. En el mismo texto, Hannerz retoma el trabajo de Robert Redfield y Louis Wirth para caracterizar qué es una sociedad comunal propia del medio rural y una sociedad urbana propia de las ciudades, ambas como polos opuestos.

Siguiendo a Hannerz (1986), 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. En contrasentido a lo expuesto por Redfield, Louis Wirth plantea que lo urbano se da en el espacio de las ciudades, mismas que son asentamientos relativamente grandes, densos y socialmente heterogéneos. 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 es que a mayor cercanía física, mayor distancia social, y a mayor movilidad social menos compromiso comunitario.

Con relación a lo anterior, Abbate sostiene que:

Entendemos que entre estas dos formas de entender el mundo o sistemas lógicos, existe una amplia gama de matices. Al entrar en contacto la lógica campesina con la lógica urbana surge un gran conflicto que sólo puede ser superado si se toman en cuenta los referentes culturales de cada sistema lógico por separado o en su interacción con el otro. Los conflictos que surjan dentro del contexto de la lógica campesina, han de ser superados según los referentes culturales de esa lógica, así mismo ocurre con el caso de la lógica urbana u occidental (2012: 139).

Siguiendo a Carton de Grammont (2004: 281), en la nueva ruralidad surge una nueva relación campo-ciudad *en donde los límites entre esos ámbitos de la sociedad se desdibujan, sus interconexiones se multiplican, se confunden y se complejizan*, se trata de cambios que se dan en el campo y que marcan una nueva etapa en su relación con la ciudad y con la sociedad en general. El mismo autor sintetiza el planteamiento anterior en siete puntos que de manera general hablan de que el campo y la ciudad se mantienen como espacios diferenciados pero complementarios; en el campo se incrementan las ocupaciones no agrícolas; en el medio rural

la tecnología revoluciona la vida; la población rural no agrícola adquiere mayor importancia, pues se reproduce a partir de la combinación de las diferentes actividades económicas de sus miembros; el problema étnico y de género adquiere nuevos matices y mayor relevancia; por último, la conservación del ambiente cobra preeminencia (Carton de Grammont, 2004: 280-281).

Como ya se ha mencionado, la nueva ruralidad está caracterizada por una compleja relación entre la forma de vida rural y la forma de vida urbana; tradición y modernidad conformando una mixtura no siempre fácil de explicar. La urbanización como uno de los elementos principales de dicha relación, puede ser vista desde diferentes enfoques; los estudios demográficos ponen el acento en la conformación de asentamientos humanos con determinado número de habitantes, para de ahí estudiar estructuras espaciales en donde se desarrollan actividades de toda índole. Por lo anterior, la urbanización tiene que ver con la conformación de ciudades con diferente rango, de acuerdo con el número de habitantes que residen en ellas.

Para Weber, la ciudad es el escenario de la vida moderna donde se construye una nueva relación entre el individuo y la sociedad. La ciudad representa una organización económica y social diferente a la encontrada en el campo, allí surgen los primeros indicios de un orden social distinto al tradicional, se gestan todas las formas posibles de movimientos sociales, es el punto de encuentro de una amplia gama de grupos con ideologías diferentes lo cual genera conductas sociales específicas y, la superficialidad de las relaciones humanas en aquellos grupos que por su dimensión impiden el contacto directo entre sus integrantes (Lezama, 1993: 125-126). Esta forma de vida moderna que se origina en las ciudades, requiere nuevos mecanismos de regulación y una racionalización en sus formas organizativas; es decir, una nueva relación entre el individuo y la sociedad. Por lo anterior, la urbanización se gesta en el seno de las ciudades y más que en dotación de servicios, estará entendida en función de formas de pensar, de consumir, de relacionarse y de integrarse a la vida comunal.

Siguiendo a Lezama, quien retoma algunos planteamientos de Wirth, el tamaño de la población se traduce en una mayor gama de variación individual, ya que entre más individuos interactúen en un lugar determinado, más se genera una diferenciación social. De acuerdo con el autor citado, *puede esperarse que las ocupaciones, la vida cultural y las ideas de los*

miembros de una comunidad urbana pudieran fluctuar entre polos más separados que los de los habitantes del campo (1993: 155-156).

Por lo antes dicho, considero que las nuevas relaciones rural-urbanas y la reconversión productiva en los espacios considerados otrora rurales, ha provocado la reconfiguración de los territorios, y con esto, cambios en la vida de las comunidades, a los cuales no escapa la forma de organización comunitaria. Con relación a la reconversión productiva experimentada en los espacios estudiados desde la nueva ruralidad, María José Carneiro afirma que:

Eso nuevo de lo rural consistiría 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, tales como las del sector de servicios, con las ocupaciones características del medio rural, o sea, las agrícolas (2008: 90).

Appendini y Torres Mazuera (2008: 17) mencionan que cuando se habla de ruralidad, *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*. Para las mismas investigadoras, en la actualidad 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.

La reconversión productiva obedece principalmente a un proceso histórico que se ha dado en nuestro país a través de una serie de etapas. La culminación de tal proceso ha desembocado en una crisis agrícola que paulatinamente se ha traducido en el gradual abandono del campo para dar paso a otras actividades productivas como medio de subsistencia. Al respecto Martínez y Vallejo (2011: 36) coinciden en que *las puertas de salida de los pobladores rurales a la debacle agrícola y agraria han sido la pluriactividad o diversificación ocupacional, la migración o la asalarización. 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*.

En términos generales, la reconversión productiva hace alusión al surgimiento de nuevas actividades y nuevos actores sociales en los espacios que anteriormente estaban dedicados casi exclusivamente a las actividades agrícolas, además de dar cuenta de los cambios en los procesos productivos, en las transformaciones socioeconómicas y en las condiciones de reproducción de vida de los habitantes considerados rurales (Martínez, *et al*, 2015: 50). La

reconversión productiva en espacios estudiados desde la nueva ruralidad, sugiere pasar del sector primario, al sector secundario y terciario de la economía, sin que esto conlleve perder por completo las características de vida rural; es decir, la agricultura ya no representa una actividad económicamente redituable, pero tampoco se puede generalizar que hay una transición hacia la vida completamente urbana; y en caso de haberla, la forma de incluir lo urbano, cambia o se reajusta.

1.3.2 Intereses individuales, intereses colectivos y tipos de interrelación

Abordar esta investigación desde la nueva ruralidad y de todo lo que tal categoría de estudio representa, desde mi perspectiva significa proponer el gran escenario en donde se montan las pequeñas obras, que en actos y con diferentes personajes, comprenden la trama de la vida cotidiana en este tipo de espacios. Pensar en la comunidad es un aspecto implícito que atraviesa todo lo dicho hasta este momento, ya que he venido planteando que la transformación de la forma de organización comunitaria, dentro del contexto de la nueva ruralidad, y por ende, de este tipo de globalización moderna que hoy en día experimentamos, se dirige hacia mantener uno o varios proyectos colectivos (sustentado en la comunidad) o propiciar el advenimiento de proyectos individuales (sustentados en pocas personas).

En esta tesitura, propongo entender por comunidad, al igual que Iñigo González (2011: 87):

Un grupo social generalmente territorializado, cuya característica principal es que la mayoría de sus relaciones están canalizadas por instituciones (sociales, políticas, económicas, de parentesco, de amistad, religiosas, etc.) que generan, mantienen y potencian escenarios de interacciones protagonizados por el mayor número de miembros posible de la mencionada estructura.

Entiendo que el conjunto articulado de elementos que participa en la forma de organización comunitaria componen una red que se configura a partir de los diversos tipos de interrelaciones, cuando éstas se ven alteradas en su conjunto, ya sea por presiones internas o externas, conducen a la transformación. De acuerdo con este planteamiento, propongo que la forma de organización comunitaria se estructura, funciona, se transforma, adquiere sentido y significado en las relaciones creadas, el interés que predomine en ésta, ya sea individual o colectivo, le brindará el matiz.

Desde esta perspectiva, planteo que en las comunidades teotihuacanas por la propia estructura del sistema de mayordomía, se requiere de la concurrencia de varios sectores de la comunidad participando con fines determinados y de diferente forma en el ceremonial, esto permite la

creación de la red de relaciones ya mencionada y, por la emergencia de diversos tipos de interrelaciones se potencializan una gran variedad de proyectos colectivos. El mismo Iñigo González (2011: 89) plantea como hipótesis que *una de las formas estructurales con las que las sociedades locales mesoamericanas aseguran un mayor número de escenarios de interacción –y con ello, disponer de un proyecto comunitario que asegure comportamientos tendientes a lo colectivo- es el sistema de cargos*. Si bien comparto esta propuesta, sugiero que la transformación de la forma de organización comunitaria está anclada en los diversos tipos de interrelación que se crean entre todos los elementos que se incorporan a la red de relaciones a propósito del conjunto de festividades ya mencionado; sin embargo, planteo que de esta interacción surgen nuevas relaciones, se fortalecen las ya existentes, o éstas mismas se refuncionalizan. En este sentido, el dato etnográfico será de gran valor para mostrar si el conjunto de relaciones interdependientes es lo que posibilita la transformación a partir de la re significación de prácticas.

En el texto citado, Iñigo González (2011: 85) retoma palabras de Guillermo Bonfil y menciona que, en la sociedad occidental,¹⁹ se tiene una perspectiva individualista a la cual lo comunitario hace frente fomentando a través del -sistema de cargos-, la interacción continua y frecuente entre los miembros del grupo; para González, cuanto mayor contacto tengan los integrantes de una comunidad, mayor será la probabilidad de generar proyectos colectivos. Tomando con reserva que la constante interacción entre los individuos tenga como único camino la colectividad, es aquí en donde creo que surge la imbricación entre dos formas de ver el mundo, que pese a estar enfrentadas y en tensión (teóricamente), se yuxtaponen. Es decir, un mismo individuo puede tener tanto intereses colectivos como individuales y, obrar en consecuencia dependiendo del momento, las circunstancias y su espacio de interacción.²⁰ Para Lozares, (1996) el actor o agente, descrito o diseñado en una perspectiva individualista, emite opiniones independientemente de los otros y realiza acciones intencionales basadas en

¹⁹ Vista como el gran escenario de los intereses individuales y del conflicto que analizo en este trabajo de investigación.

²⁰ En la vida diaria los actores sociales que habitan entornos con formas de organización comunitaria similar a la de Tepexpan, pueden estar sujetos a formas institucionales que motivan comportamientos tendientes a la individualización, como por ejemplo la defensa de algún derecho o la ocupación de algún espacio. Sin embargo, de manera casi automática puede pasar a un ámbito de cooperación y organización comunitaria para la celebración de algún ritual colectivo.

cálculos racionales de maximización de utilidades, o bien actúa según motivaciones predeterminadas. No obstante:

La teoría de redes incorpora dos supuestos básicos y significativos. El primer supuesto es que todo actor social participa en un sistema social que implica otros actores que son puntos de referencia significativa en las decisiones mutuas. Las relaciones que un actor mantiene con otros pueden afectar a sus acciones, percepciones y comportamientos. La distribución desigual condiciona tanto la cooperación, lo que implica colaboración entre individuos, como la competencia, lo que implica conflicto. Esto da una naturaleza dinámica a la teoría de redes, ya que la estructura del sistema se modifica conforme a las pautas cambiantes de la coalición y el conflicto (Lozares: 1996: 111-112).

Por último, planteo que cuando un actor social, o un conjunto de actores sociales optan por anteponer sus intereses individuales, la forma de organización comunitaria tiende a debilitarse y la idea de comunidad (proyectos colectivos) se fragmenta. En contraparte, si se anteponen intereses en común, el proyecto colectivo se fortalece. Debido a que esto no es lineal, habrá intereses y fines en constante movimiento durante todo el ceremonial. Por lo anterior, es importante reflexionar sobre la posibilidad de que un proyecto triunfe, pero que ese sea el punto de partida para encontrar nuevas formas de re significar las fiestas y la organización comunitaria. Desde mi punto de vista, este fenómeno es palpable en las comunidades de matriz agrícola, a raíz de los cambios mencionados anteriormente. Esta batalla entre la permanencia y el cambio, entre lo individual y lo colectivo, que surge de las interrelaciones creadas en la red, además de que transforma la forma de organización comunitaria, propicia que se re signifiquen periódicamente las diversas formas en que la población se integra a la vida social, económica, política y cultural de la comunidad.

Propongo que la re significación social apunta hacia compartir un proyecto colectivo, que se sustenta en el beneficio común, que integra, pero que también excluye a quienes no lo comparten. Como lo mostraré más adelante, considero que en Tepexpan la forma de organización comunitaria sigue convocando a la participación social, involucra diversos actores y mantiene activa la red de relaciones. Sin embargo, ante el crecimiento poblacional y las características que sugiere habitar en un espacio de nueva ruralidad, no todo el pueblo participa en la celebración de las diversas festividades, quienes se abstienen, se centran en su individualidad o buscan formas de integración a partir de nuevos referentes.

En cuanto a la re significación económica de la forma de organización comunitaria, hoy como siempre existen intereses particulares, el ciclo festivo también es negocio y supone una fuente de ingresos para prestadores de servicios y comerciantes que habitan o trabajan en el pueblo;

puede ser visto como proyecto colectivo de beneficio tanto común como individual; el beneficio económico no implica que además de ese interés, un actor social no se sienta identificado con la tradición y refleje sentido de pertenencia en la figura del Santo Patrón.

En cuanto a la re significación política, dentro de la literatura clásica puede encontrarse que el sistema de mayordomía (cargos) era una estructura jerárquica dentro de la cual se escalaba para ocupar cargos políticos locales, por eso hay autores como Evan Vogt (1970), Frank Cancian (1976), John Chance y William Taylor (1987) quienes lo llaman sistema de escalafón o jerarquía cívica-política-religiosa. Desentrañar el significado político que adquiere ahora esta institución alrededor de la cual se establece la forma de organización comunitaria es, una de las tareas más importantes en este trabajo de investigación.

Considero que al interior del SLO se tejen relaciones de poder, que se proyectan hacia otras instancias y actores sociales que participan en la red de relaciones. Entendido el poder como posibilidad de hacer, se ejerce con un objetivo individual que puede o no, entrelazarse con intereses en común y, desde ahí conformar uno o varios proyectos colectivos. Considero que sólo a partir de formar parte de la red puede potencializarse la capacidad individual o colectiva de propiciar cambios, resignificar prácticas o mantener cierto estado de cosas.

Por otra parte, el poder colectivo que se ejerce a través de la forma de organización comunitaria, apunta entre otras cosas a territorializar un espacio o apropiarse de éste. En tal sentido, entenderé en este trabajo de investigación que a través de diversas prácticas se territorializa un espacio que se asume como propio y, sobre el cual, se tiene la capacidad de disposición, de simbolizar y de actuar libremente sobre él. Por apropiación de espacio entenderé la ocupación de un territorio que puede o no asumirse como propio y, que tiene como principal característica, que se lo disputan entre dos o más grupos o personas, como puede ser un espacio público.

Para finalizar, considero que la re significación en el aspecto cultural-religioso sugiere que, una sociedad más secularizada adquiere sentido y significación en otros aspectos de la vida. Desde mi perspectiva, el aspecto religioso por sí mismo ya no sostiene a los varios proyectos colectivos que pueden existir en Tepexpan; las fiestas patronales y demás festividades que tenían la capacidad de integrar a un gran segmento de la comunidad en torno a la celebración de la liturgia católica, han adquirido nuevas dimensiones que no apuntan hacia esa dirección.

La forma de organización comunitaria a propósito de la figura de los Santos Patrones es un fenómeno que adquiere relevancia por su sentido de identificación colectiva; sin embargo, la presencia de nuevos actores sociales, la llegada de avecindados, el surgimiento de actividades laborales diferentes a las agrícolas y el reemplazo generacional, entre otros factores, propician nuevas relaciones en donde el aspecto religioso de todo el ceremonial toma otros matices que se insertan en la transformación de cierto patrones culturales.

Reflexión final

Para desarrollar el contenido del presente capítulo fue necesario hacer una amplia revisión bibliográfica que me permitiera construir el sustento teórico con el cual poder explicar los aspectos más relevantes que atraviesan esta investigación. La intención fue partir de los elementos más generales y abstractos, a los más específicos y concretos. En este sentido, hablar de sistemas, redes y nueva ruralidad como grandes universos complejos, me llevó a conectar los puntos centrales con los cuales poder hacer el análisis teórico, metodológico y contextual que arroje luz sobre la forma de organización comunitaria de Tepexpan, sus transformaciones y sus permanencias.

Dentro de los temas que no deben perderse de vista al analizar la dinámica que generan los actores sociales al moverse entre los vericuetos de la red de relaciones, están los objetivos personales y colectivos que cada quien persigue al integrarse de manera activa a este conglomerado de interacciones, que los posiciona en lugares desde donde cumplen una función que afecta en diferente grado a toda la estructura. En este aspecto está inmerso el costo que implica trabajar en red, sopesado con el beneficio que puede llegar a alcanzarse en virtud de diversos intereses.

Al margen de lo anterior, considero que el objetivo general que formalmente persigue la red en su conjunto, no es la suma de objetivos personales. La red de relaciones tiene una función y un objetivo declarado que se circunscribe al ceremonial y que se materializa en prácticas institucionalizadas, tal como se verá en los capítulos finales.

Siguiendo los planteamientos de la teoría de redes, la confianza que debe existir entre nodos centrales es otro elemento importante que debe estar presente, de manera permanente, en el análisis del comportamiento de cualquier red a estudiar. La comunidad de Tepexpan no es homogénea, se compone de diversos actores sociales y segmentos poblacionales, cada uno de estos con diferentes afinidades y capital social, por lo cual planteo que la red funciona

también como un mecanismo para construir relaciones de poder entre grupos que participan en ella y que están unidos por vínculos débiles, aunque algunos de sus integrantes se coloquen estructuralmente en el centro. En este sentido, cabe preguntarse en términos empíricos cómo asir la confianza y qué papel juega ésta en la interacción entre nodos centrales disímiles.

Por otra parte, considero importante construir el dato etnográfico que me permita demostrar la hipótesis de que el Sistema Local de Mayordomía y la forma de organización comunitaria funciona como una red libre de escala, con un núcleo duro y atendiendo la ley 20-80. De ser así, será posible determinar cómo el segmento más pequeño de personas, pero con mayor capital social logrado a partir de actuar acorde al sistema normativo, tiene la capacidad de dirigir la red hacia lograr cambios, permanencias o re significaciones de acuerdo con ciertos intereses y en función de uno o varios proyectos colectivos.

Analizar a la luz de la modernidad y de la nueva ruralidad el hecho social que propongo estudiar en esta tesis, me lleva a preguntar el para qué la población de Tepexpan adapta su forma de organización comunitaria, y por ende el ceremonial, a las inercias del mundo actual; en qué radica la importancia que tiene para ella resistir, a qué y por cuánto tiempo. Tal vez la respuesta está en vivir conservando la experiencia de lo local; espero que la investigación me lleve a contestar parcial o totalmente dicha pregunta. Por el momento, a continuación presento el contexto espacio temporal en que ocurre el fenómeno a examinar.

Capítulo II

Contexto histórico-espacial de Tepexpan como marco en que se reproduce su forma de organización comunitaria

Introducción

El espacio social en donde se establecen relaciones y se desarrollan actividades económicas, políticas y culturales es complejo y cambiante. Visto desde la nueva ruralidad, el espacio social es producto de un devenir histórico en el cual se entrelazan procesos que van de lo global a lo local y viceversa; en medio de estos ámbitos y como punto de conexión, encontramos las regiones, todas con una dinámica propia, pero que se configuran a partir de imbricar elementos de ambos polos. Pensar en Tepexpan como un espacio social construido, nos conduce a conocer su historia reciente, sus particularidades y la forma en que se vincula a un espectro territorial más amplio. En este sentido, el objetivo de este capítulo es, mostrar el contexto temporal-espacial en que se han edificado las relaciones que sirven de sustento a cierta forma de organización comunitaria.

Las diferentes corrientes antropológicas que surgieron durante el siglo XX, otorgan diversos papeles al estudio de la historia de los pueblos, culturas o grupos sociales; en algunos casos es fundamental y en otros se soslaya. Para el caso que presento en este trabajo de investigación, considero que es pertinente hacer una breve revisión de algunos aspectos históricos de carácter estatal, regional y local, con el propósito de trazar los rasgos que actualmente le dan forma al espacio social en que los habitantes de Tepexpan reproducen la forma en que se organizan para celebrar algunas festividades de índole comunitaria.

Para situarnos en el tiempo, si bien la fundación de Tepexpan data del siglo XIII y, aún encontramos en el pueblo personas originarias que reivindican su pasado prehispánico, lo cierto es que, salvo la ubicación espacial, la continuidad con dicho periodo histórico se ha desvanecido con el transcurrir de los años. El trabajo antropológico que Manuel Gamio²¹ y su grupo de colaboradores desarrolló en la región hacia las primeras décadas del siglo XX, nos muestra las características del paisaje rural que en aquellos años presentaban las comunidades asentadas en este espacio. Sin duda, la obra de Gamio es un punto de referencia, pero la historia reciente de Tepexpan, considero que está definida por la dinámica que la

²¹ Antropólogo mexicano que en el año de 1922 publica la obra *La población del valle de Teotihuacan* como resultado de su trabajo de investigación en esta región.

región teotihuacana adquirió hacia la segunda mitad del siglo pasado, la cual está marcada por el abandono del trabajo agrícola como principal actividad productiva y de subsistencia, creando un entorno propicio para los estudios de nueva ruralidad.

En su carácter espacial, hoy en día Tepexpan se conecta directamente a la dinámica regional de un sector del valle de Teotihuacan.²² Desde mi perspectiva, la idea de región puede ser abordada desde dos enfoques; el primero de ellos, consiste en verla como una construcción teórica y metodológica que se realiza desde alguna disciplina científica para estudiar un espacio determinado, casi siempre con una intencionalidad implícita. El segundo de ellos, en el cual me centraré, hace referencia a estudiarla como un espacio vivido y, por lo tanto, socialmente construido.

Partiendo del segundo enfoque y ubicando a Tepexpan como parte de un contexto regional, Juan José Palacios (1983: 8) menciona que, al hablar de región, se hace referencia a *porciones del territorio como lugar o escenario donde se ubican procesos y relaciones sociales, así como elementos y procesos naturales, los cuales, al estar indisolublemente articulados conforman lo que se denomina un complejo social-natural*. Milton Santos (2002: 19) ubica a la región como parte de un espacio total en donde aparece una multiplicidad de relaciones superpuestas, en este contexto plantea que la región es *un espacio conveniente, un marco a utilizar para la reproducción de relaciones sociales*. Revisando el trabajo de investigación de Martínez, Lorenzen y Salas (2015: 47), estos autores plantean que *la región es ese espacio construido, donde interactúan distintos actores entre sí y con el entorno que habitan; se trata de un espacio en constante transformación, que no es homogéneo, y cuyos límites pueden variar dependiendo de la escala de análisis, del problema de investigación que se plantea y de los objetivos que se persiguen*.

Si bien el concepto de Palacios difiere del propuesto por Martínez, Lorenzen y Salas en cuanto a la homogeneidad como una cualidad específica de las regiones, los autores citados coinciden en que la región hace referencia a un espacio, el cual puede ser visto desde cuatro enfoques: 1) como un elemento determinante en la construcción de identidad; 2) como un organismo en donde se presenta una multiplicidad de relaciones superpuestas; 3) como un sistema; 4) como un contenedor de interacciones entre los actores y el entorno.

²² En un trabajo de investigación realizado en el año 2015 planteo la división del valle de Teotihuacan en subregiones interconectadas a través de múltiples vínculos.

Para Bernardo García (2008:23), una región es:

Un espacio funcional y dinámico que alberga relaciones, intercambios e identidades culturales integradas históricamente y cuya individualidad es percibida por quienes participan de ellas. En virtud de esta definición es que también nos referimos a las regiones como sistemas regionales, pues cada región es un ámbito en el cual opera un sistema en constante movimiento.

En cuanto a ver la región como un espacio vivido, para Santos (Citado en Martínez, Lorenzen y Salas, 2015: 42-43) la región existe como un marco de referencia en la conciencia de las sociedades; el espacio gana fuerza a través de los significados y de las experiencias que sus habitantes le atribuyen. En la región se elabora y se define un código social común que tiene una base territorial. Desde esta perspectiva, para Arango (Citado en Martínez, Lorenzen y Salas, 2015: 43) la región es un espacio construido, vivido, percibido, modelado y experimentado por quienes lo habitan. Siguiendo al mismo autor, la región no sólo se construye para habitarla y vivirla, sino también para estudiarla.

Como se ha mencionado, una región es un espacio humanizado y en consecuencia vivido. Por ser un sistema abierto y dinámico en constante interacción interna y externa, se refuncionaliza permanentemente creando diversas formas de territorialización. De acuerdo con Sack (1991), la territorialidad es en el mundo moderno un medio esencial para definir las relaciones sociales, para el mismo autor, la territorialización puede definirse como el control de un área determinada. Esto implica la intención de un individuo o grupo por afectar, influir o controlar gente, elementos y sus relaciones, delimitando y ejerciendo el control sobre un territorio (*ídem*: 194). Para dicho autor, la territorialidad además de ser parte de las motivaciones y objetivos humanos así como la forma primaria de poder, implica una delimitación espacial donde las fronteras y límites se utilizan para afectar el comportamiento de sus componentes controlando el acceso al mismo (*ídem*: 196).

Pienso en Tepexpan como un espacio territorializado y dicotómico; es decir, con fronteras delimitadas en donde emergen luchas internas por el control espacial, pero que a su vez se integra a una región y forma parte de los procesos históricos que en ésta suceden. En este sentido, considero que existen territorialidades locales que frente al impacto provocado por los cambios que suceden fuera de sus límites físicos y simbólicos, experimentan tensión con el exterior. Dicho de otro modo, ante la presencia del inminente proceso de modernización y de urbanización que ocurre en el valle de Teotihuacan, la población –principalmente

originaria- de las comunidades tradicionales que conforman dicha unidad espacial, reacciona de tal forma que mantiene, cambia o re funcionaliza²³ algunas prácticas.

Desde mi perspectiva, la organización comunitaria que la población de Tepexpan establece para llevar a cabo su ciclo de fiestas, se articula de tal forma que provoca múltiples maneras de territorializar regionalmente su espacio y de adaptarse a las nuevas condiciones sociales, económicas, políticas y religiosas que en los años más recientes han impactado en su cotidianidad. Para lograr lo anterior, la población que en diferente grado y forma participa en las festividades del pueblo, reproduce relaciones, tradiciones y costumbres que les otorgan legitimidad para enfrentar de acuerdo a ciertos fines los retos que significa formar parte de una región en constante transformación.

En este orden de ideas es que el Sistema Local de Mayordomía, asentado en su historia y en la red de relaciones creada a lo largo de los años, adquiere relevancia como dispositivo encargado de encausar los intereses de los diversos grupos que habitan en el pueblo. Con el fin de sustentar lo antes dicho, a continuación presento los temas que conforman este capítulo.

La primera parte de este capítulo, estará dedicada a configurar el contexto socio-histórico que le ha dado forma a lo que actualmente es el pueblo de Tepexpan. Temporalmente planteo dos periodos, el primero de ellos será para mostrar algunos aspectos relevantes del proceso histórico vivido en territorio mexiquense de 1950 a 1990, periodo en que el crecimiento demográfico, el desarrollo industrial y el resquebrajamiento en el campo cobraron relevancia en la entidad, impactando en los estilos de vida y en la forma de habitar el espacio socialmente construido. Desde mi perspectiva, dicho proceso desembocó en una serie de cambios que se presentaron en la región teotihuacana hacia la última década del siglo pasado y que modificaron significativamente los contextos locales; por lo tanto, el segundo periodo abarca los veinticinco años más recientes en donde las nuevas relaciones rural-urbanas integran el escenario de transformación.

Con respecto a la configuración espacial, utilizaré como primera escala el contexto estatal y después regional. La intención es imbricar ambas dimensiones (espacio-tiempo) en un solo discurso que muestre cómo lo local puede ser impactado en un tiempo determinado por

²³ Por re funcionalizar entiendo la actitud tendiente a incorporar nuevas funciones a determinadas actividades, sin alterar significativamente sus características principales.

dinámicas que ocurren en espectros territoriales más amplios. Como siguiente punto, ya centrado específicamente en Tepexpan, con base en los relatos que hace la misma población presentaré la transformación espacial que se ha vivido en el pueblo durante los cincuenta años más recientes; en este sentido, mostraré cómo era antes y cómo es ahora.

La segunda parte del capítulo estará dedicada a exponer aquellos aspectos que van más allá de lo espacial; es decir, se presentará un análisis de aquellas dimensiones que repercuten en el escenario donde se desarrolla la vida cotidiana de la población. Me refiero a las prácticas económicas, políticas, sociales y religiosas que con el transcurrir del tiempo se han mantenido, han cambiado o se han re significado. Considero que las transformaciones en cualquier esfera de la vida no se dan porque sí, los actores sociales no son sujetos pasivos que sólo se adecuan a las fuerzas externas que propician estas transformaciones, su actuar incide. En la nueva ruralidad el sujeto histórico también ha cambiado; por ejemplo, la iglesia católica ya no sólo dialoga con campesinos y caciques, negocia el poder con profesionistas y con otros actores sociales que se suman a la red de relaciones.

De acuerdo con lo anterior, en el aspecto económico daré cuenta de las actividades productivas que en antaño desempeñaba la población y las que ejerce ahora; en el terreno de lo político, precisaré las relaciones de poder que históricamente se han construido a través de la forma de organización comunitaria; en lo social, de la presencia de población originaria con tierra ejidal y sin ella, de la emergencia de vecindados y de la conformación del grupo de comuneros; en lo religioso, de la influencia del catolicismo en la población y del proceso de secularización.

En la tercera parte del capítulo, el eje de la discusión girará en torno al Sistema Local de Mayordomía como principal instancia en que se sustenta la forma de organización comunitaria. El objetivo es trazar la trayectoria histórica que ha seguido dicho sistema, sus cambios y permanencias que en la actualidad lo llevan a funcionar de una manera específica. Para concluir, presentaré una reflexión final.

Con el objetivo de lograr lo antes dicho, además de la revisión bibliográfica he recurrido al trabajo de campo, ya que éste me permite, entre otras cosas, acercarme a los saberes que la misma población guarda y, que en conjunto, conforman la memoria colectiva que posibilita reconstruir aspectos históricos que solamente ahí se encuentran. En este sentido, para Pérez-Taylor (1996:11), la memoria colectiva se entiende *como la posibilidad que tiene el*

antropólogo de recuperar en el tiempo y el espacio social de un grupo, los saberes y tradiciones que lo significan.

De acuerdo con lo anterior, el mismo autor plantea que la memoria colectiva pasa de los saberes individuales a los sociales, a los que la colectividad representa como suyos al significar lo que fue el pasado transponiéndolo en el presente, de acuerdo con la necesidad de este último (1996: 12). Para acercarme al discurso producido a través de la memoria colectiva, fue necesario recurrir a la oralidad, siguiendo a Pérez-Taylor (*ídem*: 26), esto conlleva que un individuo social, *mediante un proceso de abstracción ha recordado un hecho, o hechos sucedidos en algún lugar y sólo mediante la memoria ha podido organizarlos para contarlos de viva voz.* En suma, reconstruyo parte del proceso histórico de Tepexpan a través de la narrativa local y del juego dialéctico existente entre memoria colectiva y oralidad.

2.1 Contexto socio histórico. De la dinámica estatal al panorama regional

El Estado de México es una de las treinta y dos entidades federativas en que se divide la república mexicana. De acuerdo con información proporcionada en el portal del gobierno estatal,²⁴ se localiza al centro sur de país entre los paralelos 19°25' y 20°20' de latitud norte y los meridianos 98°30' y 100°30' de longitud oeste del meridiano de Greenwich. Colinda al norte con Querétaro e Hidalgo; al este con Puebla y Tlaxcala; al sur con Guerrero, Morelos y la Ciudad de México; al oeste con Michoacán.²⁵ Fue fundado el 2 de marzo de 1824, su capital es la ciudad de Toluca y se conforma por 125 municipios, Acolman es uno de ellos y Tepexpan es una de las casi cinco mil localidades que existen dentro de su territorio.

La superficie territorial del Estado de México es de 22350 kilómetros cuadrados, lo que representa el 1.1 por ciento del territorio nacional, a decir de Korsbaek (2008) *la escasa extensión territorial es compensada por una impresionante variabilidad en climas y paisajes*, además de ser la entidad más frenéticamente modernizada de la república, lo que se refleja en un alto índice de urbanización. De acuerdo con el mismo autor es significativo que en contextos que se urbanizan rápidamente siga existiendo con la misma fuerza el llamado sistema de cargos, propio de comunidades rurales e indígenas.

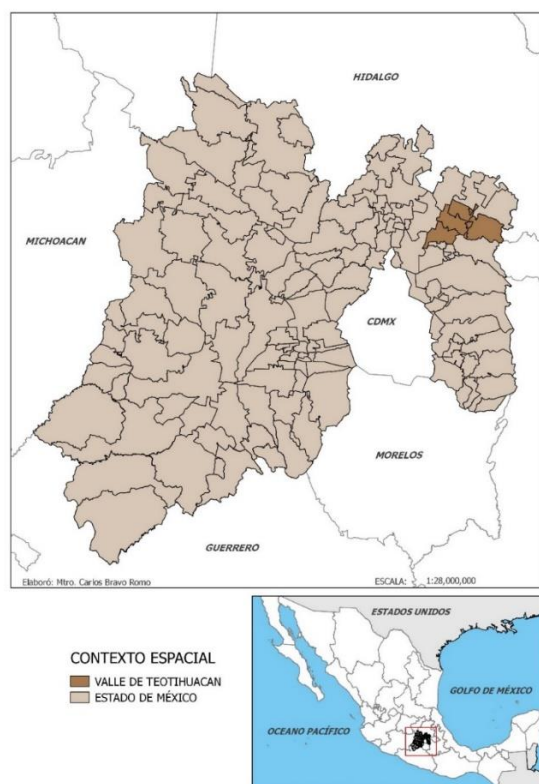
²⁴ Consultado en línea el 13 de febrero de 2018: <http://edomex.gob.mx>

²⁵ Ver imagen 1. https://drive.google.com/file/d/1QmbIIYReX_ziKHGCSscWNknitvKkPLnD4/view?usp=sharing

De acuerdo con el Reglamento de la Ley de Planeación del Estado de México y Municipios,²⁶ la entidad se divide en 20 regiones socioeconómicas, desde el año 2016 Acolman pertenece a la región XIII (Otumba), antes de ese año pertenecía a la región V (Ecatepec). Para efectos de esta tesis, cuando me refiero a la región del valle de Teotihuacan, estoy pensando en los cuatro municipios que estudió Manuel Gamio en las primeras décadas del siglo pasado y que he retomado en anteriores trabajos de investigación.²⁷ Por otra parte, en el estado hay dos zonas metropolitanas, una localizada en el valle de Toluca (ZMVT) y otra en el valle de México (ZMVM), desde 1983 Acolman forma parte de esta última.

Como parte de su capital cultural, en la entidad federativa existen cinco etnias originarias: Otomí, Mazahua, Nahuatl, Tlahuica, y Matlazinca, ninguna de éstas habita en el valle de Teotihuacan. También hay población indígena que ha migrado desde otros estados de la república hacia territorio mexiquense.

Imagen 1. Estado de México



Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2010.

²⁶ Consultado en línea el 15 de febrero de 2018: http://copladem.edomex.gob.mx/regiones_y_municipios

²⁷ Ver imagen 2. <https://drive.google.com/file/d/1mTAEYBsU92-Gh78ouQ8g0Y0AD2r2-5oE/view?usp=sharing>

De acuerdo con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en el Estado de México habitan poco más de 16 millones de personas, situación que lo convierte en el más poblado del país, siendo el séptimo menos extenso. Lo anterior significa que es la entidad más densamente poblada. Su crecimiento se aceleró hacia las últimas décadas del siglo pasado y se debió a la migración que se asentó en los municipios conurbados al entonces Distrito Federal.

2.1.1 Panorama general del Estado de México en el periodo 1950-1990

En este segmento presentaré algunos datos del contexto general en el cual, en un tiempo y espacio determinado, se forjaron las relaciones que le dan vida a la forma de organización comunitaria de Tepexpan, además que se propició el surgimiento de esta nueva forma de habitar el espacio rural como experiencia de vida. Considero que el principal suceso que marca la historia reciente del Estado de México es el crecimiento demográfico y su relación directa con el proceso de urbanización, con la alta concentración poblacional en determinadas zonas, con la industrialización y con el abandono de trabajo agrícola como actividad productiva.

Como puede observarse en el siguiente cuadro, durante el periodo que comprende de 1950 al año 2000, la tasa de crecimiento poblacional en la entidad mexiquense fue superior a la mostrada a nivel nacional, destacando la década de 1960 y de 1970.

Cuadro 1. Tasa de crecimiento poblacional en el Estado de México en comparación con el crecimiento nacional.

Periodo	Tasa de crecimiento nacional	Tasa de crecimiento estatal
1950-1960	3.1	3.1
1960-1970	3.4	7.6
1970-1980	3.2	6.8
1980-1990	2.0	2.7
1990-2000	1.9	3.0

Elaboración propia. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Para Ivonne Szasz (1998: 96) en cuanto a dinámica demográfica, entre 1960 y 1980 se duplicó el número de población mexiquense no por el crecimiento natural, sino por la dinámica de las migraciones. Hasta 1950 la entidad expulsaba población hacia otros estados de la república mexicana, desde entonces es una zona de atracción y, a partir de 1970, es el

área que atrae los mayores volúmenes de migrantes del país. En este sentido, en 1970 eran diecinueve los municipios mexiquenses que atraían población, para 1990 pasaron a ser treinta y cinco, la mayoría de ellos en un área de expansión de la ciudad de México con tendencia a crecer hacia el norte, noreste y noroeste de la entidad (Szasz, 1998: 113).

Para la misma autora (1998: 101) hasta la primera mitad del siglo XX la población mexiquense residía predominantemente en entornos rurales, se encontraba dispersa en el espacio y se vinculaba mayoritariamente con las actividades agrícolas en pequeña escala; hasta 1940, todos los municipios del estado –con excepción de Toluca- presentaban dicha condición. Para la segunda mitad del siglo, el panorama cambió con la conurbación de municipios al entonces Distrito Federal y a la capital del estado; en 1990, pese a que la mayor parte de la superficie estatal continuaba siendo área rural, la mayoría de la población estaba asentada en los dos grandes espacios metropolitanos,²⁸ por lo que pasó a ser considerada urbana,²⁹ aunque con deficiente dotación de servicios.

Siguiendo a Szasz (1998: 105), hacia los últimos años de la década de 1980, la superficie del estado que no estaba integrada a las zonas metropolitanas presentaba características de marginación, con predominio de población agrícola familiar, con grupos de población indígena e indicadores deficitarios de escolaridad. Por lo antes dicho, durante el periodo estudiado, en el Estado de México se configuró un espacio expulsor de población relacionado con el campo, y otro atrayente relacionado con la ciudad; la corriente de inmigrantes hacia la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM) se concentró en el área que pertenece administrativamente al Estado de México, principalmente en el norte, nororiente y norponiente. Este hecho afectó directamente al municipio de Acolman, que si bien no expulsó gente fuera de sus límites territoriales, sino que atrajo, su población dejó de ver en el campo un espacio de oportunidad y se dirigió al sector secundario y terciario de la economía.

La explicación que Szasz (1998: 106) proporciona al fenómeno referido, es que en esta etapa se aplicó en el país el modelo de desarrollo hacia adentro con una disminución en las inversiones en el sector agropecuario, lo cual propició un creciente desequilibrio entre sectores, acentuando las diferencias campo-ciudad, por lo que se intensificó la expulsión de

²⁸ Zona Metropolitana del valle de Toluca (ZMVT) y Zona Metropolitana del valle de México (ZMVM).

²⁹ De acuerdo con los datos que proporciona Aranda (1998:126), en 1960 la población urbana en el Estado de México representaba 38.6%, para 1970 el 62.3% y una década después 85% del total de habitantes.

población rural hacia los grandes centros urbanos en donde se convirtió mayoritariamente en mano de obra asalariada, trabajadores de la construcción o comerciantes informales.

Un dato que llama la atención es, que a decir de Aranda (1998: 140), más de la mitad del número de migrantes que entre 1950 y 1990 llegaron a habitar a los municipios conurbados de la ciudad de México, tuvieron en ésta su anterior lugar de residencia; sin embargo, antes de eso dejaron sus poblados rurales para dirigirse a vivir y trabajar en la capital de la república, por lo tanto no debemos olvidar que hablamos de una doble migración. Es importante resaltar que en este periodo cobró relevancia el flujo interurbano de población de la clase trabajadora residente en la ciudad de México, que trabajaba en el área de la periferia; el desarrollo industrial en los municipios del norte del Estado de México, atrajo trabajadores que vivían en el Distrito Federal, pero que tenían que desplazarse diariamente hacia su espacio laboral, ante dicha situación, estos trabajadores optaron por residir en los llamados suburbios debido a que la vivienda resultaba menos costosa (Aranda, 1998: 140).

Siguiendo al mismo autor (1998: 126), para comprender el acelerado proceso de urbanización registrado en el Estado de México, es necesario partir de su localización geográfica en el centro del país, lo cual le ha permitido establecer un importante intercambio comercial, pero sobre todo una relación histórica con la capital de la república y su creciente expansión. A decir de Aranda (*ídem*: 129), la expansión de la ciudad de México alteró el balance poblacional entre ambas entidades y alentó la polarización del desarrollo económico, así como la urbanización y el cambio en estilo de vida dentro del mismo estado. Por ello, hacia mediados de la década de 1970, podían encontrarse áreas rurales tradicionales, a la par con áreas industriales entremezcladas.

Otro factor a considerar para entender la creciente urbanización que en la segunda mitad del siglo XX presentaron los municipios conurbados del Estado de México, fue el cambio en el uso de suelo agrícola hacia las actividades industriales y habitacionales, que así ampliaron el espacio urbano de la metrópoli con la ventaja de la cercanía al mayor mercado nacional. En este sentido, para Aranda

El crecimiento de la población urbana en la época contemporánea obedece sobre todo a los requerimientos y localización territorial de las actividades económicas no primarias, ya que necesitan para su proceso de producción, distribución y consumo, de una aglomeración espacial en determinadas áreas, en las cuales se genera un mercado laboral, así como ingresos, mismos que provocan un efecto de difusión que incide en el crecimiento de la ciudad, incrementando su potencial de atracción sobre la población de su área de influencia (1998: 132).

Para Aranda (1998: 144), en 1950 la expansión urbana se encontraba contenida por los límites de la propia ciudad de México; sin embargo, en esa década se inicia una política de descentralización industrial, misma que penetró por el norte a la entidad mexiquense, debido -entre otros factores- a la disponibilidad de suelo a bajo costo. Para 1970 once municipios se consolidaron como parte de la ZMVM mientras crecía la importancia de esta área periférica para el desarrollo industrial del país. Sin embargo, la falta de planeación urbana y otros factores como la especulación inmobiliaria y la invasión de propiedad ejidal, generaron serios problemas sociales y económicos para el Estado de México.

Siguiendo a Jarquín (1995: 159), para la década de 1950, en el Estado de México la principal transformación fue la industrial, enmarcada en la cercanía con el Distrito Federal que requería mano de obra para este sector, además de ser un inmediato y vasto mercado para los productos del campo. No obstante, el ejido arrastraba la falta de técnica y crédito; por lo que en palabras de la misma autora, los ejidos tradicionales que funcionaban con base en la unidad doméstica no pudieron absorber la demanda y, en muchos casos, sólo se trabajaban cuando no se tenía otra cosa que hacer fuera de ellos.

Lo dicho por Jarquín, sólo puede entenderse a la luz de la implementación estatal de una política de desarrollo económico basada en la industrialización. Siguiendo a Arreola (1995: 196), fue a mediados de la década de 1940 con el gobierno de Isidro Fabela que se impulsó la organización política que, tomando como principal bandera la industrialización del estado, marcó el rumbo del desarrollo económico de la entidad por lo menos durante los siguientes cuarenta años. Para dicho autor, en el Estado de México, en 1943 la agricultura y la industria eran básicamente para el consumo inmediato; por lo cual, las comunicaciones terrestres, el sistema de crédito eficaz, la formación de grandes centros urbanos de población consumidora, así como la creación de una gran cantidad de personal calificado para laborar en el campo y la industria, fueron los objetivos primordiales del gobierno de Fabela (*ídem*: 197).

De acuerdo con lo anterior, Isidro Fabela marca la tendencia que seguirá la política económica en el estado a lo largo de varias décadas; con él se crea una clase política que va a seguir la misma línea de desarrollo a partir de la industrialización, lo cual constituyó un golpe de muerte para el sector agrícola estatal. Por ejemplo:

En el gobierno siguiente al de Fabela se otorgó y concedió toda clase de facilidades a las empresas industriales, para seguir manteniendo en la entidad un clima de confianza con los

grupos empresariales poderosos. En sólo dos años de gobierno, en el Estado de México se instalaron más de 80 grandes empresas industriales, a las que se les concedieron importantes incentivos para su desarrollo (Arreola, 1995: 232).

Como parte estructural en el desarrollo del Estado de México, la política impuesta para transitar de una economía rural a la industrialización, a decir de Arreola fue, *a finales de la década de los cincuenta, una realidad. Se fortaleció de tal manera la entidad, que en el transcurso de una década (1960-1970), se consolidó como la segunda más industrializada del país* (1995: 257). Sin embargo, la implementación de tal política de desarrollo, en palabras del mismo autor, originaría un grave desajuste social en muchas regiones, ya que el proyecto se centralizó en crear zonas altamente industrializadas que ponían en desventaja a poblaciones rurales e indígenas. *Había una agricultura próspera, localizada en superficies limitadas, junto a otra agricultura en su mayor parte improductiva y de bajos rendimientos, que originó una población rural pauperizada* (*ídem*: 268).

Por lo dicho con relación a la política económica impulsada en el estado, no es de extrañar que para Ryszard y Madrigal (1998: 281), la época de 1940 a 1960 puede considerarse como la del despegue industrial en el Estado de México, los autores la llaman el inicio del proceso de industrialización moderna. En estos años la dinámica de crecimiento de la industria manufacturera ocupa un lugar de liderazgo en la economía mexiquense y el gobierno estatal impulsa leyes y decretos de expropiación de tierras ejidales para asentar diversos tipos de industria en algunos municipios conurbados al Distrito Federal; desde la industria alimenticia hasta la automotriz.

El periodo entre 1960 y 1975, los mismos autores lo llaman la etapa media de desarrollo industrial. En estos años además de fortalecer la industria ya existente, se buscó establecer industrias en las zonas rurales, con el fin de acoplar el desarrollo industrial a la dinámica agropecuaria de esos lugares y que en un futuro (que desde mi perspectiva nunca llegó), se consolidaran como conjuntos orgánicos autosuficientes (Ryszard y Madrigal, 1998: 286). Territorialmente los gobiernos mexiquenses siguieron fomentando el desarrollo industrial en los municipios conurbados al Distrito Federal, aunque también se apoyó la zona del valle de Toluca, lo cual provocó una alta concentración de la industria en determinadas regiones. En esta época se crean parques industriales en cada uno de los municipios que integraban las áreas geoeconómicas prioritarias en donde se asentó la industria (*ídem*: 288).

De 1975 a 1990 es el periodo que Ryszard y Madrigal nombran de industrialización madura, en el cual se acrecentó aún más la concentración de industrias en la Zona Metropolitana del Valle de México, en Toluca y en Lerma; a pesar que las políticas estatales buscaron el desarrollo industrial desconcentrado de las áreas tradicionales, con el objetivo de desarrollar la actividad económica local. En este sentido, algunos proyectos importantes que se dieron en este periodo fueron la regionalización de actividades industriales, la creación de sistemas de ciudades no localizados en las zonas metropolitanas y el surgimiento de polos alternativos de desarrollo industrial, todos ellos con miras a desconcentrar la industria.

Para los autores mencionados (1998: 290), pese a los esfuerzos realizados a partir de impulsar políticas tendientes a homogeneizar, la conclusión es que la industria en el Estado de México es territorialmente muy polarizada. Dentro de esta dinámica, el municipio de Acolman por su cercanía al valle de México poco a poco se vio afectado por el proceso de desarrollo industrial suscitado en esta área, situación que vino a cambiar la dinámica laboral en el municipio, modificando también su fisionomía.

Considero que el impulso al desarrollo industrial del Estado de México, se dio en detrimento del desarrollo agropecuario, ya que éste, en términos generales, no generaba la riqueza que la industrialización prometía. Siguiendo a Papousek (1998: 233), la pobreza fue la condición normal de los campesinos mexiquenses durante la primera mitad del siglo, aún después del reparto agrario. Durante el periodo estudiado, la mayor parte de los campesinos mexiquenses eran ejidatarios o pequeños propietarios con bajos volúmenes de producción, situación ocasionada por la falta de recursos económicos para invertir, por un sistema de financiamiento desventajoso para el campesino y por el uso de tecnología rudimentaria. Dicha condición propició grandes migraciones poblacionales, en primera instancia hacia los centros urbanos dentro del estado, mismos que contaban con industrias que necesitaban mano de obra barata y, en segunda instancia, hacía los Estados Unidos, al amparo del programa bracero establecido en 1942 y que duraría veinticinco años.

Para Papousek (1998: 243), en los años sesenta los efectos de la industrialización en el estado ya eran palpables. Dado que el rendimiento de la agricultura era bajo, que la población seguía creciendo de una manera rápida, que no había empleo para un número creciente de campesinos, la industrialización fue un paso lógico para la economía, ya que las políticas de

desarrollo no estaban encaminadas a estimular la agricultura, industrializar resolvía el problema del desempleo y generaba ingresos para el estado.

De acuerdo con Papousek (1998: 245), en ese entonces al campesino se le consideraba como hombre rural cuya tarea era producir el alimento para la población urbana, creando un excedente que le sirviera al Estado como fuente de ingreso; por considerarlos ajenos a él, el campesinado mostraba poca inclinación a servir a dichos intereses. Para el mismo autor (1998: 246), mientras el campo no producía suficiente para satisfacer ni las necesidades de los campesinos, ni las del Estado, se buscó por medio de la industrialización el desarrollo económico; en este sentido, fueron afectados los ejidos en el valle de México, que cedieron tierras para que la edad moderna e industrial entrara con más fuerza en territorio mexiquense. Pese a lo anterior, el territorio mexiquense hasta 1990 seguía siendo rural, principalmente al sur, en los municipios que no pertenecen a las zonas metropolitanas; sin embargo, siguiendo a Papousek (1998: 246), el área rural ha resultado cada año un poco más invadida. Aunque el núcleo ejidal de Tepexpan no fue afectado directamente por el proceso de industrialización, paulatinamente dejó de ser productivo como medio de subsistencia, las nuevas generaciones de ejidatarios optaron por otras actividades que no fueran estrictamente las agrícolas.

Otro aspecto relevante de este periodo y que no pueden soslayarse, es la tercerización de la economía ocurrida a la par del proceso de industrialización, y al amparo de la creciente urbanización. Siguiendo los datos que presenta Guadalupe Hoyos (1998: 318), en 1950 el 12% de la Población Económicamente Activa (PEA) del Estado de México participaba en el sector terciario, para 1990 ya era el 53%. De acuerdo con Hoyos, la concentración de PEA en el sector terciario es cada vez mayor en la medida en que el tamaño de las áreas urbanas aumenta.

En 1990 el 73% de los municipios que integraban el Estado de México presentaban fuerte tendencia a la tercerización de su economía, para ese año el modelo urbano era más terciario que manufacturero, dedicándose la PEA cada vez más a la producción del intercambio comercial y a la venta de servicios y, cada vez menos, a la producción de bienes, creando un efecto simbólico de modernidad (Hoyos, 1998: 342).

Para Hoyos (*ídem*), dejar a un lado la actividad primaria le significó al Estado de México una alta concentración económica impulsada en los años sesenta y setenta por la capacidad y dinámica de la industria, asentada al norte de la ciudad de México y en el oriente de la ciudad

de Toluca. En la década de los años ochenta, se registró mayor crecimiento de la actividad comercial y de servicios; la explicación del por qué es compleja, pero tiene que ver con el mayor nivel de escolaridad de la población joven, con el arribo de una generación de reemplazo y con los programas de descentralización de la actividad industrial en la ciudad de México y su zona metropolitana. Sin olvidar el desarrollo de una industria más especializada y modernizada que requería cierto tipo de servicios.

En otro orden de ideas, un aspecto que quiero resaltar para entender con mayor claridad el periodo estudiado, tiene que ver con la vida política de la entidad. Tocante a este punto, debe señalarse que durante toda la segunda mitad del siglo XX, en la entidad mexiquense hubo un partido político hegemónico, a la sombra del cual se crearon las relaciones de poder y de fortalecimiento de cacicazgos locales que se vieron beneficiados, tanto económica como políticamente con el crecimiento demográfico, la urbanización, la industrialización, la tercerización de la economía y las ventajas de formar parte del mayor mercado nacional.

Dicho partido hegemónico, encabezado por una burguesía política logró controlar y corporativizar al sector obrero y campesino del estado, logrando que la cúpula en el poder apuntalara su fuerza en el gobierno federal, además de acceder al control absoluto del territorio mexiquense, con esto se convirtió en uno de los principales actores en el escenario de la vida política nacional. En este sentido, Arreola (1998: 198) afirma que en las décadas de los años setenta y ochenta, el Estado de México confirmó su posición como la entidad más importante del país, tanto en lo político como en lo económico, sólo debajo, o a la par del Distrito Federal. Fue hasta finales de los años ochenta que en la entidad los partidos de oposición empezaron a cobrar relevancia y a crecer electoralmente, situación que ha llevado a proponer modificaciones legislativas que han servido para abrir incipientes espacios de participación política a mayor número de sectores.

Todos los fenómenos descritos en este periodo incidieron en el surgimiento de un tipo de ruralidad diferente a la que se conocía hasta entonces y, que se hizo palpable a partir de la década de 1990. Las formas de organización comunitaria tradicionales en este tipo de entornos no fueron ajenas a tales circunstancias, en el valle de Teotihuacan tuvieron que modificar algunos patrones para subsistir en un mundo cada vez más urbano, densamente poblado y en constante pugna por el territorio.

2.1.2 Panorama general del Estado de México en el periodo 1990-2015

Este periodo es de continuidades y rupturas con relación al descrito anteriormente. De acuerdo con el diagnóstico de la entidad presentado en el Plan de desarrollo del Estado de México 2011-2017,³⁰ el territorio mexiquense no es ajeno al contexto de la economía internacional, ya que desde hace algunas décadas se encuentra altamente inserto en los mercados nacionales e internacionales. Sin embargo, se reconocen condiciones de pobreza extrema en zonas rurales y pobreza moderada en las zonas metropolitanas de la entidad. Bajo estos parámetros, Acolman y Tepexpan pueden ubicarse en el segundo rubro, en el cual la mayoría de la población estaría en condiciones de completar la canasta básica y destinar una parte del ingreso familiar –proveniente del trabajo no agrícola- para solventar los gastos que implica llevar a cabo sus festividades.

Durante los treinta años más recientes, en términos comparativos las carencias sociales que se presentan en el Estado de México no son significativamente diferentes a las que se presentan en el resto del país. Según datos oficiales que presenta el gobierno del estado, para el año 2010 en la ZMVM habitaba el 73.6% de la población estatal,³¹ 70% de esta población, considerada urbana, vivía en condiciones de pobreza. Al igual que en el periodo anterior, las condiciones de marginación y desigualdad social en el estado han seguido dándose por regiones, según datos del plan señalado, de 1990 al año 2010, la región V (Ecatepec) a la cual hasta el año 2016 estaba integrado el municipio de Acolman, fue la que mayor crecimiento económico tuvo; sin embargo, el deterioro de la calidad de vida en gran parte de esta zona es más que evidente.

Aunque desde mi percepción, en condiciones de desventaja aún, durante el periodo señalado, un aspecto relevante que se presenta tanto en la entidad, como en el resto del país, ha sido la creciente inserción de la mujer en la vida laboral y política; esto ha permitido que el sector femenino participe más activamente en espacios que anteriormente estaban destinados exclusivamente para los hombres. Como se verá de manera más amplia en el apartado final de este capítulo, no es del todo casual que desde los primeros años del nuevo milenio se permitiera que en Tepexpan hubiera mujeres ocupando espacios en el Sistema Local de Mayordomía. Sin estar en los lugares destinados a los nodos centrales dentro de la red de

³⁰ Consultado en línea el 19 de febrero de 2018. http://dgsei.edomex.gob.mx/plan_desarrollo

³¹ Contando la población de la ZMVT, el porcentaje asciende a 86.3%

relaciones, su presencia ha cambiado la dinámica y organización interna de esta institución comunitaria.

Si el periodo anterior se caracterizó por el crecimiento demográfico, los números que presenta el INEGI a través de los censos de población y vivienda reflejan que de 1990 al año 2010 la tendencia se dirigió a la conformación de hogares más compactos y con pocas personas; en este sentido, la familia extensa y tradicional que habitaba en el campo mexicano es propensa a desaparecer en un territorio mexiquense cada vez más urbano y con población que accede más fácilmente a los programas de planificación familiar.³² Siguiendo este orden de ideas, en 1990 cada mujer mexiquense en edad reproductiva tenía en promedio 3.2 embarazos, para el año 2000 la tasa se redujo a 2.6 y en el año 2010 fue de 2.00.³³ Este dato es significativo si lo relacionamos con el número de mayordomos que actualmente participan en el SLM y con el relevo generacional del cual se ha nutrido esta institución para mantenerse en el tiempo.

La tercerización de la economía mexiquense continuó creciendo durante este periodo, en el siguiente cuadro puede observarse el comportamiento de la fuerza laboral y de su contribución al Producto Interno Bruto (PIB) de la entidad en el año 2000 y 2010.

Cuadro 2. Comportamiento de la economía por sectores.

	Sector Primario		Sector Secundario		Sector Terciario	
	%PEA	%PIB	%PEA	%PIB	%PEA	%PIB
Año 2000	8.8	2.1	29.5	35.4	61.7	62.5
Año 2010	5.1	1.5	26.8	36.9	68.1	61.6

Fuente: Plan de Desarrollo Estatal 2011.

Paradójicamente, de acuerdo con el documento *Situación Económica y Finanzas Públicas del Estado de México, 2001*,³⁴ al iniciar el nuevo milenio alrededor de 40% de la superficie de la entidad era considerada de suelo agrícola. De ésta, 85% de temporal y 15% por ciento

³² El hecho de que la familia extensa se fraccione en familias nucleares significa mayores ingresos que recauda la mayordomía para la celebración de sus festividades; al ser familias separadas, aunque habiten un mismo predio, conforman unidades distintas con obligaciones particulares hacia el pueblo.

³³ Datos referidos en el Plan de Desarrollo Estatal, consultado en línea el 12 de febrero de 2018: http://dgsei.edomex.gob.mx/plan_desarrollo

³⁴ Consultado en línea el 23 febrero de 2018: <http://www.cefp.gob.mx/intr/edocumentos/pdf/cefp/cefp0032002.pdf>

de riego. Para el mismo año, 87% de la fuerza laboral de la entidad se concentraba en la ZMVM y 38% del total de PEA en la entidad eran mujeres. La décima parte de la población ocupada con mayores ingresos reunía 37.7% de la riqueza, lo cual mostraba una acentuada concentración de la misma en un tercio de la población. La desigualdad social, la alta concentración de PEA en una sola área y la acumulación de la riqueza en pocas manos han continuado hasta nuestros días y son parte del contexto general en que la población de Tepexpan, con sus particularidades, desarrolla su vida cotidiana.

En otro orden de ideas, la tercerización de la economía del Estado de México siguió aumentando en este periodo, al respecto la educación escolarizada ha jugado un papel importante; en este sentido, de acuerdo con datos obtenidos por el INEGI en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2010, en la entidad mexiquense la cobertura de educación primaria alcanza al 97.3% de la población en edad escolar, 96.3% en educación secundaria y 61.2% para educación media superior. Por otra parte, para el mismo año, 2 de cada 10 mexiquenses estaban estudiando alguna licenciatura y por cada 1000 habitantes 105 contaban con educación superior; aunque el índice era inferior al promedio nacional de 110 personas, nos habla de una población cada vez más preparada para insertarse en el mercado laboral.

Un dato que llama la atención es que en 1960 el Estado de México tenía un índice de analfabetismo de 39.5%, la mayor parte de esta población ubicada en localidades con menos de quince mil habitantes, como era el caso de Tepexpan. Para el año 2010, tan solo 6.7% de la población no sabe leer ni escribir y ésta se concentra en localidades rurales. Siguiendo estos datos, puede afirmarse que la red de relaciones en la cual se sustenta la forma de organización comunitaria de Tepexpan, hoy en día se conforma de personas con mayor nivel de preparación, que la existente en antaño.

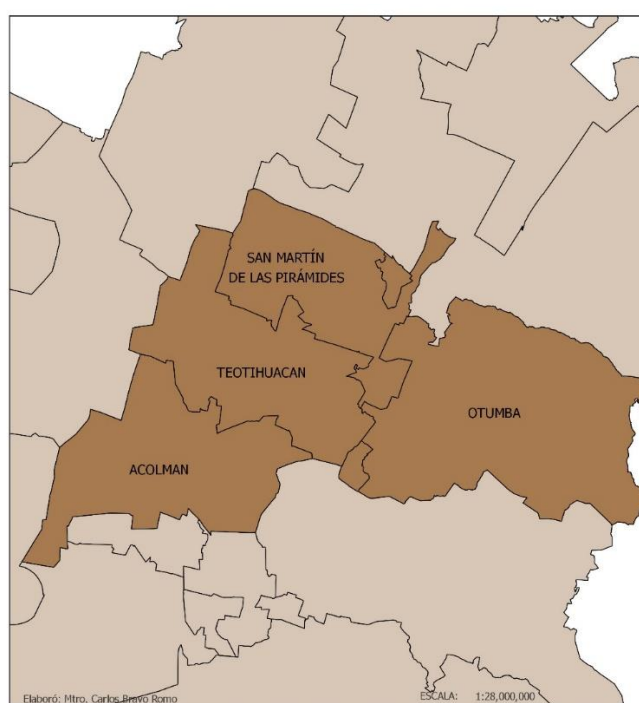
El Plan de Desarrollo Estatal 2011 señala que la urbanización del Estado de México ha continuado dándose en las dos zonas metropolitanas de la entidad, pero continúa siendo deficiente en asentamientos irregulares y en localidades rurales; la cobertura de drenaje, agua entubada y energía eléctrica abarca casi todo el territorio mexiquense. El proceso de urbanización señalado ha llevado a la población a adoptar nuevos patrones de consumo alimenticio, en el vestir y en la utilización de Tecnología en Información y Comunicación (TIC). El sujeto antropológico identificado con la otredad se va desvaneciendo en estos

entornos, pero no desaparece del todo, hay continuidades que se manifiestan en la forma de habitar el territorio y en los sistemas comunitarios.

2.1.3 La región del valle de Teotihuacan en el contexto estatal

El municipio de Acolman de Nezahualcóyotl al cual pertenece la comunidad de Tepexpan, se encuentra ubicado en la parte poniente de la región conocida como valle de Teotihuacan, misma que está conformada por los también municipios de Teotihuacan de Arista, San Martín de las Pirámides y Otumba de Gómez Farías.

Imagen 2. Municipios que conforman la región del valle de Teotihuacan



CONTEXTO ESPACIAL
■ VALLE DE TEOTIHUACAN
■ ESTADO DE MÉXICO

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2010.

La población que habita el valle de Teotihuacan forma parte de los veinte millones de personas que actualmente viven en la ZMVM, con ellas compite por el espacio, los servicios y las oportunidades laborales. La región se ubica en un lugar considerado por el gobierno

estatal como de alta densidad en su red carretera, lo cual significa que es una zona intensamente comunicada por vía terrestre, además de estar fuertemente conectada a la dinámica de la ciudad de México.

El valle de Teotihuacan no permaneció ajeno a las transformaciones y a la dinámica vivida a nivel estatal durante la segunda parte del siglo XX. La mancha urbana de la ciudad de México, en los primeros años de la década de 1970 alcanzó a los municipios ubicados al noreste de la entidad mexiquense, entre ellos los que integran dicho valle, principalmente a Acolman, por su ubicación geográfica. De acuerdo con Sánchez Almanza (1993: 103) el crecimiento de la población urbana responde principalmente a la dinámica y a la ubicación territorial de las actividades económicas; en este sentido, la cercanía entre la capital de la república y el valle de Teotihuacan propició que la necesidad de crecimiento y expansión del más importante centro urbano del país, afectara a los territorios más próximos.

Siguiendo a Sánchez Almanza (1993: 106), para la década de 1980 había municipios del Estado de México que ya estaban completamente integrados a la mancha urbana, y otros en etapa de transición. En el caso del Valle de Teotihuacan, para esos años, tanto el municipio de Acolman como el de Teotihuacan se encontraban aún en dicha etapa y, San Martín de las Pirámides y Otumba apenas presentaban indicios de una eventual urbanización, que hoy en día solo se observa en las cabeceras municipales. De acuerdo con Bustamante (1993: 138), en el mes de octubre de 1983, el Ejecutivo Federal aprobó el Programa de Desarrollo Urbano de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, con lo cual 53 municipios mexiquenses quedaron integrados a ésta, entre los que se incluyó, Acolman y Teotihuacan.

Tal suceso vino a darle forma y nombre a una serie de fenómenos que desde años atrás estaban dándose en territorio teotihuacano; es decir, se creó un marco formal para regular interacciones entre poblaciones muy cercanas que compartían infraestructura de comunicaciones y transportes, así como la oferta y la demanda de empleo, bienes y servicios (Sánchez Almanza, 1993: 120). Por otra parte, para el mismo autor (*idem*), en estos años se hizo común la expansión urbana sobre la propiedad ejidal que se fraccionó de manera ilegal, dando lugar a una ocupación irregular de suelo urbano; en esta época se incrementó el número de vecinados que llegaron a vivir al valle de Teotihuacan y que alteraron la lógica de organización de la población considerada originaria.

Siguiendo a Bustamante (1993: 135), los planes de desarrollo territorial que surgieron durante esta época, desgraciadamente se prestaron para una gran especulación por parte de las agencias inmobiliarias que, *coludidas con autoridades municipales y ejidales, transfirieron suelo rural hacia las actividades industriales y habitacionales*, este hecho significó el advenimiento de constantes conflictos locales por el territorio. De esta forma, para la siguiente década (1990) y, en el marco de una creciente globalización del mercado mundial, se piensa en la categoría de nueva ruralidad para explicar los procesos políticos, socio-económicos y culturales que comenzaron a presentarse en diversos lugares a partir de lo ya expuesto, y de manera particular en el valle de Teotihuacan.

José Luis Sosa (1990) plantea que en el Estado de México, así como en gran parte del país, nunca hubo políticas reales y adecuadas para apoyar al sector rural en términos de crédito, de terminar con los cacicazgos locales, de regularización de la tenencia de la tierra, de recuperación de la rentabilidad, de expansión de distritos de riego, de fortalecimiento de la infraestructura para el acopio y la distribución de la producción; por el contrario, fue el polo empresarial el que concentró los apoyos y se benefició de las políticas de desarrollo impulsadas desde el gobierno estatal a partir de mediados del siglo XX.

Con el proyecto de desarrollo industrial mencionado por Sosa, los campesinos teotihuacanos, en su mayoría ejidatarios, se vieron forzados a integrarse al modelo de desarrollo económico imperante, cierto número de estos actores sociales hicieron suyos algunos valores urbanos y, paulatinamente abandonaron la agricultura para insertarse en el mercado laboral, otros continuaron trabajando la tierra de manera tradicional en condiciones de miseria y para autoconsumo, mientras que los menos se especializaron en monocultivos para dar paso a pequeñas agroindustrias.

El crecimiento urbano acelerado que se inició en 1980 en algunos puntos nodales de esta región de estudio, continuó con la serie de transformaciones dentro de las comunidades otrora agrícolas del valle de Teotihuacán; dichas transformaciones fueron desvaneciendo la identidad campesina y la matriz agrícola alrededor de la cual la población articulaba su vida; es decir, una parte importante de la población dejó de verse a sí misma como trabajadora del campo, ya que su principal actividad productiva se encontraba en otro sector de la economía. El sujeto histórico cambió y con él la forma en que estructura sus relaciones.

Siguiendo a Wirth (1988: 170) el tamaño de la población se traduce en una mayor gama de variación individual; entre más personas interactúen en un lugar determinado, más se generará una diferenciación social, por esto, los rasgos permanentes, las ocupaciones, la vida cultural y las ideas de los miembros de una comunidad urbana pudieran fluctuar entre polos más separados que los de los habitantes del campo. Dentro de tal contexto, el crecimiento demográfico es un aspecto que resulta de suma importancia para analizar las transformaciones que en las décadas más recientes se han vivido en el valle de Teotihuacan. Esta variable no sólo ha impactado en el aumento de población que reclama servicios públicos, también ha modificado algunos aspectos de la dinámica social que viven los habitantes de este sistema regional, además de la forma en que se apropian del espacio.

Con base en datos presentados por el INEGI en los censos de población y vivienda, la densidad de población para el valle de Teotihuacan en el año de 1990 era de 290 personas por kilómetro cuadrado, para el año 2000 se incrementó a 411, y en el año 2010 subió a 662, siendo Acolman el municipio que mayor crecimiento demográfico ha tenido en estos treinta años.³⁵ Esta situación refleja que la disputa por el territorio se hace cada vez mayor, por lo cual planteo que las formas de organización comunitaria, a través de la red de relaciones creada, apuntan a reivindicar o adjudicar espacios locales que han cedido terreno ante la urbanización referida y frente al crecimiento demográfico.

La tercerización de la economía del valle de Teotihuacan es parte del mismo fenómeno vivido en el territorio mexiquense durante la segunda parte del siglo XX, si bien no se ha dado al mismo ritmo, el crecimiento en los treinta años más recientes demuestra una clara tendencia hacia la ocupación de la PEA en dicho sector. En este sentido, con datos proporcionados por el INEGI a través de los censos de población y vivienda, en todo el valle de Teotihuacan el porcentaje de PEA ocupada en el sector terciario en el año de 1990 era de 40.08%, en el año 2000 era de 49.94% y, en 2010 ascendió a 60.39%.

El creciente índice del sector terciario en el valle de Teotihuacan ha ido aparejado con la idea de explotar el atractivo turístico que ofrece la zona; por tal motivo, en un trabajo previo (Bravo 2015) señalo que en el año de 2007, a través de la Secretaría de Turismo del Estado

³⁵ Según una estimación propia basada en el total de habitantes en el municipio (Datos de INEGI) y la extensión territorial, en 1970 la densidad de población en Acolman era de 399 habitantes por kilómetro cuadrado, para 1990 se incrementó a 504, en el año 2000 subió a 764 y para el 2010 tuvo el mayor crecimiento al situarse en 1705.

de México, en coordinación con los gobiernos municipales se establece el programa de “Pueblos con Encanto” como una acción pública de política estatal implementada por el conjunto del aparato gubernamental para promover los atributos simbólicos, las leyendas, las historias, los hechos trascendentes y la cotidianidad, de cada una de las manifestaciones socio territoriales y culturales de dichos pueblos. En este sentido, desde hace diez años las cuatro cabeceras municipales del valle de Teotihuacan alcanzaron dicha categoría, además de formar en conjunto un corredor turístico que inicia justamente con un museo de sitio ubicado en la localidad de Tepexpan.³⁶ Esta situación ha abierto nuevas perspectivas de desarrollo para la población que habita este espacio, pero a su vez propicia la presencia de personas ajenas a la comunidad.

Es importante mencionar que a nivel político, los municipios que integran el valle de Teotihuacan forman parte de un mismo distrito electoral tanto en el plano local como federal. También cabe destacar que a partir del año 1996 la alternancia política en materia electoral se ha hecho presente de manera significativa dentro de la región, por lo cual los Ayuntamientos Municipales han operado presumiblemente bajo dos distintas lógicas; por un lado, con la presencia de un grupo que detenta el poder (cacicazgos locales) al amparo de diferentes partidos políticos, y por el otro, con la existencia de diversas fuerzas contrapuestas entre sí y que se organizan también a través de dichos partidos para obtener cuotas de poder político.

Este punto es importante destacarlo, porque durante el largo periodo en que hubo un partido político hegemónico dominando en la región teotihuacana, los sistemas comunitarios pudieron mantenerse al margen, no de la política partidista, pero sí de los intereses electorales. Considero que, aunque dicha política no se hace evidente en las formas de organización comunitaria estudiadas en la región, la alternancia política ha significado un choque de fuerzas que también ha transformado a los sujetos históricos que participan en la red de relaciones, ahora con intereses diversos y con el potencial de utilizar su posición y el capital adquirido para lograr fines que van más allá de su deber con la comunidad.

³⁶ Museo resguardado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Como principal atracción, en él se encuentran los restos fósiles del llamado hombre de Tepexpan, que según los trabajos que se realizaron para fechar su antigüedad corresponde a una de las osamentas más vetustas encontradas en el continente americano.

Haciendo un recuento de todo lo anterior, considero que la crisis campesina referida, la especialización productiva en el campo hacia determinados cultivos, el crecimiento de zonas industriales, la presencia del sitio arqueológico de Teotihuacan, la implementación del programa de Pueblos con Encanto y el crecimiento demográfico, entre otros factores, han propiciado que el valle de Teotihuacan como sistema regional se reorganice y se transforme a la par en que lo ha hecho durante las décadas más recientes el Estado de México y buena parte del país. Los individuos han cambiado y con ellos el espectro social y espacial en que se tejen sus relaciones.

Dentro de la región teotihuacana, el municipio de Acolman se convierte en el contexto más cercano que permea el entorno en que vive la población de Tepexpan, ya que al pertenecer a dicho espacio político y geográfico forma parte integral de su dinámica general. De manera particular, en este territorio se han vivido los efectos de la urbanización iniciada en la segunda mitad del siglo pasado y que al parecer no se ha detenido. Aunado a esto, de 1995 al año 2010 el número de habitantes creció al orden de 150%, principalmente por población migrante que llegó de la ciudad de México y de los municipios aledaños.³⁷ Este crecimiento corre de manera más rápida que la capacidad gubernamental para proporcionar servicios básicos. Aquí algunos datos.

Cuadro 3. Características de las viviendas en Acolman

Variable	1995	2010
Total de viviendas	11 004	33 762
Promedio de habitantes por vivienda	4.94	4.04
Viviendas sin drenaje	34.79%	5.79%
Viviendas sin energía eléctrica	1.79%	4.77%
Viviendas sin agua entubada	8.17%	25.63%

Elaboración propia. Fuente Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI).

Por último, es importante señalar que la economía del municipio de Acolman al igual que en el Estado de México se ha tercerizado. Durante el periodo que va de 1960 al año 2010, este

³⁷ De acuerdo con datos que proporciona el INEGI a través del Censo de Población 1995 y del Censo de Población y Vivienda 2010, el número de habitantes en Acolman en el periodo señalado pasó de 54 668 a 136 558 personas.

fenómeno ha ocurrido de manera más rápida que en el resto del valle de Teotihuacan y ha sido de manera constante.

Cuadro 4. Tercerización de la economía en Acolman.

Año	Porcentaje de PEA dedicada al sector terciario de la economía
1960	21.44
1970	32.01
1980	47.59
1990	45.61
2000	52.45
2010	65.55

Elaboración propia. Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía; Hoyos (1998:321).

Los datos presentados hasta este momento sirven para configurar el contexto en que se han trazado los rasgos generales de los actores sociales, que en un tiempo y espacio determinado, a través de una red de relaciones han propiciado una serie de cambios y re significaciones de su entorno y de sus formas de organización comunitaria. A continuación presento aspectos particulares de Tepexpan.

2.2 Tepexpan, la urbanización y su transformación territorial

Las transformaciones económicas, políticas y culturales casi siempre van acompañadas de cambios que se reflejan en el espacio y en la forma en que se configuran las relaciones sociales, hay una relación intrínseca entre los grandes procesos estructurales y el territorio. A principios de la década de 1940, Tepexpan al igual que el valle de Teotihuacan presentaba los rasgos básicos del México rural; es decir, el cultivo de tierra como principal medio de subsistencia del grupo familiar campesino y una cultura tradicional específica relacionada con la forma de vida de comunidades pequeñas³⁸ (Baños, 1991).

Con el transcurrir de los años el impacto de la urbanización, el crecimiento demográfico y la tercerización de la economía, entre otros factores, propiciaron que la fisionomía de Tepexpan

³⁸ Ver imagen *Tepexpan 1944*. Fuente: Fundación ICA, Archivo Colección Digital FAO_01_002760 <https://drive.google.com/file/d/1GnEN3VgExLGqXSFw-guyG9AnqOacEeY9/view?usp=sharing>

cambiara, paulatinamente, pero a paso firme. Hoy en día, desde mi perspectiva, Tepexpan es el corazón económico, cultural y social del municipio de Acolman, aquí se concentra el mayor número de instituciones financieras, educativas y de salud, así como el centro comercial de mayor importancia. Sirve como puerta de entrada al valle de Teotihuacan, en su territorio convergen múltiples rutas de transporte con destino a diversos puntos dentro y fuera de la región y es el punto nodal en donde se presenta de manera más palpable el cambio hacia la vida urbana con reminiscencias de vida rural.

Espacialmente, hoy en día resulta difícil catalogar a Tepexpan, el INEGI a través del censo de población y vivienda registra que en 2010 la población total de la localidad ascendía a 102,667 personas, lo cual significa el 75.19% del total municipal. Este dato es cuestionable en varios sentidos ya que no tiene sustento en la realidad, pero siguiendo tal indicador, de acuerdo con la Ley Orgánica Municipal del Estado de México,³⁹ Tepexpan debería estar considerada en el rango de ciudad; sin embargo, no cumple con otras características como son: tener un rastro, cárcel y una zona industrial. Tampoco podría ser considerado como villa, pueblo, ranchería o caserío, ya que sobrepasa estas categorías en servicios y en total de población.

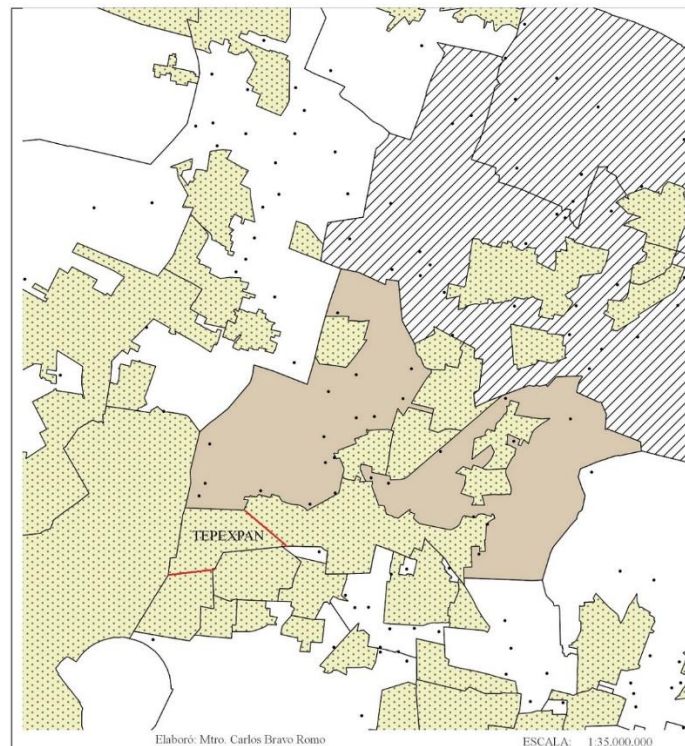
De acuerdo con la imagen 3, construida con datos proporcionados por el INEGI en el año 2010, en el municipio de Acolman existen ocho polígonos urbanos, se aprecia que el de Tepexpan es el más grande en extensión y, por lo tanto, se infiere que también en número de habitantes. Sin embargo, el INEGI está considerando dentro de dicho polígono a varias poblaciones que están más allá del límite territorial reconocido históricamente por la gente de Tepexpan y de los otros poblados, que en conjunto pueden conformar un solo cuerpo urbano, pero que, a pesar de compartir algunos rasgos y sostener relaciones sociales, económicas y culturales, mantienen diferencias identitarias y en su forma de organización comunitaria.⁴⁰ Según estimaciones de los mismos habitantes de Tepexpan y ante la ausencia de un dato oficial que concuerde con la realidad empírica, se calcula que el número de personas que viven permanentemente en este poblado es de aproximadamente veinte mil personas.

³⁹ Consultada en línea el 15 de febrero de 2018: <http://legislacion.edomex.gob.mx/leyes/vigentes>

⁴⁰ En la misma imagen dentro del polígono urbano mencionado, con líneas de color rojo hago una delimitación espacial del territorio que según mi apreciación corresponde al poblado de Tepexpan.

La imagen 4 muestra el contexto más amplio en que se localiza Tepexpan. Puede apreciarse una zona extensa en la cual predominan polígonos urbanos de gran tamaño, ésta es la que corresponde a la Zona Metropolitana del Valle de México. Hacia la mitad y al centro, hay una línea limítrofe que guarda equilibrio entre lo urbano y lo rural, ahí se asienta Tepexpan. Posteriormente, hay una zona donde se localiza el mayor número de localidades rurales que se entremezclan con polígonos urbanos que a la vista parecen ser de tamaño medio y pequeño. La posición que guarda Tepexpan en este plano general, hace que se convierta en un polo de flujo comercial y un punto de interconexión entre el valle de Teotihuacan y el valle de Texcoco.

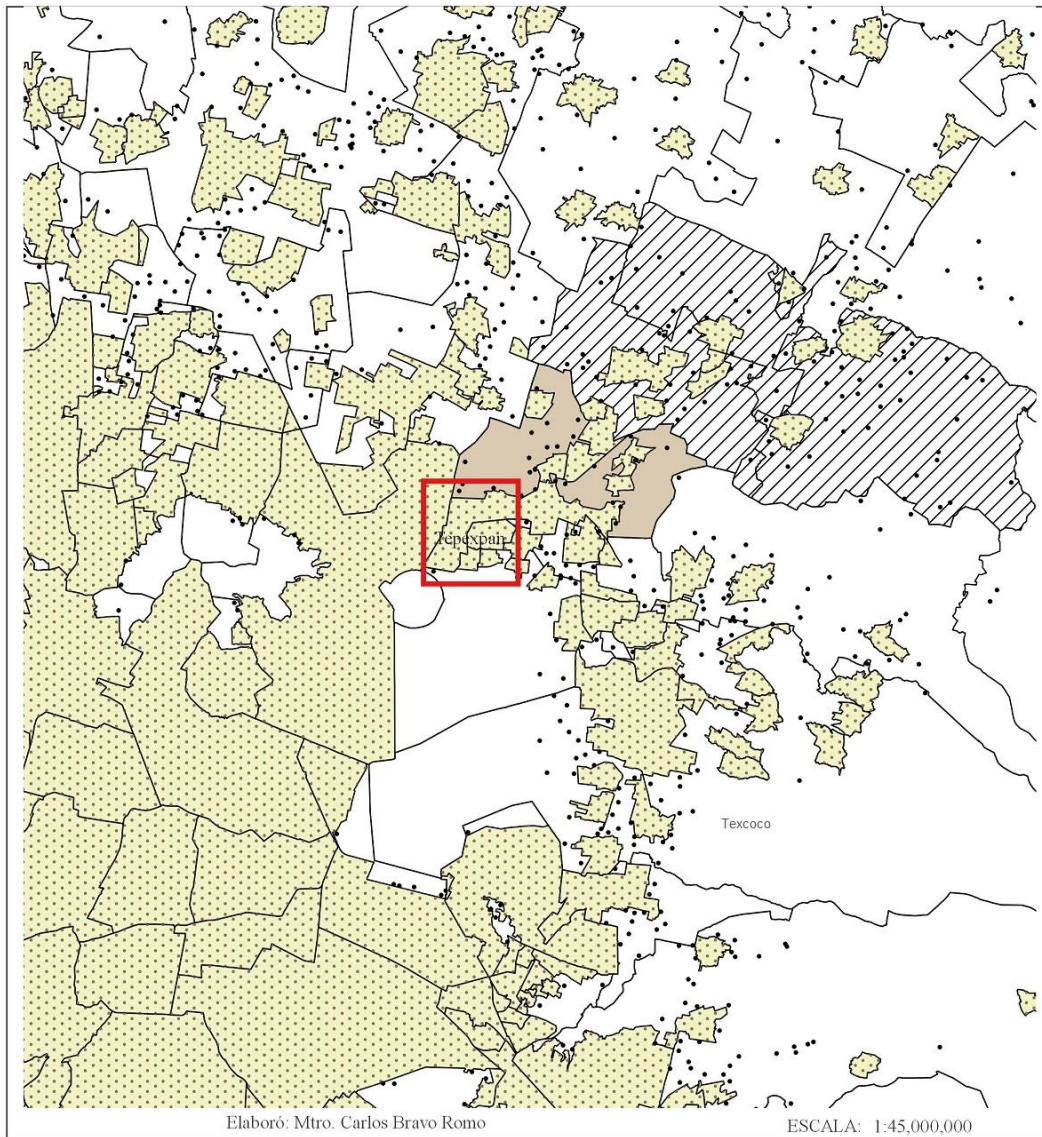
Imagen 3. Tepexpan como polígono urbano en el contexto municipal.



- ÁREA DE ESTUDIO
- Localidades rurales
 - Polígonos urbanos
 - Acolman
 - Valle de Teotihuacan

Elaboración propia con datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2010.

Imagen 4. Tepexpan entre lo urbano y lo rural



ÁREA DE ESTUDIO

- Localidades rurales
- Polígonos urbanos
- Acolman
- /// Valle de Teotihuacan

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Geografía 2010.

Como puede observarse, el contexto espacial en donde se ubica Tepexpan es contrastante, por un lado, la urbanización iniciada en la segunda parte del siglo XX, y por otra, la permanencia de comunidades vinculadas mayormente con la producción agropecuaria y con matrices ancladas en concepciones sobre la vida campesina. Tal contraste se refleja en la reconfiguración de un territorio que se va modificando a la par de los cambios estructurales que se dan a una escala mayor; aunque hay elementos que permanecen o solo cambian de forma. La forma de organización comunitaria, las relaciones sociales, el capital simbólico y los atributos con que los actores participan en la red, no son ajenos a dicha reconfiguración territorial; son elementos interdependientes.

Otros aspectos que influyen en la apariencia actual de Tepexpan, se relacionan con el trabajo en el campo que ya sólo tiene sentido simbólico, aunque aún hay tierras para cultivo, lo cierto es que la gente de este lugar ya no se asume campesina por trabajar la tierra, la reconversión económica es una realidad, además que el crecimiento demográfico se extendió hacia espacios que en otro tiempo eran considerados campo. Por otra parte, la población total que habita este territorio es una mezcla de personas originarias y vecindadas, cada uno de estos segmentos con sus especificidades y con una forma particular de apropiarse del espacio socialmente construido.

La transformación territorial de Tepexpan ha quedado registrada en la memoria de algunos de los habitantes originarios, a pesar de los cambios suscitados en las décadas más recientes, ellos siguen considerando que viven en un pueblo con tradiciones y lugares históricos que forman parte de su identidad. En este sentido y ante la dificultad de encasillar en una clasificación o tipología a Tepexpan, en algunos momentos me referiré a este espacio como *pueblo*, ya que así lo llaman la mayoría de las personas que forman parte de esta investigación.

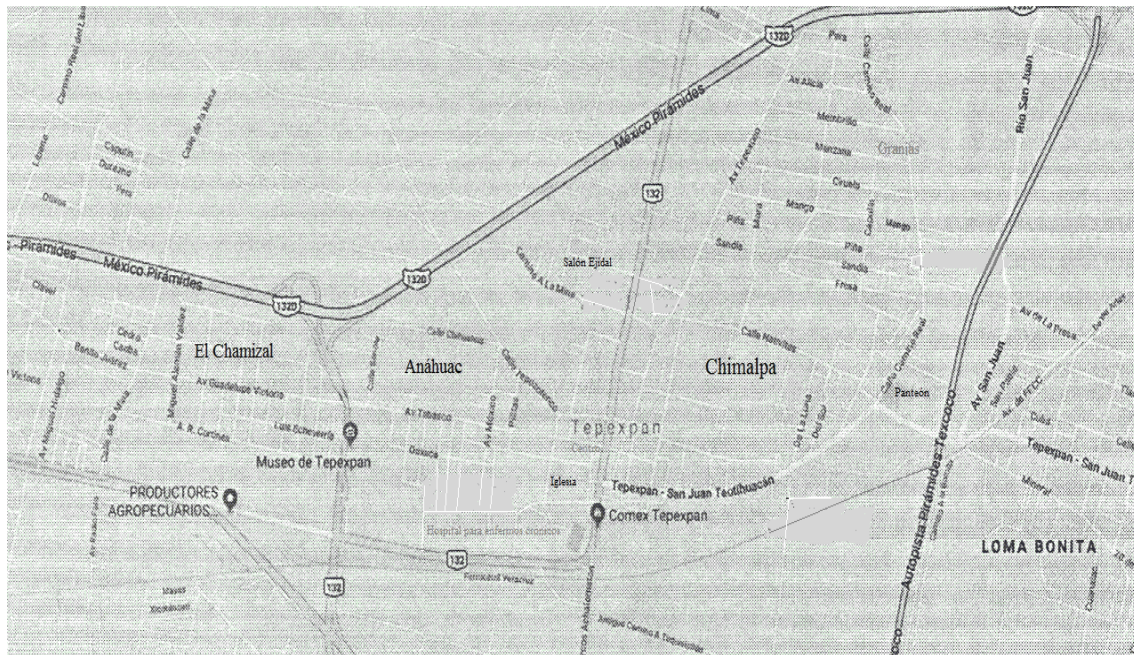
Teniendo como marco los grandes procesos estructurales que se dieron a nivel estatal y regional durante la segunda parte del siglo XX, a continuación haré una breve descripción de cómo fue cambiando la fisonomía de Tepexpan durante dicho periodo. Para lograr lo anterior, entrelazo en una sola narrativa la historia de vida de cuatro personas originarias del pueblo,⁴¹ que han sido testigos del proceso que llevó a esta comunidad a convertirse, a decir

⁴¹ Sra. Esther Vera (67 años de edad), Sra. Bertha Ríos (72 años de edad), Sra. María Cortés (64 años de edad) y señor Efraín Martínez (59 años de edad). Testimonios obtenidos en el mes de abril de 2017.

de dichas personas, en una *pequeña ciudad*, en la cual la forma de organización comunitaria y la red de relaciones adquirió nuevos matices.

Partiendo de algunas historias de vida en la cual se refleja la memoria colectiva de los pobladores, al iniciar la segunda mitad del siglo XX, Tepexpan solo era lo que hoy se conoce como el centro y el barrio de Chimalpa; ahí comenzaba el pueblo y el límite llegaba hasta el panteón, al oriente en donde finaliza dicho barrio. Años después, ante la presión de algunos pobladores originarios, los ejidatarios fraccionaron parte de su tierra y se hizo la colonia Anáhuac, que va del Centro hacia el norte donde ahora está la autopista que llega a las Pirámides de Teotihuacan y a Ciudad Sahagún, entonces hasta ahí quedó el lindero. Años más tarde, hacia el poniente del pueblo se fundó la colonia del Chamizal a un lado de la colonia Anáhuac, pero por mucho tiempo Tepexpan solo fue el centro, el barrio y la colonia básicamente.

Imagen 5. Tepexpan



Fuente: Google maps.

A decir de la señora Bertha Ríos, en la década de 1960 en Tepexpan las casas estaban separadas por órganos, nopales o magueyes, no había bardas que las dividieran. La mayoría de las construcciones aún eran de adobe y los techos de teja, aunque ya se utilizaba el ladrillo rojo y el cemento, pocas casas habían sido edificadas con estos materiales. Todas tenían

grandes patios, porque las familias acostumbraban a criar animales. En ese entonces toda la gente tenía sus puertas abiertas, nada más llegaba alguien y saludaban porque todo el mundo se conocía, era una población chica.

Había poco transporte, solo pasaban los “camiones chatos”, en aquella época la calle principal que entraba para Chimalpa era de terracería, pura tierra. Hacían la corrida por aquí los camiones de la ruta México-Chipiltepec, no había nada de combis ni de otros transportes, sólo el camión que llegaba a “Chipil” y de regreso; del otro lado en la carretera que va para Acolman pasaban los camiones a San Juan, que eran los que subían hasta “las pirámides” y más adelante, algunos llegaban hasta Otumba, aunque la carretera era de dos carriles esa ya estaba pavimentada.⁴²

Cuando no llovía se levantaba mucho polvo, las calles estaban sin pavimentar, era común ver a la gente que sacaba a sus animalitos a pastar, había mucho campo; cuando llovía se hacían unos hoyos tremendos, siempre pasaban los camiones con mucho pasaje porque para todos los pueblos de por aquí la ruta México-Chipiltepec era su conexión, entonces para pasar era muy difícil, entraban y salían de los hoyos, como era terracería se hacía mucho lodo, atravesar por aquí costaba mucho trabajo y tiempo, pero la gente ya estaba acostumbrada, no había prisa para llegar a ningún lado.

Siguiendo con el mismo testimonio, en tiempo de lluvia había muchos sapos, una cantidad exagerada de sapos y de luciérnagas, nada más oscurecía y empezaban a cantar, en la noche el campo se veía muy bonito con tanta lucecita que se movía de aquí para allá. También había mucho conejo, tuzas y animales de campo, cuando las señoras salían a lavar llevaban a sus hijos con ellas, no faltaba el niño que encontrara alguna culebra. En esa época una característica importante de Tepexpan era que había muchos magueyes, la gente del pueblo raspaba mucho para hacer pulque, ya sea para consumirlo, para venderlo aquí o para llevarlo hacia la ciudad de México. Del lado de Chimalpa había caminos llenos de magueyes por toda la orilla. Poco a poco eso fue acabándose y hoy ya no queda nada.

En el mismo sentido, la señora Esther Vera recuerda que antes para tener agua la gente iba a los pozos con sus cubetas, no había agua entubada. En ese entonces nadie tenía televisión en

⁴² Ver imágenes. Fuente: Archivo fotográfico Museo de Tepexpan, Ollinkan A.C.
<https://drive.google.com/file/d/1fUVE4Qku3xm4CeIzVHGME8AmWmn0bxiU/view?usp=sharing>
<https://drive.google.com/file/d/1tH5Mn08IAuB8-7Lfx6zNYaij19euW-2K/view?usp=sharing>
<https://drive.google.com/file/d/1KGMh13pZX11DL28rnoU-Y-wQltQeeSlx/view?usp=sharing>

su casa, eso llegó como en la década de 1970, por lo tanto los niños jugaban en el campo, había mucho terreno donde jugar y zanjas con agua limpia, entre todos convivían. En las casas normalmente había pozos, aunque había otros que estaban a la orilla de la carretera para que cuando llegaran los animales del campo pasaran a tomar agua. También había aguadores, eran señores que llenaban de agua sus botes de lámina y con un palo atravesado se cargaba dos cubetas de esas y las llevaban a las personas que vivían arriba en los callejones de Chimalpa, ellos subían el agua porque no había cómo hacerla llegar.

En esos años no había problemas por el agua, eso llegó después con tanta gente que se vino a vivir para acá. Por el lado del panteón había unas zanjas que se formaban con el agua limpia que corría desde San Juan (Teotihuacan), porque ahí había muchos manantiales. De Cuanalan, que es el siguiente pueblo, salía otro brazo de agua y se hacía una zanja mayor, todavía se ve en donde estaba la cuneta, ahora ya sin agua. Como corría el agua limpia, ahí se aprovechaba para lavar la ropa; de los pozos se sacaba el agua para bañarse y para comer, a la orilla de las zanjas había árboles de capulines y de tejocotes, las familias se reunían ahí para convivir, en ese ambiente transcurrió la niñez de casi todas las personas mayores que hoy trabajan por el pueblo. Después que vino el agua potable se fueron secando los pozos y las zanjas.

La señora María Cortés refiere que en aquellos años, cuando ella era muy joven, ya había luz en las casas, en la calle muy poca, estaba menos aluzada, solo el centro tenía más lámparas, pero a la gente no le daba miedo, era un pueblo muy seguro. Por la década de 1970, cuando Tepexpan empezó a crecer, las casas cambiaron, los terrenos se fraccionaron y eso comenzó a separar a la gente; a los terrenos se les pusieron bardas de tabique o alambrado. Poco después fue cuando empezaron a entrar las rutas de combis y otros servicios públicos; hoy hay transporte para todos lados porque hay mucho pasaje, además que los caminos mejoraron. Antes para llegar a Texcoco, cada hora llegaba un camión y se paraba en el centro de Tepexpan, se llevaba solo unos pocos pasajeros, ahora para Texcoco hay muchas rutas, la gente de aquí va mucho para allá. Antes la carretera a Texcoco era solo de dos carriles, se tardaba mucho en llegar hasta allá, el camión iba al pasito recogiendo su pasaje, la vida era más tranquila.

Con relación a servicios escolares en el pueblo, la señora Bertha Ríos guarda en sus recuerdos que para ir a la escuela solo había primaria, posteriormente hubo secundaria. Hasta antes de

la década de 1980, para cursar la secundaria los jóvenes de Tepexpan tenían que ir a San Cristóbal (Ecatepec) o a San Juan (Teotihuacan). De primarias había una oficial y otra de un maestro llamado “Don Vetuel”, no era particular porque no cobraba, cuando él falleció se cerró esta escuela y quedó la oficial que solo tenía un turno en la mañana, había pocos niños y los papás no los mandaban, preferían que les ayudaran en el campo y las niñas en las labores domésticas. Después que se dejó de trabajar en el campo y llegó más gente, fue necesario abrir turno en la tarde y que hubiera más opciones educativas.

En cuanto a servicios médicos, había una clínica llamada San Vicente, esa estaba en el centro del pueblo, ahora es parte del hospital para enfermos crónicos, pero antes era una clínica privada de un doctor que venía de San Juan Teotihuacan. Como no había médicos de Tepexpan la gente se curaba en esa clínica, con los hueseros y con las parteras, toda la población sabía en dónde encontrarlos. Había una partera llamada Petrita del Toro,⁴³ ese es un apellido muy común de aquí, ella ayudó a muchas señoras a tener sus bebés, su casa ya no existe como tal, pero ahí nacieron varias generaciones de personas que son de este pueblo. Para el señor Efraín Martínez, los verdaderos cambios en Tepexpan empezaron a notarse desde hace treinta años; el principal de estos es que el pueblo creció en tamaño, hay más población y mucho tráfico vehicular. En cuanto a servicios urbanos ahora ya en todos lados hay agua entubada, transporte, escuelas y las calles están pavimentadas y con drenaje. Hay servicios médicos particulares de personas originarias de aquí, bancos, restaurantes, mucho comercio, algunas fábricas pequeñas, un deportivo y medios de comunicación. Aunque esto ha beneficiado en algunas cosas al pueblo, ya no existe el espacio que había antes, hay inseguridad y delincuencia.

Todos estos cambios empezaron cuando los ejidatarios comenzaron a vender y a fraccionar sus tierras, con esto llegaron personas que ya no son originarias de Tepexpan, si acaso hijos o familiares de alguien de aquí. Ahora ya hay diferentes unidades habitacionales y los lugares donde antes no había nada ya están llenos de casas. Eso hizo que cambiara la forma de vida, los espacios que se compartían como comunidad y la dimensión territorial; *de ser un pueblo quieto, hoy es de mucho movimiento, ya parece una ciudad.*

⁴³ La familia del Toro es originaria de Tepexpan y tiene injerencia en múltiples acciones que se realizan como parte de las fiestas patronales y otras celebraciones.

2.3 Cambios y continuidades en Tepexpan, cuatro ámbitos interconectados

La población originaria de Tepexpan que fue partícipe de los cambios señalados, en su discurso evoca un pasado que tal vez fue mejor, en el cual había sentido de comunidad y un territorio que les pertenecía; la memoria se ha encargado de olvidar los conflictos. Considero que la forma de organización comunitaria y las actividades que a través de ésta se realizan para llevar a cabo las fiestas patronales y otras celebraciones constituyen el legado por medio del cual las generaciones actuales pueden recrear los momentos en que las personas originarias del pueblo organizaban, controlaban y ordenaban todo lo que acontecía dentro de un espacio considerado propio y que estaba cargado de significados.

Ante la serie de cambios ocurridos en tan poco tiempo y, el caos que para la población originaria de Tepexpan significó el crecimiento demográfico, la urbanización de su espacio, la transición hacia otras actividades productivas, la invasión de su territorio y la pérdida de lugares simbólicos, quienes participan en la forma de organización comunitaria y en la red de relaciones ocupando los lugares centrales, han tenido que adecuarse a las exigencias de la época, establecer acuerdos, resignificar algunas prácticas y modificar otras tantas con el objetivo de mantener el control territorial.

Considero que los cambios estructurales crearon las condiciones para que los actores sociales que participan en la red de relaciones, a partir de su trayectoria histórica, adoptaran ciertas características, adquirieran algunos atributos y sumaran al capital social con que juegan hoy en día. Los matices fueron obtenidos a partir de la forma en que ellos mismos fueron capaces de establecer y recrear su entorno económico, social, político y cultural-religioso para vivir en comunidad. En los siguientes párrafos describo los cambios que se dieron en estos ámbitos y que ocurrieron a la par del cambio territorial; a pesar de plantearlos por separado considero que conforman una misma unidad de relaciones interdependientes.

2.3.1 Ámbito Económico

Por cambios económicos hago referencia a las actividades productivas o de subsistencia a las que en general se dedicaba la población de Tepexpan durante la segunda mitad del siglo XX con relación a las que se dedica en la actualidad. No es de sorprender que para el inicio de dicho periodo las actividades productivas por excelencia hayan sido el trabajo en el campo y la crianza de ganado en pequeña escala. En este sentido es que Tepexpan puede considerarse una comunidad de matriz agrícola en la cual se seguía un calendario específico para el cultivo

de la tierra y que en los estudios antropológicos frecuentemente se vincula con el ciclo de fiestas.

Siguiendo las palabras del señor Jorge Barbosa, quien es habitante del pueblo y goza de amplio reconocimiento entre la población por la labor que realiza en aras de salvaguardar y reconstruir el pasado prehispánico de Tepexpan, la historia moderna de esta comunidad inicia en 1945 con la inauguración del hospital para enfermos crónicos Gustavo Baz Prada,⁴⁴ antes de eso, además de trabajar en su parcela y de criar ganado, la gente del lugar solo se dedicaba a vender comestibles, bebidas, sombreros y otros bienes en la estación del tren, así como algunos de los productos que obtenían de su trabajo en el campo, *era una población de campesinos y comerciantes*. Cuando entra en funciones el hospital, con éste se abre la opción de un nuevo mercado laboral, principalmente para las mujeres y para la población joven de Tepexpan.

Con relación al trabajo agrícola como medio de subsistencia, así como parte de un sistema cultural y, en torno a los cambios en las actividades productivas que fueron ocurriendo paulatinamente entre la población de Tepexpan, la señora Bertha Ríos comenta que:

Al principio de año empezaban las cabañuelas, como estuviera el clima el primer día del año según iba a estar enero, como estuviera el segundo iba a estar febrero y así sucesivamente hasta llegar al doce de enero, los campesinos tenían mucho conocimiento tocante a cuándo empezar a sembrar, aquí casi todas las familias tenían sus campos de siembra y sus animales. Después que empezaron a llegar las fábricas por aquí cerca, entonces los jóvenes se fueron a trabajar ahí y dejaron de trabajar el campo, hay fotografías en donde se ve cómo todos tenían sus vacas, sus animales. Después el hospital de enfermos crónicos le dio trabajo, y le sigue dando mucho trabajo a la gente de aquí de Tepexpan. Todavía viven aquí las primeras enfermeras que tuvo ese hospital, ya muy viejitas, pero ahí andan. (Entrevistada el 25 de abril del 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

En el mismo sentido, para algunas personas de Tepexpan el cambio en la actividad productiva se vio reflejado en la transformación de los estilos de vida, no sólo significó que el ingreso económico dejara de originarse en el campo, sino que afectó las formas en que la población se relacionaba entre sí y, sobre todo, empezó a haber mayor diferenciación social. En palabras de la señora Esther Vera:

Antes la gente se dedicaba al campo, sembraba de todo, pero mayormente maíz, frijol, haba, chícharo y avena. Mis abuelos eran campesinos, tenían ejidos, entonces comíamos más sano, las mujeres siempre vestían de largo y los hombres con su ropa de campo y sombrero. Lo que

⁴⁴ Para dicho fin se remodela una construcción que data del siglo XIX y que tiene gran valor simbólico e histórico para las familias originarias de Tepexpan. Además de albergar durante muchos años a una orden religiosa, en el periodo revolucionario funcionó como cuartel militar, para después ser abandonado.

se sembraba era ejido, de eso se mantenía aquí Tepexpan, ahora ya no, la mayor parte de nuestra población sale a trabajar y ya no se dedica a sembrar; primero fue a las zonas industriales, ahí se ganaba más que en el campo y era dinero seguro, aquí cuando pasaba algo y se perdía la cosecha te quedabas sin nada. El pueblo fue prosperando con los años, pero a cambio dejamos de reconocernos entre nosotros. (Entrevistada el 21 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

En el mismo orden de ideas la señora María Cortés refiere que:

Aunque las costumbres siguen siendo las mismas, la gente ya no es igual. El pueblo cambió cuando se dejó de lado el campo y las mujeres tuvimos que salir a trabajar al igual que los hombres, la vida ya no fue la misma, dejás a tu familia y te alejas de tus vecinos. Cuando yo era niña recuerdo que éramos un pueblo más unido, aún había campesinos, pero a los jóvenes de la época ya no nos llamaba la atención eso, queríamos trabajar en otras cosas, ganar más dinero. Mucha gente consiguió empleo en otros lados, no solo de obreros, también en el sector salud, en la construcción, en la policía o en el comercio; yo no salí de Tepexpan, pero logré colocarme aquí en el hospital y ya estoy por jubilarme. (Entrevistada el 30 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Lo descrito hasta ahora refleja los rasgos generales en cuanto al cambio en la actividad productiva no solo de Tepexpan, sino de muchas poblaciones ubicadas en la misma región. Sin embargo, también había personas que nunca trabajaron en el campo y que no poseían tierras para cultivo, para ellas el proceso siguió otro camino en el cual se aprecia mayor continuidad; es decir, nunca vivenciaron el rompimiento drástico de pasar de un sector productivo a otro.

En este sentido la señora Elizalde⁴⁵ comenta que:

Me casé en 1965 y entonces me vine a vivir para acá, mi marido era camionero, en su familia eran panaderos, llevaban pan a muchos lados de por aquí cerca. Tenían muchas vacas, cuando me casé con él nos daban de aquí la leche, era un establo. Se acostumbraba que los hijos menores sacaran a las vacas a pastar, los niños se pasaban buena parte del día en el campo, era otra forma de vivir. Pero como mi suegro era camionero, desde muy joven mi esposo empezó a andar con él en el camión, hasta que luego agarró un camión como chofer. Llegaron a tener dos camiones y siempre se dedicaron a eso, como no eran ejidatarios nunca se dedicaron al campo. En los años setenta todavía se sembraba mucho, después se fue dejando, ya en los ochenta muchos jóvenes se fueron a trabajar a otras cosas y el campo comenzó a quedar abandonado, cuando entraron las rutas de transporte, los jóvenes también encontraron trabajo como choferes. Tengo tres hijos ya mayores, aunque viven aquí, ninguno labora en Tepexpan, como no somos ejidatarios nunca fue opción para ellos trabajar en el campo, en la familia tampoco tuvimos el conflicto de qué hacer con las tierras una vez que dejan de trabajarse. (Entrevistada el 15 de junio de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Hoy en día el hospital para enfermos crónicos genera una gran variedad de empleos formales e informales dentro del pueblo. Al margen de dicho nosocomio hay una amplia gama de

⁴⁵ Pidió que no apareciera su nombre, sólo su apellido de casada.

ocupaciones y profesionistas de todo tipo laborando en el sector público, privado o por su cuenta. La población de Tepexpan hace muchos años dejó de ser homogénea en cuanto a actividades productivas, los ejidatarios usufructúan una mina de arena y la mayoría de ellos tienen algún negocio o se dedican a actividades alejadas de su ejido, por ejemplo son transportistas, comerciantes o prestadores de servicios; los pocos que aún siembran es para autoconsumo o como acto simbólico.

Un dato relevante es que en las mayordomías he encontrado varias personas alrededor de los sesenta años de edad que ya están jubiladas, lo cual les permite dedicar más tiempo a cumplir con lo que ellos consideran su deber hacia el pueblo y sus Santos Patronos. La diversificación laboral que se vive en Tepexpan ha redituado en que hay mayor capacidad económica para asumir los gastos de las fiestas y celebraciones, además que las relaciones sociales y los actores van cambiando en paralelo.

2.3.2 Ámbito Social

En este ámbito puede haber una gran variedad de situaciones que entran en el siempre amplio terreno de lo social. Con la finalidad de acotar tal dimensión, en primera instancia haré referencia a la forma en que la población originaria de Tepexpan ha percibido los cambios suscitados en cuanto a la manera en que se establecen las relaciones internas entre sus habitantes. Por otra parte, con la intención de mostrar a los actores sociales que en conjunto son la esencia del hecho social a estudiar, de manera general describiré a cada uno de los grupos de población que conforman la comunidad de Tepexpan, así como el modo en que participan dentro de la forma de organización comunitaria y en la red de relaciones que para tal efecto se establece.

La memoria colectiva de la población originaria de Tepexpan llega hasta la década de los años cincuenta del siglo pasado y siempre otorga mayor valor a los aspectos positivos. La gente con quien he tenido la oportunidad de platicar recuerda que en aquella época la población era muy confiada, todos se conocían entre ellos y sabían quién era de qué familia. El ambiente era de armonía y todo era muy seguro, la gente tenía sus puertas abiertas, y aunque tuviera poco que ofrecer, cuando llegaba alguien siempre le acercaban algo de comer o beber; también era muy allegada a la iglesia, la figura de Santa María Magdalena y del Señor de Gracias propiciaban que toda la comunidad conviviera. Por aquel entonces no se

oía nada de robos ni de cosas feas, esporádicamente se sabía que gente de otro pueblo venía y se robaba algún animalito, pero no era lo común.

Con el paso de los años la comunidad fue creciendo, por una parte con las nuevas generaciones de descendientes de la población originaria, por otra con la llegada de los llamados vecinados que provenían principalmente de Puebla, Michoacán, la ciudad de México y otras regiones del mismo estado, los cuales tenían costumbres diferentes a las de Tepexpan y, en la mayoría de casos, eran devotos de los Santos Patronos de su lugar de origen. Otra particularidad a destacar es que, en la medida que la población joven salió a trabajar, estudiar o buscar espacios de esparcimiento fuera del pueblo, Tepexpan se volvió exogámico; es decir, tal segmento poblacional encontró pareja para formar su familia más allá del límite territorial o regional al cual pertenece su localidad. Siguiendo el testimonio de la señora Bertha Ríos:

Creo que la gente de Tepexpan no ha cambiado mucho, quienes somos de aquí seguimos siendo iguales, lo que pasó es que llegó gente diferente a nosotros, por eso nos volvimos desconfiados. Pero de las familias originarias, cuando nos encontramos nos saludamos con la amabilidad de siempre. Nuestras costumbres no han cambiado, seguimos teniendo nuestras fiestas, nuestras danzas y nuestra historia, quien quiera ser de Tepexpan debe aprender a respetar eso. (Entrevistada el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Considero que la serie de cambios ocurridos y el arribo de personas ajenas al pueblo modificó las relaciones sociales, la disyuntiva ha sido desde entonces un juego continuo entre la integración, la segregación y la segmentación, esto se ve reflejado con nitidez en la forma de organización comunitaria y, por consiguiente, en las fiestas y celebraciones que se realizan a través este medio. El entramado social ha crecido y con él, tanto la incertidumbre como las posibilidades de interacción. Las relaciones ya no son solamente entre personas originarias con quien se comparten afinidades, costumbres y tradiciones; al escenario de la comunidad ahora se suben diferentes personas con diversos atributos.

En este proceso de investigación he encontrado cuatro tipos de pobladores de Tepexpan, todos integrados de alguna manera a la trama social, pero posicionados de manera diferente, lo cual los coloca en situación de ventaja o desventaja dentro de las relaciones de poder y, por lo tanto, inciden de manera diferenciada en la vida en comunidad y en los cambios, la resignificación y la permanencia de todos los aspectos que integran la forma de organización comunitaria. El primer grupo está constituido por la población originaria, que a su vez se divide en ejidatarios, familias originarias sin ejido y comuneros. En el segundo grupo entra

toda la población considerada vecindada. Entre estos tipos de pobladores se construyen las relaciones sociales internas y externas de Tepexpan, he aquí algunas de sus características.

Ejidatarios

Según consta en documentos del Archivo General Agrario, el 24 de octubre de 1921 se expide el decreto de dotación a través del cual se crea el núcleo ejidal reconocido oficialmente como *Ejido Santa María Magdalena Tepexpan*. El 9 de diciembre del mismo año se hace la repartición de esta forma colectiva de tenencia de la tierra, beneficiando a 134 habitantes que pudieron comprobar su legítima pertenencia original a este territorio y que en ese entonces eran cabeza de familia. En este sentido, en una plática informal el señor Efraín Martínez -a pesar de no ser ejidatario-, me comentó que el ejido es la base de la historia actual de Tepexpan; quienes recibieron tierra ejidal fueron los que continuaron con la formación del pueblo, pero ahora sin la tutela de la hacienda, desde entonces, para bien o para mal, ellos son partícipes de todo lo que pasa aquí y del uso que se le da a los terrenos.

Los ejidatarios actuales que habitan en Tepexpan son la tercera o cuarta generación de aquellos que hace casi un siglo recibieron el título original de posesión de la tierra y, constituyen un importante segmento de la población que se coloca en el centro de las relaciones sociales. Por medio de parentesco se vinculan con otros grupos de habitantes y mantienen prácticas simbólicas que los ligan al territorio y con su pasado agrícola; por ejemplo, aunque ya no siembran, el día 21 de marzo de cada año se reúnen en el ejido y hacen un ritual de petición de lluvia rememorando la época en que su cosecha dependía del temporal.

Población originaria sin tierra ejidal.

Constituye el segmento mayoritario de la población de Tepexpan y, por lo tanto, de éste se nutre en gran medida el Sistema Local de Mayordomía. En un inicio se conformó de aquellas personas que quedaron excluidas del reparto agrario, a pesar de pertenecer a familias originarias y de su fuerte arraigo al pueblo. Posteriormente, en las diversas sucesiones ejidales, los padres de familia al ceder la tierra, principalmente a su primer hijo varón vivo, dejaron en calidad de población originaria sin ejido a sus demás descendientes y así sucesivamente. En este sentido, el señor Trinidad García en una plática informal me comentó que su abuelo era ejidatario, pero que al morir el ejido se lo dejó a su primogénito, que en

este caso es el hermano mayor de su padre, siendo así, quien pasó a ser ejidatario fue su tío y todos los demás hermanos y sus descendientes sólo se reconocen como originarios.

La población originaria sin tierra ejidal, con el paso de las generaciones ha ido creciendo sin perder su sentido de pertenencia y tampoco su interés por mantener vigente lo que ellos consideran sus costumbres y sus tradiciones; en este sentido es que participan activamente en la celebración del ciclo festivo y se colocan al igual que los ejidatarios en el centro de las relaciones sociales. Son ellos quienes se sienten más afectados por el crecimiento poblacional y por la invasión de lo que consideran su territorio, es por ello que crean las relaciones sociales que les permiten encaminar mucho de su actuar hacia la territorialización de un espacio históricamente construido.

Los comuneros

De acuerdo con testimonios que conseguí recolectar durante las estancias de trabajo de campo, hace aproximadamente cincuenta años un grupo de personas originarias de Tepexpan que no poseían tierras ejidales se organizó y ejerció presión para que les fuera concedido parte del núcleo ejidal y crear así *la comunidad* del pueblo; por esta razón se les conoce como comuneros. De acuerdo con el señor Trinidad García:

Los comuneros son personas que solo tienen cierta cantidad de terreno. La mayor parte son a quienes los mismos ejidatarios les concedieron cierta parte de su tierra para que hicieran lo que quisieran, la mayoría fincaron o lo vendieron; casi nunca sembraron y quienes lo hicieron era para consumo propio, en realidad eran terrenos pequeños a los que no se les podía sacar mucho. (Entrevistado el 16 de junio de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Aunque los comuneros como tal no cuentan con representación formal y tampoco poseen rasgos distintivos ni tienen responsabilidad mayor hacia el pueblo, entre los habitantes de Tepexpan se suele distinguir a este conjunto de personas en lo individual y en lo colectivo, principalmente para marcar la diferencia entre ellos y los ejidatarios. No son un grupo muy grande, se suman a la red de relaciones de manera indistinta y sin representar intereses de grupo. El comunero como cualquier habitante originario puede ocupar los lugares centrales dentro de la red de relaciones, es un atributo que juega a su favor.⁴⁶

⁴⁶ Cabe destacar que de aquí en adelante cuando haga referencia a *los originarios*, me estaré refiriendo indistintamente a los comuneros y a la población originaria sin tierra ejidal.

Los avecindados

Son los integrantes de aquellas familias que por diferentes motivos residen de manera permanente en Tepexpan sin tener su origen aquí. A los avecindados el hecho de haber llegado de fuera les otorga tal connotación sin importar el tiempo que lleven viviendo en el pueblo y tampoco si tienen parientes originarios en éste. Un caso emblemático es la familia Barbosa; a decir del señor Jorge (del mismo apellido) ellos llegaron a vivir a Tepexpan en el año de 1969, la familia estaba integrada por el padre, la madre y cuatro hijos. En el centro del pueblo compraron una casa que le vendió a su padre una prima que si era originaria, pese a eso, a que se integraron a la vida comunitaria y que toda su descendencia vive aquí desde su nacimiento, hoy en día los Barbosa siguen considerándose avecindados. Bajo esta lente, la población que proviene de familias avecindadas siempre conservará tal categoría, el reconocimiento de persona que pertenece a una familia originaria sólo se adquiere por sangre o por enlace matrimonial entre hombre originario y mujer avecindada.⁴⁷

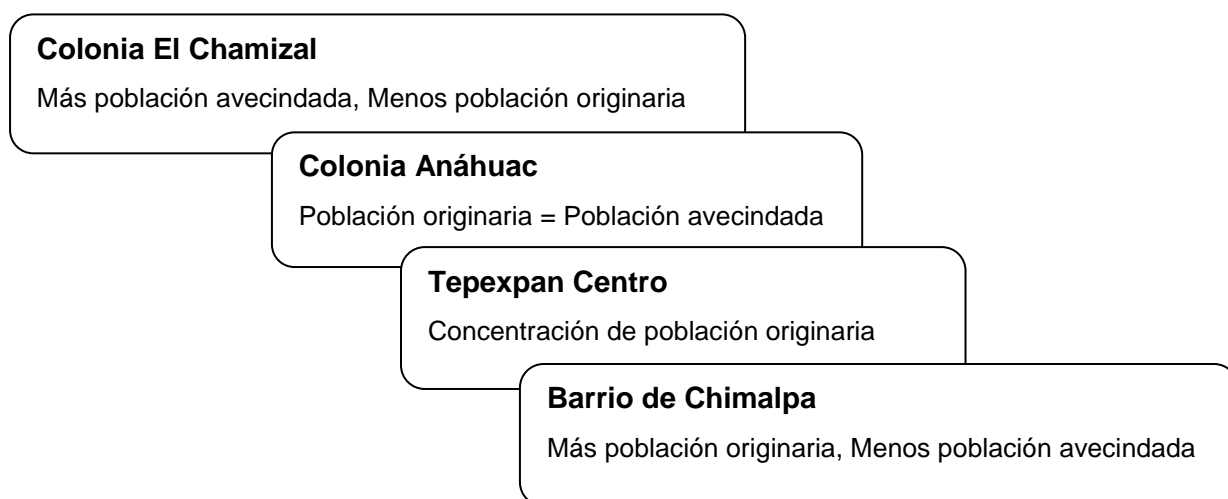
En el mismo sentido, el señor Jorge recuerda que en su infancia había una escuela particular a la cual asistían casi todos los hijos de los avecindados, la escuela pública era para la población originaria. Hoy en día no existe tal segregación, pero se conserva una clara distinción en la forma que cada grupo se apropia del espacio y se suma a la red de relaciones. Los avecindados con el paso de los años se han constituido como un grupo poblacional numeroso, aunque fragmentado como tal; no obstante, algunos de ellos se han arraigado a este territorio, interactúan con la población originaria, buscan formas de participar en la organización de la vida festiva y se integran a las costumbres del pueblo sabedores de que sólo pueden aspirar a los lugares periféricos de la red.

Otro aspecto importante a tomar en cuenta es la distribución de la población por barrio o colonia, ya que éste cobra relevancia en la conformación territorial de la red de relaciones y durante las actividades que se llevan a cabo durante el ceremonial, específicamente en aquellas encaminadas a territorializar o apropiarse del espacio. Para la mayoría de personas de Tepexpan con quien pude interactuar durante las jornadas de trabajo de campo, el pueblo está constituido del centro, del barrio de Chimalpa, de la colonia Anáhuac y del Chamizal;

⁴⁷ En este sentido, si el hombre es avecindado y la mujer originaria, la familia que formen a partir del enlace matrimonial será considerada avecindada, aunque ella conservará de manera individual su estatus de originaria. En el caso contrario, hombre originario y mujer avecindada, la familia en su conjunto se considerará originaria, aunque ella de manera individual siempre será vista como avecindada.

aunque hay quienes incluyen a una colonia llamada *Granjas Familiares*, lo cierto es que ésta no tiene mayor representación en la memoria colectiva de los pobladores y tampoco en la trama que ha seguido la vida comunitaria de Tepexpan.

Las relaciones sociales que determinan la forma de organización comunitaria para llevar a cabo el ceremonial, pueden mapearse en el territorio y con esto entender la lógica de ciertas actividades, como se verá en uno de los capítulos siguientes. Considero que dichas relaciones se han ido tejiendo conforme la red adquiere una estructura y con el paso del tiempo se han convertido en diversas formas de poder, los principales atributos con los que se cuenta para participar es quién eres, a cuál grupo te adscribes o con quiénes te identifica la población. En el siguiente esquema se muestra una estimación propia de la forma en que se distribuye la población de Tepexpan.



La pertenencia a algún segmento poblacional no se escoge, pero es de vital importancia para determinar qué lugar se ocupará dentro del entramado de relaciones y, por lo tanto, la capacidad de incidencia en los cambios que ocurren en la forma de organización comunitaria. La celebración del ceremonial sirve como un dispositivo de interacción social en el cual intervienen en diverso grado y forma los grupos poblacionales ya mencionados y, en donde, no sólo ponen en juego el capital adquirido, sino que funciona como vehículo de acumulación de más capital.

2.3.3 Ámbito Político

De acuerdo con lo antes dicho, planteo que la interrelación entre actores sociales que participan en la red, ya sea que pertenezcan al mismo o a un diferente grupo poblacional, tiende a crear relaciones de poder; el lugar que se ocupe dentro de la estructura (centro o periferia), el contenido de las relaciones, la direccionalidad, la durabilidad, la intensidad y la frecuencia serán fundamentales para determinar el grado de incidencia que se tiene en la transformación de la forma de organización comunitaria y en la modificación de algunos aspectos de la vida en común del pueblo. El ámbito político al cual hago referencia, apunta principalmente a las relaciones de poder, en el sentido de posibilidad de hacer, que de acuerdo con Mónica Iglesias (2011: 35) se refiere a la capacidad humana y a su potencialidad, y que se distingue del “poder-sobre”, que alude a la dominación y subyugación de dicha capacidad. A decir de algunos pobladores de Tepexpan, durante mucho tiempo los párrocos en turno de la iglesia católica concentraban todo el poder de decisión sobre la forma en que el pueblo debía organizarse para llevar a cabo las festividades en torno a la figura de los Santos Patronos. Eran actores sociales con poder único a los cuales nadie confrontaba directamente, imponían su voluntad a una comunidad de campesinos siempre sometida y con los resabios acumulados a lo largo de un prolongado proceso de colonización. Cuando la vida comunitaria de Tepexpan empezó a construirse en torno a la organización ejidal, emerge la figura del ejidatario como actor social que a través de una dirigencia formalmente instituida comenzó a establecer relaciones externas con el poder político regional y, de manera interna, a incidir en muchas de las decisiones concernientes a la forma en que debían llevarse a cabo las festividades del pueblo, ya que éstos desde entonces constituían un medio para posicionarse socialmente, obtener prestigio e incidir en el territorio.

Si bien los ejidatarios en un inicio conformaron un poder que no se oponía a las decisiones del párroco, éste debía tomarlos en cuenta, por un lado para legitimar su actuar y, por otro, para tener aliados; hoy en día es posible apreciar este vínculo en algunas actividades del ceremonial. A partir de la segunda mitad del siglo XX, con todos los cambios ya descritos, el nivel de complejidad de la comunidad de Tepexpan fue acrecentándose paulatinamente, en primera instancia, el aumento de población originaria sin tierra ejidal que reclamaba su derecho a intervenir en la forma de organización comunitaria significó un reacomodo en las relaciones de poder; posteriormente, la llegada de población vecindada con sus

características particulares, ha venido acompañada de la necesidad de reestructurar la forma en que se establecen acciones tendientes a territorializar el espacio y a mantener el control sobre lo que acontece en el pueblo.

De acuerdo con lo expuesto, con el paso del tiempo tanto el párroco como los ejidatarios fueron perdiendo poder ante la población originaria organizada en mayordomías cada vez más seculares. Considero que hoy en día hay equilibrio de fuerzas, aunque en la organización del ceremonial o en determinadas acciones alguna de éstas tiene mayor peso, por sí misma o en alianza con cualquier otra. El capital social, ya sea adquirido o preestablecido se vuelve político y se construye a partir de la gente con quien cada actor social se relaciona y en el plano en que lo hace, entre nodos centrales suele ser horizontal, del centro hacia afuera es vertical.

Considero que dentro de la red de relaciones, a mayor capacidad de decidir, mayor poder político; en este sentido, el prestigio se convierte en un medio, no en un fin *per se*. El poder del párroco se basa principalmente en su capacidad para incidir en la vida espiritual y en la forma de pensar de la población. Los ejidatarios sustentan su poder en la capacidad económica y en la conexión que establecen con los poderes externos vinculados con el poder político partidista. El poder de la población originaria es moral, ellos al visualizarse como los legítimos herederos de las costumbres y tradiciones del pueblo se consideran los indicados para decidir la forma que adquiere la organización comunitaria, así como otros aspectos que afectan la vida comunitaria del pueblo. El poder de la población vecindada permanece en estado de latencia.

2.3.4 Ámbito Cultural-religioso

El universo cultural en el cual los seres humanos interactuamos y desarrollamos nuestras actividades, ya sea para dar respuesta a hechos habituales o aquellos que van más allá de lo ordinario, es demasiado amplio y complejo. Dado lo anterior, en este apartado sólo haré referencia a las transformaciones suscitadas en el ámbito cultural y que tienen que ver, por una parte, con la forma en que la población asume algunas tradiciones, y por otra, con la manera en que se ha modificado la relación existente entre la población y la iglesia católica, esta última como piedra angular en que se sostienen algunas prácticas religiosas que le dan sentido de identidad a la mayoría de los habitantes originarios de Tepexpan.

Si pensamos en las tradiciones como parte del acervo cultural de cualquier grupo social, considero que la forma de organización comunitaria -sustentada en el Sistema Local de Mayordomía que posee una amplia trayectoria histórica- y la celebración del ceremonial en Tepexpan se inscriben dentro de este rubro. Pese a que ambos elementos interdependientes han ido cambiando y se adecuan a la época, a las necesidades y a los intereses de algún segmento de la población, en el discurso de los habitantes originarios la idea de *preservar* está siempre presente. En una plática informal con la señora Esther Vera, ella me comentó que las fiestas (del ceremonial) por ser parte de las tradiciones del pueblo, las mayordomías tratan de reproducirlas o mantenerlas sin muchos cambios, lo más fieles posible; a pesar de que se han modernizado en algunos aspectos, para la persona referida lo importante es que *puede cambiar la forma, pero no el sentido*; desde esta mirada es que las tradiciones pueden mantenerse vigentes y cumplir en parte con su objetivo original.

Por lo observado durante las jornadas de trabajo de campo pude identificar en algunos mayordomos la existencia de una tensión permanente entre conservar e innovar. Para ejemplificar lo dicho, me remonto a la forma en cómo dentro de un mismo discurso el señor Servando Enciso, quien ha sido presidente de una mayordomía, hace alusión a la idea de mantener las fiestas tal como les fueron otorgadas por sus antepasados, pero a la vez habla de la pertinencia de establecer contacto con mayordomías de otros pueblos en la región, acudir a sus fiestas para ver qué hacen y proponer ideas que puedan implementarse en Tepexpan. Más adelante en este capítulo señalaré algunos cambios significativos que se han presentado en la organización comunitaria y en el ceremonial, haciendo hincapié en la idea de cambio de forma y de sentido.

Considero importante destacar el significado que conlleva para la población de Tepexpan la idea de preservar inalteradas las tradiciones o adaptarlas a las condiciones de la época, ya que en ello va implícita su capacidad de controlar procesos internos. La mayoría de las transformaciones vividas en Tepexpan durante las décadas más recientes, obedecieron a fuerzas externas para las cuales la población fue encontrando respuestas acordes al contexto histórico; sin embargo, su capacidad de decisión fue limitada. Con las tradiciones pasa lo contrario, hay sentimiento de pertenencia y la población originaria reclama su derecho a decidir sobre ellas.

Por otra parte, vista la religión como sistema cultural que proporciona un código de conducta que guía el comportamiento moral de la gente, en Tepexpan dicho sistema ha ido alterándose, aunque en forma lenta, a raíz de la creciente secularización vivida en nuestro país en años recientes; esto ha incidido en el tipo de relación que establece la población católica con su iglesia. En términos generales, para Blancarte (1992:168) la secularización es un proceso por el cual las diversas instituciones de la sociedad han conquistado su autonomía frente a la tutela de las instituciones religiosas y se dotan de ideologías, referencias y reglas de funcionamiento propias. En este sentido, la religión sólo se queda con la tutela de la fe.

Aunque la mayoría de la gente en Tepexpan sigue siendo religiosa y fiel devota del Señor de Gracias y de Santa María Magdalena, tal como queda de manifiesto en la celebración de sus fiestas, la iglesia católica ha perdido autoridad en la vida cotidiana de sus fieles y en la forma en que se organiza el ceremonial. Como ya lo mencioné, identifico que hoy en día existe una lucha de poderes casi siempre en equilibrio entre el representante de la iglesia católica, el representante del comisariado ejidal y los representantes de las mayordomías, todos ellos como nodos centrales en la red de relaciones. Pero esto no siempre fue así, algunos pobladores originarios recuerdan cuando las mayordomías se supeditaban a las decisiones del párroco; *sin embargo ahora se le cuestiona, se negocia con él y hay conflictos por determinar no solo quién manda en el pueblo, sino dentro de la parroquia*; es importante destacar este último punto, ya que principalmente durante las fiestas patronales la población originaria a través de las mayordomías se apropia física y simbólicamente de todo el espacio que abarca la iglesia.

Por otra parte, cabe mencionar que aunado a la modernización y a la subsecuente secularización de la vida cotidiana de los habitantes del pueblo, con la llegada a Tepexpan de población avecinada se incrementó el número de personas sin adscripción a algún credo o pertenecientes a otras iglesias cristianas. Aunque la presencia de dichas instituciones religiosas no ha representado riesgo alguno para la forma de organización comunitaria y tampoco para llevar a cabo el ceremonial, no debe soslayarse la injerencia que tienen en el actuar de sus feligreses.

Los cuatro ámbitos presentados conforman el andamiaje en que se desarrolla directa o indirectamente la vida comunitaria de la población de Tepexpan y en conjunto tienen la capacidad de dinamizar la red de relaciones; además, constituyen el marco de referencia para

la organización y la puesta en práctica de todas las actividades que conforman el ceremonial. Aunque cada ámbito por separado se mueve a distinta velocidad y es influenciado de manera diferenciada por procesos externos, logran acoplarse entre sí para conformar un solo cuerpo en el cual se amalgaman diversos proyectos colectivos e individuales, de los cuales daré cuenta más adelante.

2.4 La estructura del sistema local de mayordomía y su transformación histórica

A diferencia del típico sistema de cargos, del cual se ha hablado ampliamente en la disciplina antropológica, hasta donde alcanza la memoria de la población originaria de Tepexpan, las mayordomías siempre han funcionado a través de un solo cargo (mayordomo), dentro del cual se pueden encontrar diferentes funciones, además que desde entonces, las fiestas han sido sufragadas con la cooperación económica de los habitantes. El sistema local de mayordomía, históricamente se ha integrado por un grupo de personas, en su mayoría originarias del pueblo, quienes con diversos intereses se asocian para organizar y llevar a cabo lo que en esta investigación he llamado el ceremonial. A través de los años el número de integrantes ha ido variando conforme al crecimiento demográfico, pero según recuerdan algunos pobladores, nunca ha sido menor a cincuenta.

De acuerdo con información proporcionada por integrantes de la mayordomía que llevan más tiempo formando parte de este sistema organizativo, originalmente solo existía la mayordomía dedicada a organizar la fiesta de la Santa Patrona de la parroquia,⁴⁸ ésta era la única celebración que había en el pueblo y data del siglo XIX. A principios del siglo XX, debido a una serie de milagros concedidos, en el pueblo cobra fuerza la presencia del Señor de Gracias,⁴⁹ y es así que se decide crear una mayordomía para hacer la fiesta en su honor como retribución a la protección que brindaba a la comunidad. Esta celebración paulatinamente comenzó a tener mayor relevancia, al grado que durante un periodo de aproximadamente veinticinco años, -entre 1920 y 1950- fue la única fiesta patronal que se realizó en Tepexpan. Hoy en día al Señor de Gracias se le considera el patrón del pueblo por

⁴⁸ Según consta en el archivo de la parroquia, su construcción inició el 22 de julio de 1542 y se terminó en la misma fecha del año 1782, por eso tiene como patrona a Santa María Magdalena. La mandan construir los frailes agustinos para estar aquí en los periodos de lluvia que se inundaba el convento de Acolman.

⁴⁹ Es un cristo que según diversas fuentes llegó al pueblo a inicios del siglo XVII. Se le comenzó a llamar Señor de Gracias por lo milagros y favores que concedía a la población, principalmente relacionados con aspectos de salud. Se le festeja el día 3 de mayo, al ser la fecha en que por decisión divina quiso quedarse en Tepexpan, ya que sólo estaba de paso.

el gran número de fieles devotos adquiridos, la celebración que se realiza en su honor es para los pobladores la más importante, extensa y costosa del ceremonial.

Según recuerdan algunos habitantes del pueblo, en 1950 por iniciativa del párroco se realizan nuevamente ambas fiestas patronales, cada una con su respectiva mayordomía. En los primeros años de la década de 1970 continuaba la misma dinámica, la mayordomía de Santa María Magdalena organizaba solo la fiesta de la patrona y, la mayordomía del Señor de Gracias la del patrón; sin embargo, en ese entonces ambas mayordomías eran muy numerosas y entre sus integrantes existían desacuerdos y diferencias. Siguiendo el mismo relato, como resultado de lo anterior se provoca una primera escisión y surge la mayordomía de la Santa Cruz para organizar la celebración del Santo Jubileo, la cual ya se realizaba, pero únicamente con integrantes de la misma iglesia; poco después, un segundo rompimiento da origen a la mayordomía de Tepexpan que inicialmente se encargó de llevar a cabo la celebración del día de muertos en el panteón local. En proporción con las mayordomías encargadas de las fiestas patronales, la de la Santa Cruz y la de Tepexpan eran mayordomías pequeñas, con poco reconocimiento de la población y con escasa capacidad económica.

La memoria colectiva da cuenta que a finales de la década de 1980, el entonces párroco de la iglesia (Padre Hugo) convocó a los principales representantes de cada mayordomía a tener algunas reuniones y, después de varios encuentros, propuestas y discusiones, acordaron de manera conjunta la modalidad que opera hoy en día; es decir, que solo una mayordomía se encargara cada año de todas las celebraciones que integran el ceremonial, creando con esto un ciclo de participación cuatrienal. Siendo así, las mayordomías se alternan cada año y todas han adquirido el mismo nivel de acción, de representación y de fuerza; además, conforman un solo cuerpo, funcionan como sistema, son autónomas entre sí, pero se conectan a través de la red de relaciones. En general, las cuatro mayordomías buscan en forma independiente la aceptación de la población y compiten entre ellas, cada una obtiene el reconocimiento a través de su desempeño, pero pensadas como ente único es posible hablar de *la mayordomía* como la principal institución de organización comunitaria en Tepexpan.

Por otra parte, además de los cambios señalados, un aspecto importante que es preciso resaltar, tiene que ver con la presencia y participación de las mujeres dentro del Sistema Local de Mayordomía. Hasta el año dos mil esta institución era un feudo exclusivo para el sector masculino del pueblo. A partir del año dos mil uno, en la mayordomía de Tepexpan se

incorpora por primera vez una mujer, no sin recibir comentarios negativos y sin que ocurriera algún suceso inesperado.⁵⁰ La participación de las mujeres, como se verá en el siguiente testimonio, se dio en una coyuntura, no es producto de alguna lucha o reivindicación de género, aún es muy poca con relación a los hombres y ellas no ocupan los lugares centrales en la red de relaciones; sin embargo, significa que el Sistema Local de Mayordomía tiene capacidad de adaptación y no es una institución anquilosada en el pasado.

Con respecto a la participación de las mujeres en las mayordomías, la señora Araceli Pérez de 54 años de edad comenta:

He participado cinco veces como mayordomo, siempre con la mayordomía de Tepexpan, conmigo fue la primera vez que se admiten mujeres, después se fueron sumando más, somos la mayordomía que más mujeres tiene, somos seis. De repente algunas señoras no lo ven muy aceptable, pero finalmente a quien servimos es a los Santos Patronos. Yo soy la encargada del Chamizal (jefa de sector) aquí vienen a apoyarnos para la recaudación mayordomos de todos lados, a mí me entregan el dinero y voy a dejarlo a Tepexpan. Se dio la participación de mujeres porque aquí casi no había quien saliera a recaudar, aquí la mayoría de personas son vecindadas y ellos casi no se integran a la mayordomía. Como tengo amigos mayordomos con quien estaba en el patronato del panteón, de ahí se dio que me solicitaron apoyo para salir a pedir dinero para las fiestas; al principio yo solo pedía, pero no iba para Tepexpan, no tenía el cargo, venía uno de los mayordomos y yo le entregaba a él el dinero, después me pidieron que me integrara formalmente, así empecé a ir a las juntas y a otras actividades, ahora participo en todos los eventos con ellos, visitas, limpieza del templo, procesiones.

Nunca he sido presidenta de la mayordomía, ni he tenido cargo, solo soy mayordomo, la mayordomía es una organización muy de hombres. En mi caso, cuando las juntas son muy extendidas, tengo que pedir que se apuren porque aquí me espera la familia, como son en domingo hay reclamo de los hijos. Soy originaria de Tepexpan, pero después que me casé vine a vivir al Chamizal. (Entrevistada en Tepexpan, Acolman Estado de México el 19 de abril de 2017).

Como puede notarse, la participación de las mujeres surgió de una necesidad y, de ser una práctica informal, ésta se institucionalizó abriendo la puerta para que más mujeres tengan la oportunidad de integrarse a la mayordomía.

En cuanto al ceremonial o las actividades que lo integran, en términos generales algunos habitantes de Tepexpan refieren que los cambios más notorios que han ocurrido en años recientes giran en torno a la duración y el significado; antes las fiestas patronales eran más locales, venía poca gente de otros lados, duraban menos días y todo era más religioso y menos profano. En la actualidad, a estas celebraciones acuden muchas personas de los poblados circunvecinos, el ambiente es más festivo, ostentoso, comercial y duran casi un mes. En

⁵⁰ Ese año la campana de la parroquia sufre una fractura y el sector más conservador de Tepexpan adjudica el hecho a que se permitiera que en la mayordomía hubiera mujeres.

cuanto a la celebración del jubileo, todas las actividades se realizaban en la iglesia, no había procesión en donde se expusiera al Santísimo Sacramento; la disposición de sacarlo fue por parte del párroco, pero contó con el apoyo de la mayordomía. Para la conmemoración de día de muertos, tanto el párroco como la mayordomía han impulsado innovaciones, en este sentido, el lucernario que se hace el primero de noviembre y la quema del castillo que se realiza al finalizar la celebración son lo más significativo.

Otro cambio importante se ha dado con la primera actividad que da inicio con la celebración del ceremonial al comienzo de la fiesta en honor al Santo Patrón; me refiero al día del mayordomo que se instauró desde el año 2013 por iniciativa de las mismas mayordomías, y que consiste en llevar en procesión al Señor de Gracias a un punto dentro del pueblo para officiar una misa en donde, como parte de un reconocimiento colectivo, el párroco menciona el nombre de los mayordomos actuales y de quienes han fallecido; posteriormente la figura del Santo Patrón permanece ahí expuesta durante todo un día para ser venerada por la población.

Tradicionalmente la fiesta patronal empezaba con una vista sorpresa, se hacía a una familia que por su condición económica no poseía la capacidad de tener al Señor de Gracias en su casa, pero que mostraba devoción, fe y ganas de tenerlo, además de ser cooperativa con el pueblo; la mayordomía decidía a quién otorgarla y ellos se encargaban de solventar todos los gastos. Desde hace cinco años esto se sustituyó con el día del mayordomo, que a grandes rasgos consiste en tener al Santo Patrón en un lugar público durante un día, los mayordomos asumen el gasto de la actividad y con esto logran reconocimiento por parte de los habitantes de Tepexpan.

Por otra parte, la población con quien tuve oportunidad de platicar al respecto, menciona que hay un cuerpo de actividades que no pueden faltar durante las festividades, pero que hay otras que se implementan por un tiempo y dependiendo de la aceptación de la gente se quedan o se suprimen. En este sentido, durante los años más recientes el cambio principal ocurrido en la celebración de las fiestas patronales tiene que ver con la extensión del calendario de visitas, antes solo se realizaban durante los días del novenario, pero ante el elevado número de solicitudes que reciben las mayordomías para tener por un día a cualquiera de los Santos Patronos en su casa, ahora abarcan casi todo un mes. Bajo la tónica de probar nuevas

actividades para ver la aceptación de la gente es que al ceremonial se han incorporado danzas, nuevas modalidades de peregrinaciones y procesiones.⁵¹

Ante el crecimiento demográfico y la anexión de nuevas actividades al ceremonial, durante los treinta años más recientes personas jóvenes, avecindadas o sin vínculos con las mayordomías se han sumado a las festividades participando no sólo con su asistencia y colaboración, sino que también organizan. La inclusión de estos personajes en algún momento del ceremonial es con la anuencia de las mayordomías y, se da siempre y cuando no rompan con la estructura general de la festividad o afecten intereses creados, por lo cual al ser dicha institución quien les da juego, al mismo tiempo controla su participación.

Otro aspecto digno de mencionar como cambio en la forma de organización comunitaria, es la presencia del Consejo de Participación Ciudadana (COPACI)⁵² coordinando algunas actividades junto con las mayordomías y otras agrupaciones, principalmente durante las fiestas patronales. La inclusión de esta institución en el ceremonial es clara muestra de la capacidad de adaptación que tiene el sistema organizativo y, de que en las nuevas relaciones entre lo urbano y lo rural existe un fuerte impacto de las instituciones modernas u occidentalizadas, ya que la presencia del COPACI no proviene de una tradición comunitaria; más bien obedece a un intento de gobierno participativo del estado moderno.

De acuerdo con lo antes expuesto, considero que el ceremonial y su forma de organización es una tradición que no permanece estática, se mueve y se re funcionaliza para poder coexistir con los estilos de vida actuales. Sin embargo, desde la visión de algunas personas originarias, el señor Efraín Martínez comenta:

El pueblo cambia y nosotros no podemos evitarlo, pero las fiestas se mantienen como siempre, solo se modifican en algunas cosas, en esencia siguen siendo parte de la tradición y es importante que sigan manteniendo el mismo sentido religioso y que muestren la forma de ser de la población originaria de Tepexpan. (Entrevistado el 28 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

⁵¹ En los capítulos cuatro y cinco profundizo sobre todas las actividades señaladas en este apartado.

⁵² Su actual conformación quedó establecida en la Ley Orgánica Municipal del Estado de México aprobada en el año 1992. Sustentado en la idea de modernización del aparato gubernamental y como parte del programa de descentralización de funciones del gobierno del estado hacia los municipios, el COPACI emerge como mecanismo de intermediación entre las demandas ciudadanas y los Ayuntamientos.

2.5 El Sistema Local de Mayordomía en el contexto actual

En un estudio que realicé dentro del valle de Teotihuacan entre el año 2010 y 2012⁵³ con el objetivo de analizar la forma de organización comunitaria de dos localidades que presentan características completamente distintas a pesar de formar parte de una misma región, pude observar como una constante que también aparece en Tepexpan, que su calendario de fiestas es lineal en el tiempo y contempla dos fiestas patronales (para una figura femenina y para una figura masculina), que todas las celebraciones se presentan en fases, es decir tienen momentos cumbre y momentos de reposo, y que el inicio y el final de cualquiera de ellas están cargados de simbolismos. Sin embargo, puedo afirmar que las formas de organización comunitaria para llevar a cabo sus festividades son en extremo diferentes.

En Oxtotipac (municipio de Otumba) son tres las fiestas que se organizan a través de mayordomías, todas las actividades que se llevan a cabo, ya sea con tinte religioso o profano son responsabilidad exclusiva de dicha institución, aunque el financiamiento es por recaudación. Para cada una de las tres celebraciones se crea una mayordomía de alrededor de treinta personas que duran en el cargo veinte días, los integrantes son designados por el Delegado Municipal (autoridad civil interviniendo en los usos y costumbres) con un par de meses de anticipación (Bravo, 2012: 49).

Cuanalan (municipio de Acolman) es una localidad contigua a Tepexpan, ahí también son tres las celebraciones organizadas por las mayordomías. Su forma de organización contempla dos cargos que son el de fiscal y el de mayordomo, ambas figuras están íntimamente relacionadas entre sí; sin embargo, el primero de ellos trabaja de manera permanente en la iglesia y durante las festividades su papel es auxiliar, mientras que el segundo funge como responsable directo de las actividades y su participación es cíclica. En este sentido, el pueblo se divide en cuatro sectores, en cada uno de estos hay 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 (cada cuatro años). Es un sistema rotativo de doce mayordomías que en su momento asumen el costo total de la fiesta, por lo tanto no hay recaudación (Bravo, 2012:45). Como presentaré a continuación, la comunidad de Tepexpan tiene una lógica de organización diferente al de las comunidades mencionadas, a pesar de

⁵³ Investigación con la cual obtuve el título de licenciado en Socio Antropología.

estar dentro de la misma región histórica y que vive un proceso de transformación similar en cuanto al cambio en el uso de suelo agrícola y en la actividad productiva.

En Tepexpan el Sistema Local de Mayordomía es rotativo y abarca a todo el pueblo; es decir, y como ya se mencionó, existen cuatro mayordomías que se alternan anualmente de manera cíclica para que durante su año de gestión se encarguen de organizar las cuatro celebraciones que conforman el ceremonial, los integrantes de cada una de ellas pertenecen a cualquiera de los cuatro sectores de que se compone el pueblo, aunque la mayoría son del centro o de Chimalpa. El orden que siguen las mayordomías es el siguiente: Mayordomía de Santa María Magdalena, Mayordomía del Señor de Gracias, Mayordomía de la Santa Cruz y Mayordomía de Tepexpan. De esta forma, si solo se pertenece a una mayordomía, se es mayordomo en funciones cada cuatro años.

Cada mayordomía consta de alrededor de ciento cincuenta integrantes, aunque en la práctica y dependiendo de la celebración de que se trate, el número de mayordomos activos ronda entre los cuarenta y cincuenta miembros, no siempre los mismos, organizados generalmente por comisiones. Pese a lo anterior, toda mayordomía tiene un grupo de integrantes al cual llamo *núcleo duro* y que consta de aproximadamente treinta personas que conforman la base a partir de la cual se integran otros elementos, para realizar esto solo basta con inscribirse en una lista que está disponible en la parroquia del pueblo entre los meses de octubre y diciembre de cada año. Los llamados núcleos duros mantienen relación permanente entre sí, independientemente de cual mayordomía esté en funciones. De entre los miembros de estos grupos invariablemente surgen las personas que ocuparan los puestos o cargos de Mayordomo Presidente, Mayordomo Secretario, Mayordomo Tesorero y Tesorero de mayordomos, que en su conjunto conforman la mesa directiva y, que ya sea como nodos centrales o periféricos, siempre están articulados a la red de relaciones. Quienes no tienen cargo son conocidos como mayordomos auxiliares.

En cuanto a la forma de organización de las mayordomías, sus atribuciones y su relación con los habitantes del pueblo, a continuación presento un relato construido a partir de la información recabada en el trabajo de campo y de extractos del testimonio brindado por el señor Servando Enciso durante una entrevista realizada en su domicilio el día 22 de julio de 2016. Este personaje ha sido en dos ocasiones presidente de la mayordomía del Señor de Gracias y como tal, dentro de la red de relaciones es un nodo central.

Las mayordomías procuramos dar lo mejor que se pueda a nuestros Santos Patrones, buscamos la forma de traer el mejor espectáculo a la comunidad que en su momento nos coopera y, poder traer buenas bandas musicales para que ambienten en lo religioso y en lo profano. Además de contratar a los músicos, la mayordomía se encarga de hacer el gasto para la pirotecnia, las portadas, el arreglo floral en la iglesia, algunas misas, el elenco artístico, ciertas comidas, la ofrenda en día de muertos, los templetes, el equipo de sonido, la impresión de los programas de fiesta y las oraciones, todos los demás gastos son sufragados de diferente manera por otras instancias.

Como ya se mencionó, en la mayordomía hay cuatro cargos, de acuerdo con el discurso formal, el presidente dirige la organización de la mayordomía, el secretario lleva el control de los documentos que se generan durante la gestión, el tesorero lleva las cuentas de la cooperación del pueblo y, el tesorero de mayordomos es quien administra las cooperaciones de los mayordomos, porque esto implica que ellos, aparte de participar en la organización de las festividades, también cooperan para solventar los gastos que se generan dentro de todo el ceremonial. El ser mayordomo implica un gasto, *nos fijamos una cooperación dependiendo del alcance de cada uno; se pone a consideración con toda la mayordomía en la asamblea para proponer una cierta cantidad y durante el año poder cubrirla.*

Para recolectar la aportación económica que brinda la comunidad con el objetivo de poder cubrir los gastos del ceremonial, las mayordomías se organizan por grupos o cuadrillas y pasan casa por casa cada domingo a pedir una cooperación que se maneja como voluntaria, pero que consta de una cuota establecida por la misma mayordomía y que toda familia debe cubrir anualmente de acuerdo a la forma en que sus posibilidades lo vayan permitiendo. De acuerdo con lo anterior, la segunda semana de enero inicia la recaudación para la fiesta patronal en honor al Señor de Gracias (3 de mayo); después se dejan pasar dos domingos de mayo para empezar a hacer la recaudación de la festividad de la Santa Patrona (22 de julio). Para el jubileo (septiembre) y el día de muertos, la recaudación se realiza dos o tres domingos antes de la celebración. La población originaria coopera económicamente para el ceremonial como parte de una práctica normalizada que realizan a fin de preservar sus costumbres, aunque pueden objetar sobre el monto total que deben aportar o, sobre los beneficios personales recibidos a cambio de esto, las mayordomías buscan las estrategias para reducir el conflicto y mantener el control sobre las recaudaciones.

El número total de mayordomos que formalmente integran cada mayordomía obedece a tener la posibilidad de abarcar en la recaudación toda la extensión del pueblo; hay mayordomos que no participan de manera activa durante las celebraciones, pero cada domingo cumplen con la función de salir a realizar su tarea. No hay ningún requisito formal para ser mayordomo, simplemente tener la voluntad, vivir en el pueblo o en caso de ser externo pertenecer a alguna familia originaria; *no es necesario ser nativo de nuestra población, hay personas que han venido a vivir aquí, nosotros las invitamos a que participen y con gusto ellos aceptan, hay gente que no es nativa de aquí y que se ha integrado a la mayordomía, para nosotros cualquiera que tenga el interés y que esté arraigado a nuestra comunidad puede ser mayordomo.* Se puede ser mayordomo las veces que se quiera, no hay límite y no hay restricción para cambiarse de mayordomía, hay quienes lo han hecho, a veces porque no compaginan sus ideas con las de los demás, aunque son muy pocos los casos que al respecto se tienen registrados. Tampoco es obligatorio que estén en una sola mayordomía, pero también son contadas las ocasiones en que algún mayordomo ha participado en más de una. Las mayordomías formalmente asumen el compromiso de cumplirle al pueblo, por eso hacen un corte de caja de todo el dinero que ingresa y rinden cuentas de éste. *Tenemos ese cuidado de decirles en qué se gasta el dinero que aportan, lo que se gasta es dinero de ellos y tenemos que hacerles saber lo que aportaron y lo que se gastó.* Si sobra algo también lo informan y con eso se hacen obras de mantenimiento dentro de la iglesia, por ejemplo, pintura o reparaciones menores de pisos, paredes, ventanas y luminarias. Aunque siempre está latente la idea de que los mayordomos utilizan parte del dinero para beneficios personales, buena parte de la población no lo ve con malos ojos argumentando que ellos realizan una labor importante por la comunidad y que de alguna manera deben tener una retribución. Estrictamente, el conflicto entre los integrantes de las mayordomías y la población en general, pocas veces pasa por aspectos económicos.

Si alguien no quiere cooperar no hay ninguna sanción, en otras comunidades sí pasa, cuando cooperan les extienden un recibo, y por ejemplo, cuando alguno de ellos tiene el fallecimiento de algún familiar el delegado les pide que estén al tanto con sus cooperaciones para tener derechos. A pesar de esto, las mayordomías ejercen presión sobre el párroco de la iglesia para que niegue algunos servicios eclesiásticos a quienes no cumplen con su obligación hacia el pueblo; los dirigentes de las mayordomías buscan establecer mecanismos

de control para lograr que la población aporte, por ejemplo, condicionar durante una procesión el paso del Santo Patrón por determinada calle; es una manera de establecerse como autoridad.

Por otra parte, durante el ceremonial a los mayordomos se les distingue por su gafete, por la gorra que portan o por la playera alusiva a su mayordomía. Los integrantes de la mesa directiva se distinguen de los demás y se sabe quiénes son por la labor que desempeñan en algunas actividades. La mayordomía se organiza por comisiones y normalmente no se nota un grupo compacto, lo común es encontrar subgrupos que se conforman por diversas afinidades; quienes forman parte de la mesa directiva participan indistintamente entre dichos subgrupos y sirven de eslabón entre estos.

Para finalizar, en la misma entrevista citada, con relación a por qué ser mayordomo, el señor Servando Enciso comentó:

Para mí es una dicha y un honor poder estar en esta mayordomía porque somos un grupo muy unido. Me ha tocado estar dos veces como presidente y en dos ocasiones como secretario. Para mí es mucha satisfacción porque llevo arraigadas mis tradiciones, sobre todo quiero que esto no se pierda, que lo sigamos llevando e inculcando a nuestros hijos para que ellos en su momento, cuando nosotros no estemos, sigan con esta tradición. Eso me motiva a seguir, y tan es así que a mis hijos los he invitado y están en mi misma mayordomía, eso es para mí muy importante, para que yo les deje algo de lo que me gusta hacer como mayordomo, ya que es muy bonito. Además del orgullo por haber cumplido, lo único que nos llevamos como mayordomos es el agradecimiento de la gente cuando terminan nuestras festividades.

Si pensamos en el costo-beneficio de formar parte de la mayordomía, hay una teleología no declarada que subyace al hecho de ser mayordomo y que queda manifiesta en la organización y puesta en práctica de algunas actividades del ceremonial. En el discurso, la satisfacción personal ese es el único beneficio o ganancia, pero una vez que se analiza la dinámica de participación aparecen otros elementos que expondré en los siguientes capítulos. En cuanto a las relaciones internas de poder, éste no se concentra en una sola persona, se distribuye entre los integrantes de la mesa directiva y algunos otros mayordomos que conforman el núcleo duro, pero la postura que asumen quienes cumplen la función de presidente y secretario es determinante en las decisiones que se toman como colectivo.

Reflexión final

El poblado de Tepexpan no ha permanecido ajeno a los procesos estructurales que han determinado el rumbo del país y que se han visto reflejados en el desarrollo histórico que ha

seguido el Estado de México. Tales procesos, con sus particularidades y de múltiples maneras, han incidido en la región a la cual se integra el valle de Teotihuacan, y por lo tanto, en la comunidad motivo de estudio. En este capítulo he querido dejar explícita la forma en que se articula la escala estatal, regional y local, para mostrar el amplio escenario en que ha sido posible la adaptación, el cambio y la permanencia de prácticas comunitarias que se relacionan con ciertas formas de organización llamadas tradicionales.

De acuerdo con lo anterior, considero que de manera implícita muestro las características a partir de las cuales los estudios de nueva ruralidad plantean que bajo ciertas circunstancias históricas se crean las condiciones en las cuales se reconfigura el espacio social y el territorio, de tal forma que pueden coexistir elementos de dos ámbitos de la realidad calificados por mucho tiempo como dicotómicos; en este sentido es que a pesar de una serie importante de cambios, la forma de organización comunitaria que se establece para cumplir con el ceremonial logra re funcionalizar algunos aspectos y, a partir de esto puede subsistir. En el mismo sentido, las nuevas relaciones rural-urbanas en las áreas considerados otrora rurales han provocado reacomodos en la esfera de lo económico, lo político, lo social y lo cultural, modificando así la forma en que las comunidades se apropian del espacio socialmente construido.

Por otra parte, lo planteado en este capítulo me lleva a reflexionar hasta qué punto en los espacios considerados de nueva ruralidad la tradición sigue ejerciendo su peso histórico para moldear el comportamiento de las personas. De acuerdo con lo expuesto, considero que en algunos momentos es posible que las decisiones que la población de Tepexpan toma en relación con todo lo que implica el ceremonial, sean producto de la tendencia a pensar que se debe ser respetuoso con lo que dicta la tradición; sin embargo, también creo que son las mismas personas quienes a partir de determinados intereses y a través de una red de relaciones logran moldear y dirigir las costumbres y las tradiciones hacia el lugar que más les conviene según las circunstancias del momento.

Por último, planteo que el SLM apelando más a la idea de usos y costumbres se posiciona en Tepexpan como una forma de autoridad institucional, formal y reconocida por la población, pero que se encuentra en los márgenes del Estado moderno, coexiste y convive con éste pero no se contrapone ni disputa el poder, es una representación que responde estrictamente a condiciones locales. Además, de acuerdo con lo mencionado en este capítulo, a partir de su

capacidad de auto organización ante los cambios presentados, dicho sistema ha logrado adaptarse a diversas situaciones y se mantiene como un organismo fuerte en la comunidad. Teniendo como base al SLM es que construyo la idea del Sistema Local de Organización (SLO); sobre ésta hablaré en el siguiente capítulo.

Capítulo III

La complejidad del Sistema Local de Organización y los proyectos colectivos

Introducción

La antropología es una disciplina científica que tiene un *modus operandi* muy particular; quien hace investigación desde este saber, construye datos a partir de confrontar su equipamiento teórico y su propia subjetividad, contra otras subjetividades y contra una realidad que apenas alcanza a suponer. De esta forma, la mirada del antropólogo debe ser reflexiva y crítica de sí mismo y de la realidad que observa. La información que ofrezco al lector en este capítulo es producto de la utilización del método etnográfico, el cual me permitió mirar de manera antropológica una parte del vasto universo en que se crean los atributos y se hacen visibles los intereses de quienes, en Tepexpan, participan en la organización del ceremonial.

De acuerdo con lo anterior, el contenido que presento en los diferentes apartados que integran esta sección es el resultado de la interacción que tuve con los pobladores de Tepexpan, de charlas informales, de encuentros casuales, de entrevistas estructuradas y de acuciosas observaciones realizadas. Lo anterior requirió varias estancias en la comunidad, antes, durante y después de cada celebración, registrando en ellas de manera abierta el decir de la gente y su actuar en diversas circunstancias.

Sin perder de vista el proceso reflexivo propio del trabajo etnográfico, para la elaboración de este capítulo fue necesario hacer una sistematización rigurosa de la información recopilada, con el objetivo de construir los datos cualitativos que me permitieron elaborar el texto que más adelante presentaré. Como consecuencia secundaria producto de lo anterior, siempre estuvo presente la preocupación de tener en cuenta hasta qué punto la etnografía sirve para verificar aspectos teóricos y, si los datos construidos tienen correspondencia con los conceptos elaborados. Sin pretender buscar vínculos, creo que la etnografía es vigilante de la teoría, la cuestiona constantemente. Siendo así, el dato etnográfico me ha servido para repensar la forma en que se conforma la red de relaciones, no como una estructura rígida, sino como una organización flexible y dinámica. Este aspecto estará rondando, o se presentará como telón de fondo a lo largo de todo el texto.

Partiendo del hecho de que en la nueva ruralidad las instituciones más tradicionales y el sujeto histórico han cambiado en cuanto a las relaciones que establecen y los intereses que

persiguen, en el capítulo que a continuación presento, como primer punto hablaré, en forma amplia, sobre la estructuración de la forma de organización comunitaria como un Sistema Local de Organización (SLO) que se conforma para cumplir con el ceremonial, y que articula a diversos grupos e instituciones entre las cuales se coloca en el centro, como eje rector, el Sistema Local de Mayordomía, del cual ya hablé en los capítulos anteriores. En este sentido, será necesario precisar qué grupos e instituciones participan en el ceremonial, cuáles adquieren mayor relevancia, qué acciones realizan, cómo se organizan, cuál es su finalidad específica, de qué manera contribuyen a que se cumpla con la finalidad explícita que persigue cada una de las festividades y qué lugar ocupan sus principales representantes en la red de relaciones.

En estos grupos e instituciones participan actores sociales con diversas características, mismas que les permiten situarse ya sea en el centro, en la periferia o afuera de las relaciones de poder. Desde este enfoque, es necesario analizar tales características para entender por qué en una misma persona pueden convivir al mismo tiempo intereses individuales y colectivos que guían su actuar cuando interviene directamente en alguna actividad del ceremonial, o en su organización. Por este motivo, presentaré a las personas de carne y hueso con los atributos que hacen posible que en algunos aspectos se logre la permanencia, en otros la re significación, y en algunos más la transformación de la forma de organización comunitaria. Analizo entre las características más significativas a tomar en cuenta: a) si dichos actores sociales tienen el estatus de personas originarias o vecindadas; b) su lugar de residencia dentro del pueblo (Centro, Chimalpa, Anahuác o Chamizal); c) su edad; d) el tiempo que tienen participando en el grupo o institución del que forman parte; e) el parentesco entre ellos; f) el linaje;⁵⁴ g) su actividad productiva; h) su participación en dos o más instituciones que organizan el ceremonial; i) el género, y en algunos casos; j) su filiación partidista. Las similitudes y las diferencias entre los actores sociales darán la pauta para reflexionar sobre el alcance o rango de posibilidad que tiene cada uno de ellos para impulsar o fortalecer algún proyecto colectivo.

⁵⁴ Me refiero a si provienen de familias originarias de Tepexpan, de las cuales, generación tras generación alguno de sus integrantes ha formado parte de alguna mayordomía o instancia que forma parte del SLO. Esto cobra relevancia cuando, por ejemplo, entra en juego el prestigio y el capital social necesario para ocupar cargos en la mesa directiva de la mayordomía.

Por lo anterior, planteo la existencia de varios proyectos colectivos que se reafirman o se redefinen año tras año a partir de la forma en que la población se organiza para cumplir con el ceremonial; quienes participan en éste, los intereses que persiguen y que se plasman en cada acción que realizan durante las festividades, marcan el rumbo que seguirá cada uno de éstos, respondiendo a intereses comunitarios, de grupo o individuales. Siendo así, y una vez definidas las características que presenta cada actor social en lo individual, pero también como parte de un grupo instituido, será posible vislumbrar las diferentes aristas y finalidades que puede mostrar cada proyecto mencionado y que se hacen presentes tanto en la vida comunitaria cuando no está activa ninguna celebración, como en la vida festiva.

Para finalizar, presentaré el análisis discursivo de lo que la población dice con relación al ceremonial, y que me permite reflexionar sobre cuál es la naturaleza de este tipo particular de organización comunitaria, que en la actual forma en que se vive la ruralidad en Tepexpan, se establece como una manera de ofrendar a sus antepasados, así como a quienes protegen al pueblo, pero que conlleva finalidades individuales y colectivas; estas últimas traducidas en uno o varios proyectos, que no necesariamente son conscientes y abiertamente declarados.

3.1 La Forma de Organización Comunitaria para el ceremonial vista como un sistema generador de redes de relaciones

Como se mencionó en el marco conceptual, la forma de organización comunitaria que adopta el poblado de Tepexpan para llevar a cabo el ceremonial que forma parte de su ciclo festivo actúa a través de lo que he denominado Sistema Local de Organización (SLO). Este sistema funciona como una red de instituciones, organizaciones y grupos que se conectan de manera permanente u ocasional para lograr determinado fin. Su estructura es flexible y dinámica, ya que se adapta a los diferentes momentos de las fiestas y celebraciones, además que permite la entrada y salida de elementos que ocupan un tiempo y un espacio previamente establecido. Pese a lo anterior, logra mantener un orden y una forma, en la cual se observa siempre un núcleo que es ocupado permanentemente por nodos centrales, casi siempre representados por el SLM, la Iglesia católica y el Comisariado ejidal. Alrededor de este núcleo, están los nodos periféricos que pueden desaparecer u ocupar un lugar central según el momento específico en que se encuentre la festividad; en algunos casos su participación es efímera y en otros es constante, pero sin movimiento dentro del sistema.

El Sistema Local de Organización está compuesto de varias instancias, desde mi perspectiva, las primeras tres que enuncio son las principales y las demás funcionan como auxiliares, en este sentido puedo mencionar: a) El Sistema Local de Mayordomía; b) La iglesia católica; c) La organización ejidal; d) El Consejo de Participación Ciudadana; e) La organización para la peregrinación a pie; f) La organización para la peregrinación de atletas y ciclistas; g) La organización para la peregrinación a caballo; h) La comisión de trabajadores del hospital para enfermos crónicos; i) La comisión de vecinos para las mañanitas; j) La organización para la danza de serranitos; k) La organización para la danza de Santiagos; l) La organización para la danza de Vaqueros; m) Diversas congregaciones religiosas.⁵⁵

A excepción de esta última, todas ellas funcionan como entidades independientes y autónomas en su organización, así como mecanismos que mantienen activa la participación comunitaria. Cada uno de los organismos que integran el SLO tiene uno o varios representantes, que se incorporan a la red de relaciones que genera el mismo sistema, utilizándola de tal manera que, a partir de la interacción que se produce, se propicia la permanencia, la re significación y el surgimiento de nuevas prácticas y/o agrupaciones encargadas de reproducirlas, como por ejemplo la peregrinación a caballo que describiré más adelante.

Cabe mencionar que para llevar a cabo el ceremonial, también existe la figura de los donantes, los comerciantes y quienes prestan determinados servicios. Ellos son otros actores sociales que se suman a la red de relaciones, pero al no hacerlo en calidad de organizadores conforman *clusters*, su capacidad para intervenir en las decisiones que se toman para llevar a cabo el ceremonial depende de su capital económico, político y simbólico. Entre los donantes puedo mencionar a los dueños de algunos negocios particulares y empresas; a los representantes de asociaciones civiles y del patronato de agua potable, así como al Ayuntamiento de Acolman que al ser gobierno constitucionalmente instituido coopera para el ceremonial, pero el tipo de contribución y/o monto económico depende de qué partido político esté en la administración y, de la afinidad que guarda con la mayordomía y con los ejidatarios.

⁵⁵ No son propiamente congregaciones, utilizo ese término porque así aparecen en el programa que elabora la mayordomía para la celebración del Santo Jubileo. En sentido estricto son grupos religiosos afines a distintos sectores de la iglesia católica en Tepexpan.

En el mismo orden de ideas, hay actores sociales que no forman parte de ninguna organización, pero que participan activamente en varias actividades, no sólo asistiendo, también organizando. Por su labor aparentemente altruista, por los vínculos internos y externos creados con diversas organizaciones, y por una larga trayectoria de servicio a la comunidad gozan de prestigio dentro del pueblo, se suman de manera individual a la red de relaciones y tienen la capacidad latente de influir en la forma de organización comunitaria.

Dentro de la literatura antropológica clásica, se reconoce que la organización y patrocinio de las celebraciones de tipo comunitarias, como las que presento en este trabajo de investigación, son competencia casi exclusiva de quienes integran el llamado sistema de cargos. El célebre artículo de John Chance y William Taylor (1987), plantea la existencia de cuatro generaciones de estudios que se diferencian conceptualmente por la función que asignan a dichos sistemas de organización comunitaria.

En el artículo mencionado, Chance y Taylor postulan que la primera generación, representada por Erik Wolf y Manning Nash, reconoce 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 tiene en Marvin Harris a su principal representante 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, plantea la tesis de que la función del sistema de cargos es estratificar a la población y legitimar las diferencias dentro de las comunidades. Por último, la cuarta generación tiene a su principal exponente en Waldemar Smith, quien define al sistema de cargos como un mecanismo que funciona para propiciar redes de reciprocidad y redistribución económica dentro de la comunidad.

Son cuatro posicionamientos que describen la situación de los escenarios complejos encontrados por los estudiosos del tema en sus trabajos de investigación. Todos responden a diferentes enfoques teóricos y a condiciones espaciales e históricas particulares. Para el caso que nos ocupa, si bien el eje articulador de la organización comunitaria para cumplir con el

ceremonial es el Sistema Local de Mayordomía,⁵⁶ considero que dichos paradigmas teóricos vistos desde la nueva ruralidad y ante el ajuste modernizador de esta forma de organización comunitaria no homogénea, pierden fuerza al no tener mayores coincidencias con la realidad encontrada; por lo tanto, cabe preguntarse, qué sentido tiene hoy en día una forma de organización en la cual hay un poder que se concentra y se centraliza en tres instituciones, pero que delega responsabilidades, reparte funciones y permite la entrada al escenario de participación a diversos grupos y actores sociales. A lo largo de este capítulo trataré de dar respuesta a tal cuestionamiento; iniciaré presentando a cada integrante del SLO.

3.1.1 El sistema local de mayordomía

Es la institución principal en la que se sustenta la organización del ceremonial y, la instancia reconocida por la comunidad originaria de Tepexpan como representante de todo el pueblo. Al ser el cerebro organizativo, su labor principal es conseguir y administrar los recursos económicos que se emplearán para llevar a cabo las fiestas patronales en honor al Señor de Gracias (3 de mayo) y Santa María Magdalena (22 de julio), así como para las celebraciones del Santo Jubileo (finales de septiembre) y el Día de muertos. Es importante resaltar que hay actividades específicas en las fiestas patronales, que son organizadas y financiadas por otras instancias, de esto daré cuenta conforme vaya presentando a los elementos que conforman el sistema.

La mayordomía es el nodo central a través del cual se enlaza todo el Sistema Local de Organización; a partir de la forma en que ejerce sus atribuciones, de las prácticas que instituye, de las tareas que realiza, de las conexiones que logra crear y del reconocimiento social que posee, se establecen relaciones de corresponsabilidad con la población en general y con otras instancias, en las cuales se sustenta el imaginario social que determina el papel que debe asumir con el pueblo cada familia que vive en Tepexpan. Este aspecto se vincula con la moral pública de la comunidad, con el deber ser y con la obligación que se tiene hacia los Santos Patronos; es parte de un discurso que reproduce la mayordomía y del cual la población originaria se apropia, tal como se verá más adelante.

⁵⁶ Como lo he mencionado en los capítulos anteriores, este SLM funciona como un subsistema dentro de un sistema mayor; en Tepexpan para referirse a éste, la población simplemente dice “la mayordomía” (*emic*). Considero que este tipo de mayordomías son la *sobrevivencia* (lo que queda, si es que alguna vez existió en esta región) del típico sistema de cargos, ampliamente estudiado por la disciplina antropológica en diferentes épocas y comunidades de nuestro país.

La mayordomía está representada por una mesa directiva que se encarga de elaborar junto con el párroco de la iglesia el programa de las fiestas y celebraciones; de manera conjunta, pero no siempre cordial, deciden qué actividades se incluirán y a qué grupos u organizaciones se les permitirá participar. Una vez que se establece el qué y el quién, la mayordomía tiene la autonomía para determinar el cómo; en este sentido, cabe destacar que si bien, no todas las actividades que forman parte del ceremonial son responsabilidad directa del SLM, entre sus atribuciones está el supervisar cómo se llevan a cabo y su pertinencia dentro de la fiesta o celebración.

La mesa directiva de la mayordomía, con sus respectivos suplentes, adquiere el compromiso de tener en custodia al Santo Patrón y a la Patrona cuando éstos salen de la iglesia, por lo cual sus integrantes deciden hacia qué puntos dentro y fuera del pueblo pueden llevarlos, y el tiempo que permanecerán ahí. Bajo esta lógica, hoy en día una de sus atribuciones más importantes es establecer el calendario de “visitas”. Éstas consisten en llevar al Señor de Gracias o Santa María Magdalena -en su respectiva fiesta- a la casa de algún habitante del pueblo, para que permanezcan ahí durante todo un día. Como más adelante analizaré, las visitas se han convertido en una de las actividades principales sobre las que se estructuran las fiestas patronales, por lo cual, tener la capacidad de decidir en torno a ellas proporciona cierta condición de poder que no tiene ningún otro grupo o institución que forme parte del Sistema Local de Organización.

En términos generales, considero que al estar en manos de la mayordomía el control de la mayor parte del dinero que se utiliza para el ceremonial, así como la programación de las actividades que se realizarán durante el mismo, ésta institución se coloca en una posición de privilegio que le permite, por momentos, tomar el timón y dirigir el rumbo de los aspectos que permanecen, que se resignifican y que se transforman tanto del ceremonial (como institución deciden, además de las fiestas patronales, en qué otras festividades participar), como de la organización comunitaria. En ese sentido, de las disposiciones que establece la mayordomía depende en gran medida el proyecto colectivo más sólido que adoptan los habitantes de Tepexpan.

Al platicar con la población en general y con personas que han participado en alguna mayordomía, ya sea formando parte de la mesa directiva o como mayordomos auxiliares, refieren que el principal objetivo que persigue, -el que en esta investigación he nombrado

Sistema Local de Mayordomía- es, organizar las fiestas a los Santos Patronos de Tepexpan, para que el pueblo pueda ofrendar, retribuir y seguir contando con *la protección, la bendición y la gracia* que han recibido de éstos. Por lo observado y escuchado durante el ceremonial, considero que este pensamiento se basa en el principio de dar para poder recibir, estableciendo reciprocidad con una entidad superior que espera de ellos su sacrificio; a simple vista, en este precepto puede resumirse el proyecto colectivo de la comunidad en su conjunto, aquí podría estar traducida la finalidad declarada cuando en el discurso se habla de *cumplirle al pueblo, a la iglesia y a la tradición*. Sin embargo, hay aspectos que subyacen a esto y que analizaré cuando presente las actividades que se realizan a lo largo de todo el ceremonial. Esta institución permanece activa durante casi todo el año, por eso es un elemento central en la vida comunitaria. Entra en funciones el primer domingo de enero cuando la mayordomía saliente por medio de un ritual de paso que se lleva a cabo en la iglesia, en donde se formaliza y legitima el cargo, le cede a la mayordomía entrante el estandarte que simboliza la responsabilidad de representar al pueblo ante sus Santos Patronos. Su labor termina el 2 de noviembre con la celebración de día de muertos,⁵⁷ cuando por la noche, acompañados de una procesión, los integrantes de la mesa directiva y algunos mayordomos auxiliares entregan al párroco de la iglesia al “Santo Entierro”. Con relación al inicio de labores de las mayordomías, el señor Servando Enciso⁵⁸ en una entrevista formal ofrecida en el marco de la fiesta patronal en honor a Santa María Magdalena, comentó lo siguiente:

El cambio de mayordomía se hace cada año, en la primera semana de enero. Ese día sacamos al Señor (de Gracias) y hacemos un recorrido por el atrio, pasando por los cuatro puntos cardinales, después hacemos la ceremonia de cambio de mayordomía. Es una ceremonia religiosa para hacer entrega del estandarte simbólico de nuestra festividad que se tiene ahí en la iglesia y ahí se hace el cambio donde se entrega el estandarte al presidente de la nueva mayordomía, por lo tanto, ya debe de estar elegido para esa fecha. El párroco menciona a todos quienes integran a la nueva mayordomía y agradece la labor de la mayordomía saliente. (Entrevista realizada el 22 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Como ya se mencionó, el SLM es la columna vertebral de la organización comunitaria, en éste participan, a través de las cuatro mayordomías, casi todas las familias originarias de Tepexpan, además de algunas familias vecindadas que con el transcurrir de los años han

⁵⁷ Para el año 2017 la mayordomía en turno contempló la posibilidad de que por primera vez su labor termine con la celebración a la Virgen de Guadalupe el día 12 de diciembre.

⁵⁸ El señor Servando Enciso, ha sido presidente de la mayordomía del Señor de Gracias en un par de ocasiones; en la fiesta patronal de Santa María Magdalena ofrece de comer a quienes integran la danza de “Los vaqueros”.

logrado integrarse en la comunidad. Durante el ceremonial, el SLM mantiene estrecho contacto con todas las instituciones, organizaciones y grupos que participan en las festividades, con las autoridades municipales y con los donantes. Recibe y atiende las demandas de la población que cumple con su cuota semanal, mantiene vigente el vínculo con otras mayordomías dentro y fuera de Tepexpan,⁵⁹ se erige como autoridad y, como tal, es un contrapeso para los ejidatarios y para el poder de decisión que pueda tener la iglesia católica a través de la figura del párroco.

En cuanto al vínculo que establecen las mayordomías de Tepexpan con sus similares de otros poblados, el señor Servando Enciso en la entrevista ya referida hizo mención de lo siguiente:

En ocasiones se busca establecer relación con mayordomías de otros pueblos, lo hemos hecho para invitarlos a que participen de nuestras festividades. En nuestro caso hemos invitado a algunas poblaciones y han venido a convivir con nosotros, en su momento nosotros también hemos salido a otras poblaciones, cuando nos invitan a que llevemos nuestras imágenes, el Señor de Gracias recibe muchas invitaciones para que lo llevemos a otras poblaciones circunvecinas.

Otra forma de relacionarnos entre mayordomías es ir a las festividades para ver lo que se organiza, y en ocasiones solicitar asesoramiento, por ejemplo para información de las empresas que vienen con los juegos pirotécnicos o las portadas. También en ocasiones nos comunicamos cuando queda mal una persona de *x* servicio. Buscamos apoyarnos, para hacer enlaces hermanos entre comunidades, así como hay personas que quedan mal, también hay personas que quedan muy bien y las recomendamos para que sus festividades también luzcan. (Entrevista realizada el 22 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Durante las jornadas de trabajo de campo, como ya lo mencioné, pude percibir que la relevancia que tiene el SLM en la organización del ceremonial y en aspectos que van más allá de éste, radica en que funge como autoridad; su rango de competencia les permite cerrar calles y avenidas para que transiten las procesiones; cobrar cuotas al comercio informal y regular su estancia adentro y afuera de la iglesia y del panteón durante las fiestas y celebraciones; intervenir en las remodelaciones que se pretendan hacer en cualquier parte del inmueble que ocupa la iglesia; y negociar en igualdad de condiciones con la autoridad cívica y religiosa. Con relación a este punto, en una asamblea de mayordomos en que pude estar presente, se comentó la idea de hablar con el párroco para que niegue algunos servicios

⁵⁹ En Tepexpan existe una mayordomía que se encarga de organizar la fiesta del Sagrado Corazón en la colonia El Chamizal, y otra para la fiesta de la Divina Infantita en el panteón local. Estas abarcan solo una parte del pueblo, son de reciente creación, se financian con la cooperación de la población, permanecen activas por poco tiempo y el número de integrantes es reducido en comparación con las mayordomías que integran el Sistema Local de Organización.

eclesiásticos a quien no esté al día con su contribución para las festividades, así como limitar a los ejidatarios en cuanto a la venta de terrenos.

Con relación a esto último, en la asamblea referida, el presidente de la mayordomía comentó que *ahora que el COPACI es de los mayordomos,⁶⁰ deben reunirse con ellos para elaborar los estatutos del pueblo, donde queden marcados los derechos y obligaciones que debe observar quien vaya a vivir a Tepexpan*. La idea es que los ejidatarios sólo vendan tierras a quienes se comprometan a acatar tales disposiciones. En charlas informales que he tenido con diversos mayordomos, alguna vez uno de ellos comentó que *los ejidatarios se creen los dueños del pueblo, pero aquí quien manda son las mayordomías*. En otra ocasión un mayordomo que pertenece a la mesa directiva comentó que *los párrocos están de paso, algunos sólo han saqueado las bodegas de la iglesia, no podemos permitir que esto suceda y que las decisiones importantes para el pueblo las tome una sola persona que ni es de aquí*. En el mismo sentido, al preguntar sobre la presencia del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) como instancia que resguarda a la parroquia y los bienes materiales que en ésta se encuentran, otro mayordomo me respondió que *aquí quien manda somos nosotros, cuando ha sido necesario restaurar alguna imagen lo hacemos y sólo avisamos, al fin quien paga es el pueblo con sus contribuciones*.

Como puede notarse, el SLM se asume como un poder dentro del pueblo, tiene representatividad y legitimidad, aunque también es sancionado por la misma población. En una conversación que sostuve con otro mayordomo, éste comentó que cuando una mayordomía queda mal con algo, o a la gente no le gustó su trabajo, al año siguiente cooperan menos, entonces reajustan la cuota que debe cubrir cada mayordomo para que les alcance a solventar todos los gastos, *la idea es que las fiestas luzcan y la gente quede conforme*. Desde mi perspectiva, al ejercer sus atribuciones, el SLM trabaja para alcanzar varios fines colectivos. Estos se logran al sumar intereses individuales que presentan similitudes, a partir de tales coincidencias, en conjunto se llega a una misma meta; es decir, el individuo crea la colectividad y de ésta emerge una propiedad como atributo, que a su vez se convierte en un rasgo que marca al individuo. En esta lógica, se inscribe la idea de que se trabaja para que de manera individual y colectiva a través del ceremonial se logre la bendición y la protección de los Santos Patronos, como un ejemplo de proyecto colectivo.

⁶⁰ Se refería a que el presidente de dicho organismo forma parte activa de una mayordomía.

Con relación a lo anterior, casi todos los mayordomos con quien he podido platicar, como interés declarado coinciden en que *forman parte de la mayordomía por tradición y para que a ellos y a sus familias les vaya bien, tengan salud, trabajo y no les falte nada*. Si la mayor parte de la población colabora para alcanzar ese bien individual, se logra también un bienestar colectivo en la misma dirección. Desde esta perspectiva, el bienestar individual se ve reflejado en todo el pueblo, por eso deben cumplir con organizar el ceremonial y lograr así la protección para todos. Durante la celebración del Santo Jubileo en el año 2017, días después de que un evento natural golpeará el centro de México, el discurso del párroco y de algunos integrantes de la mayordomía en turno, fue que gracias a la organización del ceremonial cuentan con la protección de Dios y de sus Patronos, por eso en el pueblo no pasó nada; se logró materializar la meta colectiva. En esos días de oración, una voz sarcástica dentro del grupo de mayordomos me comentó, *a la próxima mayordomía le va a ir bien, como la gente ya vio que sí funciona estar bien con los patronos, van a cooperar más para las festividades*.

Otro aspecto a destacar, es el empeño que muestran los mayordomos por hacer notar que, a pesar de que se asumen como autoridad, la mayordomía funciona en un plano de relaciones horizontales; es decir, como una democracia representativa. Para el señor Trinidad García,⁶¹ *todos los asuntos con respecto a las festividades y a las necesidades del pueblo se resuelve en asambleas, quienes forman parte de la mesa directiva, más que dirigentes, son quienes nos representan*. El señor Servando Enciso, en la entrevista ya referida, comentó que los puestos para integrar la mesa directiva se eligen dependiendo de cada mayordomía, pero en todos los casos se hace de un modo similar a través de una asamblea.

En nuestro caso, en la mayordomía del Señor de Gracias, lo elegimos a través del voto, proponemos tres candidatos para cada cargo y votamos para escoger al presidente, el secretario y los tesoreros, se hace levantando la mano. Quien lleva la asamblea, normalmente es alguien que ya estuvo en la mesa directiva y que en esta ocasión no ha sido propuesto para ocupar algún cargo, él es quien se encarga de hacer el conteo. (Entrevista realizada el 22 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

En una plática informal, que en el marco de la celebración del Santo Jubileo tuve con el presidente de la mayordomía en turno, éste habló sobre la dificultad de darle gusto a toda la

⁶¹ Sin ocupar nunca un puesto en la mesa directiva, ha sido diez veces integrante de la mayordomía de Tepexpan y es integrante de la Organización de la Peregrinación a Pie. La información referida en el texto se obtuvo el día 3 de mayo del año 2017 y es producto de una serie de charlas informales que tuve con él durante los días de la celebración de la fiesta dedicada al Señor de Gracias.

gente; las personas mayores piden que se quemen muchas salvas, otras personas piden que no se gaste mucho en eso, como la gente mayor es quien más coopera, se sigue manteniendo esa tradición, aquí quien paga manda. En otra ocasión, el mismo personaje comentó que hay propuestas de mayordomos para que las fiestas patronales duren sólo un día, así tendrían menos trabajo y podrían organizar algo mejor, *pero la gente de aquí no quiere eso, nadie se atrevería a proponerlo en público, es imposible cambiar por decisión propia alguna tradición, cambian cuando las circunstancias te obligan y cuando el pueblo así lo desea. Este año propusimos no hacer la procesión nocturna, la gente se opuso.* Lo anterior supone la idea de que la mayordomía obedece el mandato del pueblo, pero en las asambleas son los mayordomos quienes deciden si conviene hacer caso o no, y opera la racionalidad costo-beneficio.

En las asambleas semanales de mayordomos,⁶² sólo participan los representantes de cada sector en que se divide el pueblo para hacer la recaudación. En caso de existir, cada mayordomo presente plantea las demandas que los vecinos le comunican al momento de cooperar, se discuten y se toman acuerdos. Aunado a lo anterior, la mesa directiva propone otros temas de interés general que requieren atención; para decidir en torno a estos, se pide la opinión de la asamblea; después de la discusión correspondiente, el presidente propone una solución, de no existir objeción, se adopta como punto de acuerdo.

En la asamblea participan alrededor de treinta mayordomos, la mayoría de ellos representando los intereses de los habitantes del centro de Tepexpan y del barrio de Chimalpa, ambos lugares son donde se concentra el mayor número de personas originarias. También hay mayordomos que representan al grupo de ejidatarios, pero al ser minoría y no formar parte de la mesa directiva, tienen poca incidencia en las decisiones que se toman; su papel resulta un tanto ambiguo, porque conjuntan tres personalidades: mayordomos, ejidatarios y originarios. En la asamblea también hay presencia de mayordomos originarios, que viven en las colonias en que habita el mayor número de personas avecindadas, el problema principal que manifiestan es la poca cooperación de este sector de la población.

⁶² Se realizan todos los domingos en que los mayordomos salen a recaudar. Una vez que las cuadrillas reúnen la cooperación del pueblo, se la entregan a un representante de sector, quien tiene la responsabilidad de entregar el dinero al tesorero que se encuentra en el salón de mayordomos ubicado en la iglesia; después de esto, se procede a realizar la asamblea.

Como institución, en la mayordomía el poder se comparte entre un número pequeño de integrantes, por lo tanto, crean relaciones verticales de autoridad.

Toda mayordomía tiene un núcleo duro de entre treinta y cuarenta integrantes unidos por lazos de amistad o de parentesco. Sobre esa base van integrándose otras personas, algunas por primera vez y otras que repiten, el principal medio de captación es por invitación expresa realizada por quienes forman parte del núcleo mencionado. Una característica de las mayordomías es que se nutren del relevo generacional; los hijos de los mayordomos acostumbran a acompañarlos cuando están en funciones, y poco a poco van integrándose a las actividades, hasta que llega un momento en que formalizan su estancia y nombramiento. Durante el trabajo de campo he podido observar que hay personas menores de edad cumpliendo labores de apoyo y que por medio de un gafete se identifican como mayordomos. Al dar seguimiento a las diversas actividades que se realizan en torno a las fiestas y celebraciones ya mencionadas, pude observar que siempre hay dos o tres integrantes de la mesa directiva en clara posición de representantes, es en ellos en quien recae la responsabilidad de tomar decisiones en función de algún imprevisto o de otras situaciones. Entre el vasto grupo de mayordomos auxiliares, es común encontrar a seis de ellos que casi nunca faltan a las actividades programadas; además de encabezar alguna comisión, en mi opinión son los brazos y piernas de la mayordomía, son quienes ejecutan las órdenes del cerebro (mesa directiva).

Considero que los integrantes del Sistema Local de Mayordomía que forman parte permanente de la red de relaciones, son quienes conforman la mesa directiva (nodos centrales), y los seis mayordomos auxiliares que tienen alguna comisión o que participan regularmente en el ceremonial (nodos periféricos permanentes); los demás mayordomos auxiliares, sólo por momentos se integran a la red, por lo irregular de su participación no logran dinamizarla y tampoco crean conexiones durables. A continuación presento algunas de las características personales y parte del capital cultural, social y simbólico del que dispone cada integrante permanente de la red, al interactuar con otros nodos.

Como ya se ha mencionado, la mesa directiva de toda mayordomía está compuesta por cuatro personas que representan una función específica dentro de la organización general de todo el ceremonial. Tomando como referencia a la mayordomía de Tepexpan,⁶³ por ser la que estuvo

⁶³ Hay que recordar que son cuatro mayordomías que se alternan anualmente.

a cargo de la organización del ceremonial durante el periodo en que realicé la mayor parte del trabajo de campo, puedo decir que quienes integraron dicha mesa directiva son personas originarias del pueblo. Con relación a este punto, al parecer no hay ninguna restricción explícita para que alguien que no tenga esta característica pueda ser tomado en cuenta al momento de elegir representantes, pero al dimensionar todo lo que simboliza esta institución, su trayectoria histórica, la dinámica en que se mueve y los intereses que encarna, hay poco margen para pensar que exista la posibilidad de que esto suceda.

Otras características generales de quienes conformaron la mesa directiva, son que los cuatro integrantes viven en el Barrio de Chimalpa, todos son profesionistas que trabajan por su cuenta, o por proyecto en alguna empresa -lo cual les permite dedicar buena parte de su tiempo a cumplir con la responsabilidad adquirida-, están en la mayordomía por tradición familiar, tienen algún pariente cumpliendo la función de mayordomo auxiliar, son los nodos más conectados y, al menos, es la cuarta vez que forman parte activa de esta institución. Por orden jerárquico iré presentando a cada uno de ellos.

El presidente de la mayordomía *Tepexpan 2017* es el señor Manuel (A), tiene 56 años de edad. A los 16 años empezó como mayordomo auxiliar por invitación de su padre, quien fue uno de los iniciadores de esta mayordomía y, que en ese entonces, ocupaba un cargo en la mesa directiva. El señor Manuel ha cubierto todos los puestos directivos al menos una vez, este año es la segunda ocasión en que está de presidente. No forma parte de ningún otro grupo que integra el SLO, está casado con una mujer originaria de Tepexpan y su primogénito ya es mayordomo. En la figura que este año representó el señor Manuel, recae la responsabilidad de todo lo que sucede en el ceremonial, por eso ostenta el mayor poder de decisión; a decir de él mismo, *si las cosas salen bien casi nadie dice nada, pero si algo no resulta, es culpa del presidente que no sabe organizar*, su papel está en permanente escrutinio. Por lo que comentan sus compañeros mayordomos, el señor Manuel es una persona reconocida en la comunidad por el trabajo que ha realizado en beneficio del pueblo, *se lleva bien con todos, nos ayuda, escucha a la gente, sabe organizar y tiene buenas ideas para mejorar*.

El tesorero de la mayordomía en turno es el señor Ricardo (B), tiene 57 años de edad. Se inició en esta mayordomía a la misma edad que Manuel, pero por diversas circunstancias en algunas ocasiones no ha podido participar. También procede de una familia en que su padre y sus abuelos fueron mayordomos, ha cubierto el cargo de secretario en una ocasión; sin

embargo, por su formación profesional es la tercera vez que está de tesorero. No forma parte de ningún otro grupo que integra el SLO, está casado con una mujer originaria y tiene una hija. Toda su familia radica en Tepexpan, por lo cual tiene sobrinos y parientes en todas las mayordomías.

En las manos del tesorero está la responsabilidad de administrar el dinero que la gente coopera para el ceremonial; personalmente recibe donaciones, ejerce los recursos y rinde cuentas al pueblo. Por lo delicado de este puesto, el principal atributo que debe poseer quien lo ocupe, es tener una reputación intachable y la total confianza de sus compañeros. Para algunos integrantes de esta mayordomía, con quien tuve la oportunidad de platicar, el señor Ricardo cumple a cabalidad con tales características; además *es bueno para negociar con los proveedores que ofrecen algún servicio y transparente con los gastos*. Por lo observado en las festividades, muchas decisiones importantes pasaron por su persona.

El secretario de esta mayordomía es Noel (C), tiene 38 años de edad. Es la cuarta vez que participa como mayordomo y la segunda en que ocupa el cargo de secretario. A decir de él mismo, su formación profesional de abogado le ayuda a cumplir con la responsabilidad que tiene dentro de la mayordomía, se encarga de revisar los contratos que se establecen con los proveedores, además de llevar el control de todos los documentos que se generan. Su abuelo fue mayordomo y quien le inculcó la idea de participar en la organización de las fiestas del pueblo. En el marco de la celebración de Día de Muertos, en una charla informal, comentó que su abuelo le decía *que siendo mayordomo se enseñaría ser hombre de bien*. Aún no está casado y tampoco tiene hijos, pero le gustaría que algún día su descendencia estuviera en alguna mayordomía.

Noel es hermano de quien este año fungió como tesorero de mayordomos y, sobrino del mayordomo auxiliar que tuvo la comisión del atrio de la iglesia; por otra parte, es danzante y primo hermano de uno de los organizadores principales de la Danza de Serranitos, además de formar parte del grupo de organizadores de la Peregrinación a Pie. En comparación con otras personas, Noel tiene poco tiempo de ser mayordomo y ya ha formado parte de la mesa directiva un par de ocasiones, él comenta que hay gente a quien eso no le parece, pero el cargo se lo ha ganado con trabajo; *si no les gusta, el puesto ahí está para que ellos lo ocupen, yo estoy aquí por compromiso, no para salir en la foto*. Durante el ceremonial, fue uno de

los mayordomos que estuvo presente en todas las actividades organizadas por la mayordomía, siempre cerca de Ricardo o de Manuel.

Durante este año, la función de tesorero de mayordomos estuvo representada por Hugo (D), de 40 años de edad. Es la quinta vez que participa como mayordomo y, la primera que ocupa un cargo en la mesa directiva. Como ya lo mencioné, es hermano de Noel, por consiguiente tiene la misma parentela, además de estar casado con una mujer originaria y tener un hijo pequeño. También es mayordomo por influencia de su abuelo. Participa como organizador en la Danza de Serranitos, y al igual que a Ricardo, sus compañeros lo consideran una persona confiable, pero en este caso para manejar las aportaciones de los mayordomos. De la mesa directiva es la presencia menos visible, pero siempre aparece cerca de quienes toman las decisiones.

Entre el grupo de mayordomos auxiliares identificados como los más cercanos a la mesa directiva, quienes tienen a su cargo alguna comisión, quienes en actividades específicas aparecen como representantes de la mayordomía, o quienes participaron activamente en casi todas las actividades, se encuentran seis personas que muestran como características en común: a) que son originarios del pueblo; b) que pertenecen a familias con una larga historia de participación en diferentes mayordomías; c) que alguna vez han ocupado un cargo en la mesa directiva, ya sea como titulares o suplentes; d) que este año fue al menos la cuarta vez que asumen el papel de mayordomos. La presentación de cada uno de ellos la haré en orden, tomando como criterio, qué tan constante fue su presencia en las actividades realizadas por la mayordomía durante el ceremonial.

Joel (E) vive en el barrio de Chimalpa, tiene 34 años de edad, ha participado cuatro veces como mayordomo, nunca ha ocupado algún cargo como titular en la mesa directiva y, en esta ocasión, durante el ceremonial fue el responsable de la comisión que se encarga del campanario de la iglesia. No participa como organizador en ninguna otra instancia que forma parte del SLO, pero él y su familia han sido integrantes de la Danza de Serranitos por muchos años. Tiene primos, tíos y cuñados en esta mayordomía, además de una larga amistad con la familia de Manuel. Durante todo el ceremonial mostró ser una persona muy activa y de las más cercanas al grupo que conforma la mesa directiva.

Vladimir (F) vive en el centro de Tepexpan, tiene 58 años de edad, es empleado público, ha sido secretario de esta mayordomía en un par de ocasiones y mayordomo doce veces; esta

ocasión no tuvo ninguna comisión en particular, pero funcionó como comodín apoyando en todo lo que fuera necesario, principalmente cuando salieron las imágenes de la parroquia. Su padre fue uno de los fundadores de esta mayordomía; tiene un hermano y dos sobrinos que también son mayordomos, pero casi no participan en las actividades. En las asambleas de mayordomos su opinión tiene mucho peso; sin formar parte de la mesa directiva, es una de las personas más cercanas a Manuel y a Ricardo. No forma parte de ninguna otra organización dentro del pueblo.

Armando (G) tiene 63 años de edad y es jubilado. Vive en el barrio del Chamizal, ha sido mayordomo cinco veces, aunque no de manera consecutiva. Es tío de Noel y de Hugo, nunca ha ocupado cargo en la mesa directiva, en esta ocasión tuvo la comisión encargada del atrio de la iglesia. Armando es organizador de la Peregrinación a Pie y por mucho tiempo fue uno de los principales organizadores de la Danza de Serranitos; aunque su padre y sus abuelos fueron mayordomos, históricamente él ha estado más involucrado en estas actividades. Durante el ceremonial casi no participó en las acciones que se realizaron fuera de la iglesia, tampoco es notoria la cercanía con Manuel o con Ricardo, pero por lo observado, es una persona que goza de gran reconocimiento entre los mayordomos.

Arturo (H) vive en la colonia Anáhuac, tiene 73 años de edad y casi desde su fundación es parte de esta mayordomía. Durante el ceremonial no estuvo encargado de ninguna comisión y sólo una vez ha ocupado como titular un cargo en la mesa directiva. En las actividades realizadas, siempre se le vio participar de manera activa, pero nunca en posición de organizador. Tiene familiares de sangre y políticos en ésta y en otras mayordomías, no forma parte de ninguna otra instancia que integre el SLO.

Javier (I) vive en la colonia Anáhuac, tiene 46 años de edad y es mayordomo desde los veinte años; su padre y dos de sus hijos forman parte de esta mayordomía, ninguno de ellos ha ejercido cargo como titular en la mesa directiva. Algunos miembros de la familia de Javier integran una de las congregaciones religiosas que participan activamente en la celebración del Santo Jubileo. Sin posicionarse como organizador y sin ser responsable de alguna comisión, estuvo presente en la mayoría de las actividades que organizó la mayordomía; sin embargo, en la celebración de Día de muertos se le vio muy poco acompañando a sus colegas. Durante las procesiones siempre se coloca a la vanguardia.

Roberto (J) tiene 48 años de edad y vive en el barrio de Chimalpa, es comerciante, durante las fiestas patronales estuvo como responsable de la comisión encargada del altar de la iglesia, aunque también se le veía apoyando en otras actividades; en las celebraciones del Santo Jubileo y del Día de muertos disminuyó la intensidad de su labor. Ha participado ocho veces como mayordomo y nunca ha ocupado cargo en la mesa directiva. Tiene un hermano que también integra esta mayordomía, su padre desempeñó alguna vez el cargo de tesorero. Su familia participa en la organización de la Peregrinación a Pie.

Si bien el siguiente año estas diez personas ya no estarán en activo como mayordomos, ellos conforman la parte más visible del núcleo de esta mayordomía; por lo tanto, se convierten en nodos que se colocan al margen de la organización, pero que mantienen contacto con las demás cuando es necesario conformar comisiones que incumben a las cuatro, o tomar alguna decisión relacionada con aspectos que van más allá del ceremonial.⁶⁴ Considero que la información presentada, funciona como muestra representativa que da indicios sobre la generalidad de todas las mayordomías. Las variaciones tendrán que ver con las características personales⁶⁵ de los actores que ocupan los cargos y las comisiones, más no con las funciones y lo característico que aplica para todos los nodos: Personas originarias; en su mayoría residentes del centro de Tepexpan y del barrio de Chimalpa; con una importante trayectoria como mayordomos; herederas de una tradición que se mantiene generacionalmente; e interconectadas por amistad, lazos familiares, o por su participación en otros grupos que forman parte de la organización comunitaria.

3.1.2 La iglesia Católica

Es una de las tres instituciones que, en el modelo que presento, forman parte del Sistema Local de Organización y, que tienen funciones y objetivos que van más allá de participar en las festividades del pueblo. En este sentido, la información que expongo en las siguientes líneas se enfoca específicamente en presentar, de manera sucinta, en qué consiste el papel que desempeña como una de las instancias organizadoras del ceremonial.

⁶⁴ En el año 2017 con el apoyo económico del Ayuntamiento de Acolman, se realizaron obras de reparación en el atrio de la iglesia y en la barda perimetral. Con el objetivo de supervisar la obra, se conformó una comisión integrada por dos mayordomos de cada una de las cuatro mayordomías.

⁶⁵ Por ejemplo, preparación académica, edad, creatividad, capacidad negociadora, visión crítica y liderazgo para asumir decisiones que tienen que ver con cambios en la estructura general de alguna festividad; entre otras.

La iglesia católica es, junto con el Sistema Local de Mayordomía, la institución encargada de armar el andamiaje en que se sustenta toda la organización comunitaria que se establece para llevar a cabo las dos fiestas patronales de Tepexpan, así como la celebración del Santo Jubileo y del Día de muertos. Aunque los programas de fiestas se dividen en actividades religiosas y profanas, el párroco local, como figura central de esta institución dentro del pueblo, tiene total injerencia en los aspectos eminentemente seculares que contempla cada festividad.

Institucionalmente, como instancia organizadora, su tarea principal es coordinarse con la mayordomía en turno, para ponerse de acuerdo sobre las actividades a realizar. Siguiendo el testimonio del señor Servando Enciso, en una entrevista estructurada me comentó que, los integrantes de la mesa directiva de las mayordomías, al entrar en funciones inmediatamente platican con el padre, *se le proponen nuestras ideas para que junto con él podamos organizar y festejarle al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena las actividades religiosas y profanas; como mayordomos significa muchísimo poder estar en nuestra iglesia cada cuatro años que nos toca y poder ayudar al párroco en las encomiendas que nos hace llegar durante las festividades.* Este testimonio muestra dos aspectos formales que están presentes en el discurso interiorizado que reproducen algunos mayordomos, pero que no necesariamente tiene correspondencia con la trama que sigue el ceremonial. Primero, que existe una coordinación armoniosa entre mayordomos y párroco; segundo, que la mayordomía se subordina a la iglesia asumiendo un papel auxiliar.

Por otra parte, la iglesia católica está presente en la mayoría de las actividades que se realizan durante el conjunto de fiestas y celebraciones, en algunas ocasiones como principal organizadora, en otras como colaboradora, y en otras más como participante; su presencia es permanente. Además de coordinarse con la mayordomía, con quien desde mi óptica tiene una relación de poder en el mismo nivel de autoridad, establece relaciones en un plano de autoridad vertical con las tres organizaciones de peregrinos, con las organizaciones de danzantes y con las diversas congregaciones religiosas que existen en Tepexpan. Es uno de los tres principales poderes dentro del pueblo, por lo tanto ocupa un lugar central en el sistema de organización.

La finalidad declarada que persigue la iglesia católica como instancia organizadora del ceremonial, consiste en guiar la forma en que se ofrenda a Dios y a los patronos del pueblo

para lograr sus bendiciones y su protección; como puede notarse, hay coincidencia con el objetivo que busca la mayordomía. Sin embargo, a partir del trabajo de campo fue posible percibir que en todo momento, a través de su principal representante, ejerce un papel protagónico dentro de las actividades, mismo que la posiciona en un lugar privilegiado desde el cual busca controlar todo lo que sucede en Tepexpan durante el ceremonial, y por consiguiente, cualquier cambio que pueda darse. De ahí su relevancia como elemento central en la forma de organización comunitaria y en sus transformaciones.

Por ser una institución jerárquica, las órdenes emanan de arriba hacia abajo creando de manera interna relaciones verticales de autoridad; en este sentido, el párroco local es quien ostenta el poder de decisión y se coloca en la red de relaciones como un nodo central permanente. El sacristán es otra figura perteneciente a la iglesia católica y que se suma a la red de relaciones, pero en calidad de nodo periférico. A continuación presento algunas características de ambos personajes.

A decir de Jaime García, joven habitante de Tepexpan y personaje cercano a todo lo que acontece en la parroquia, durante los años más recientes ha habido párrocos que tienen buena aceptación entre la gente y otros que no han sido bien vistos, sobre todo cuando no se identifican con los patronos del pueblo. El caso del párroco actual entra en la primera categoría, se ha declarado fiel devoto del Señor de Gracias y tiene la propuesta de documentar los milagros de éste, para que la parroquia pueda ser declarada *Santuario* que dé acogida a peregrinos de la región.

Por no tener su residencia permanente en Tepexpan, los párrocos no son considerados pertenecientes a un barrio y, mucho menos, entran en la categoría de originarios o avecindados. Los párrocos prestan el servicio eclesiástico de igual manera a todo quien lo solicita, aunque para algunos mayordomos debe estar restringido para quienes cumplen con sus deberes hacia el pueblo; este es un tema que ha creado controversia y luchas de poder entre ambas instancias.

El párroco actual llegó a esta comunidad en el año de 2011, lleva por nombre Jorge de la Vega, cuenta con 47 años de edad, no tiene familia en Tepexpan. Es una de las figuras de autoridad más importante en el pueblo, tiene estrecha relación con el comisario ejidal y, por su persona, pasan múltiples decisiones que marcan el rumbo de las festividades.

La sacristanía de la iglesia es un puesto honorífico al cual se accede a través de hacer trabajo parroquial. No se requiere haber sido mayordomo, no es un cargo de elección popular y tampoco tiene duración fija. Quien actualmente y desde el año 2012 ocupa dicho cargo es un hombre llamado Luis Fernando, de 30 años de edad, soltero, originario de Tepexpan y con residencia en la colonia Anáhuac. La familia primaria de Luis Fernando ha estado poco relacionada con las mayordomías, sin embargo, tiene algunos parientes lejanos que son mayordomos y que en alguna ocasión han ocupado cargos en la mesa directiva de dicha institución. Como sacristán participa activamente en la organización de la Peregrinación a Pie. Es un nodo periférico permanente de la red, tiene capacidad de organización, pero su poder de decisión está supeditado al párroco.

3.1.3 La organización ejidal

El ejido es la institución instaurada en nuestro país durante el reparto agrario, con la finalidad de establecer un tipo de tenencia de la tierra que presenta características particulares. En Tepexpan, se les conoce como “los ejidatarios” a quienes forman parte de la organización ejidal conformada a raíz de que el gobierno federal dotara de tierra para cultivo a parte de la población originaria. El núcleo ejidal está integrado por 134 personas, representadas por un comité directivo, del cual destaca la figura del Comisario Ejidal. Como puede notarse, está es otra institución que forma parte del SLO, pero que su fin último no se circunscribe a participar en el ceremonial.

Para algunos pobladores, los ejidatarios son el grupo económica y políticamente más poderoso de Tepexpan; ellos reciben directamente la ganancia de la explotación de una mina de arena localizada en el límite del pueblo. Como grupo instituido, no participa formalmente en la planeación de las actividades que conforman el ceremonial, pero al ser su contribución económica la más importante, se coloca en la parte central del sistema organizativo, ya que influye en las decisiones que al respecto pueda tomar el representante de la iglesia y los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía. De hecho, una de las actividades más importantes de las fiestas patronales es la procesión que se realiza al salón ejidal. En dicho acto, la organización está a cargo de los ejidatarios, la mayordomía cede momentáneamente el resguardo de sus patrones y se coloca en un plano secundario.

Durante el ceremonial, la participación de los ejidatarios como grupo no es permanente, se da únicamente en las dos fiestas patronales, su intención declarada es ofrendar al Señor de

Gracias y a Santa María Magdalena, para recibir el beneficio de su protección. Por lo observado, puedo suponer que a dicho fin subyace el interés de mostrar el control que posee sobre el territorio y los vínculos políticos que ha logrado construir. De manera individual, los integrantes del grupo de ejidatarios están presentes en múltiples actividades que conforman el calendario de fiestas y celebraciones, pero en pocas de éstas en el papel de organizadores; como ya se mencionó, algunos ejidatarios son mayordomos y todos entran dentro de la categoría de población originaria.

Como institución establecida, para participar en el ceremonial el grupo de ejidatarios se coordina con el párroco de la iglesia y con la mesa directiva de la mayordomía, a través del Comisario Ejidal, o de los ejidatarios que también son mayordomos. En esta organización, la autoridad se establece en un plano vertical; a pesar de que las decisiones son tomadas en asamblea, el poder lo ejerce una sola persona que es electa democráticamente por todos los integrantes del grupo. El Comisario Ejidal, además de representante es autoridad, por tal motivo en la red se presenta como un nodo central permanente. Dos ejidatarios que forman parte de la mayordomía en turno, y que participaron activamente en las fiestas patronales, son considerados nodos periféricos temporales, ya que se mantuvieron inactivos durante las celebraciones del Santo Jubileo y de Día de muertos. A continuación presento algunas de sus características.

El Comisario Ejidal lleva por nombre Agustín, vive en el barrio de Chimalpa, tiene 50 años de edad y ocupa el cargo desde el año 2014. En su familia hay personas que han sido mayordomos, pero él nunca ha formado parte de ninguna otra instancia integrante del SLO. Su abuelo y su padre fueron ejidatarios, todos activos militantes del partido político hegemónico en la región (PRI); según el parecer de algunos mayordomos, dicho atributo le ha servido para colocarse en posición de autoridad, con amplio poder de decisión sobre diversos asuntos relacionados con la vida política, social y económica de Tepexpan.

El señor Ángel (K) es uno de los ejidatarios mayordomos que se mostraron más activos en las actividades realizadas por la mayordomía durante las fiestas patronales. Tiene 62 años de edad, vive en el barrio de Chimalpa, ha sido mayordomo en múltiples ocasiones, pero no de manera continua. Nunca ha ocupado algún cargo en la mesa directiva de la organización ejidal y tampoco de la mayordomía; proviene de una familia en la cual sus integrantes son afines a participar como mayordomos, en la Danza de Serranitos y en la Peregrinación a Pie.

Ángel es ingeniero agrónomo, se dedica a comerciar productos químicos para el campo, no milita en ningún partido político, lleva una añeja relación de amistad con Manuel (A) y con Ricardo (B), por lo que en las actividades correspondientes a las fiestas en que participó, frecuentemente se le veía cerca de ellos y en ocasiones posicionado como organizador.

El señor Jacinto (L) cuenta con 56 años de edad, reside en el centro de Tepexpan, ha sido mayordomo por tradición familiar desde que tenía 16 años. Uno de sus hermanos que no es ejidatario participa en esta mayordomía, ambos han desempeñado cargos en la mesa directiva. Jacinto además de formar parte de las dos instituciones mencionadas, no integra ninguna otra instancia del SLO, y tampoco ocupa algún puesto dentro del comité directivo de la organización ejidal. Al igual que muchos ejidatarios tiene como principal ingreso económico la ganancia proveniente de la explotación minera. Es una persona que goza de reconocimiento entre el grupo de mayordomos, y en algunas actividades, se le observó ejerciendo cierto liderazgo.

3.1.4 El Consejo de Participación Ciudadana

El Consejo de Participación Ciudadana (COPACI) junto con la Delegación Municipal son la autoridad constitucionalmente instituida para representar a la población como entidad jurídica. Cada uno de estos órganos está integrado por cinco personas con sus respectivos suplentes, ambos duran en el cargo tres años. El COPACI es la tercera instancia que forma parte del SLO, que no fue creada con la finalidad específica de organizar parcial o totalmente las actividades que conforman el ceremonial; es decir; sus atribuciones van más allá de esto. En entrevista realizada al presidente en turno del COPACI, éste comentó que, como institución formalmente reconocida, entre sus principales funciones están:

Ver que se realicen las obras programadas por las autoridades municipales, autorizar la realización de eventos culturales que se lleven a cabo en la explanada, checar que en el pueblo estén bien los servicios públicos, y de lo contrario reportarlo, autorizar los puestos semi fijos y fijos, además de ver todo lo relacionado con la circulación vehicular de las calles. (Entrevista realizada el 28 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Sin embargo, como pudo comprobarse durante las festividades, en ciertos momentos cede a la mayordomía las dos últimas facultades mencionadas, confiriéndole a ésta, competencias que van más allá de sus atribuciones formales. A decir del mismo personaje, durante el ceremonial la función del COPACI es:

Rescatar apoyos de la presidencia municipal, coordinarse con los bomberos y con protección civil para garantizar la seguridad de las personas que asisten a las diversas actividades, así como ver en dónde colocar los puestos y la feria para que la mayordomía no tenga problemas. (Entrevista citada).

En el mismo sentido, cuando son las peregrinaciones el COPACI participa ordenando los puestos semifijos, con el objetivo de que no obstruyan el paso de los peregrinos, además que apoya con la gestión de una patrulla que los acompañe en su recorrido. *Para todo esto nos coordinamos principalmente con los representantes de la mayordomía en turno, y con otros organizadores, uno como parte del pueblo ya sabe cuándo serán las actividades y no tenemos ningún problema de comunicación.* Como puede notarse, la finalidad declarada de esta instancia no es organizar, sino coadyuvar a que las actividades que forman parte del ceremonial se lleven a cabo en orden y de manera segura.

El COPACI participa de manera permanente en las fiestas y celebraciones en que se echa a andar el SLO, por lo tanto es amplia e intensa la durabilidad de la relación que guarda con la mayordomía, como principal instancia con quien se coordina, estableciendo un vínculo de reciprocidad. A decir del propio presidente del COPACI, durante la fiesta patronal del Señor de Gracias ambas instancias realizan de manera conjunta el festejo del día de las madres (10 de mayo). *Ahí ellos nos proporcionan el audio, las lonas y las sillas, y nosotros hacemos el evento para las mamás, en esta ocasión vamos a traer mariachi, se les va a dar refresco, pastel, y si hay donaciones, se hará una rifa de aparatos eléctricos. Las donaciones vienen de los comerciantes o de las empresas.*

Tomando como referencia el trabajo etnográfico realizado durante el ceremonial, infiero que si el COPACI es afín a la mayordomía o a los ejidatarios, su objetivo como parte del SLO es fortalecer por obra u omisión los intereses que de manera individual y en conjunto dichos grupos persiguen; por lo anterior, el lugar que ocuparía dentro del sistema es de comodín. De no ser afín a ninguno de estos grupos, su función tendrá que restringirse a cumplir estrictamente con gestionar las necesidades que la ciudadanía demanda con relación a las festividades.

En la entrevista ya mencionada, el presidente de dicho organismo señaló que:

Para formar parte del COPACI, en primer lugar se necesita estar limpio de demandas, no tener antecedentes penales, tener carisma y reconocimiento dentro del pueblo, porque se tiene que ganar por votación, es una elección popular, no es que se ponga a alguien porque sí. No es necesario ser originario del pueblo, pero se tiene que haber residido aquí por lo menos tres años previos a la elección, ya con eso uno puede lanzar su planilla y competir para llegar por mayoría

de votos. (Efraín, Martínez. Entrevista realizada el 28 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

El presidente del COPACI como individuo y como autoridad civil, se suma como nodo central permanente a la red de relaciones establecida, con todo su capital social y simbólico, manteniendo estrecha relación con los nodos centrales de la mayordomía y de otras instancias. Un aspecto que llama la atención es que, si bien no es necesario haber sido mayordomo para aspirar al cargo de Presidente del COPACI, tener el prestigio que otorga la mayordomía puede ayudar en mucho. Siendo así, el señor Efraín comenta que *como integrante del COPACI o presidente sí se puede ser mayordomo, no hay prohibición. Este año yo no soy mayordomo activo, pero el año pasado sí fui, pertenezco a la mayordomía de la Santa Cruz.*

Como principal representante del COPACI, el señor Efraín presenta los siguientes atributos. Es originario de Tepexpan, reside en el barrio de Chimalpa, cuenta con 52 años de edad, ha sido mayordomo en varias ocasiones, su padre y su abuelo también lo fueron, algunas veces ha ocupado cargo en la mesa directiva, tiene familiares participando en todas las mayordomías y su núcleo familiar primario forma parte de la instancia que organiza la peregrinación a pie. A pesar de tener obligaciones bien definidas, el Presidente del COPACI tiene la facultad de decidir qué tanto apoyo institucional brinda para beneficiar a alguna organización en particular; por lo tanto, sin ser organizador de las festividades, es un nodo que juega un papel importante en la red.

3.1.5 La Organización para la Peregrinación a Pie

La peregrinación a pie se lleva a cabo en el marco de la fiesta patronal en honor al Señor de Gracias y es organizada por un conjunto de personas que se agrupan en una estructura formal y reconocida que se llama: Peregrinación a Pie Señor de Gracias. Su objetivo como organización es coordinar los aspectos relacionados con la peregrinación nocturna que un segmento de la población realiza de la Basílica de Guadalupe (en la Ciudad de México) a la iglesia de Tepexpan. Su órgano directivo está integrado por un comité que consiste en un presidente, un secretario y un tesorero, estas figuras se mantienen en su cargo año tras año hasta que así lo deciden, no están por un tiempo determinado. Una vez que renuncian al cargo, los integrantes de la organización eligen a quien lo sustituirá, sin que esto signifique que la persona saliente necesariamente deje de formar parte de la organización.

Esta organización está conformada principalmente por una red familiar en la cual entran y salen integrantes libremente, para formar parte no es necesario cumplir con algún requisito, en ella participan también mayordomos en funciones, o de otras mayordomías, pero que en la peregrinación asumen su papel de integrantes de esta agrupación; es decir, visten igual que todos los miembros de la organización, portan el mismo tipo de accesorios (gorras, gafetes, distintivos) y no llevan nada alusivo a la mayordomía, o que los identifique como mayordomos.

La peregrinación a pie lleva haciéndose desde 1953, el comité directivo actual entró en funciones en el año de 2010, en ese entonces la organización estaba conformada por 23 personas, hoy en día son 42, aunque el número nunca es constante. Esta organización está muy vinculada con la Organización de la Danza de los Serranitos, quienes manejan ambas instancias y aportan el mayor número de miembros, pertenecen básicamente a un número reducido de familias originarias de Tepexpan.

A diferencia de la mayordomía, esta organización tiene una vida efímera dentro del ceremonial, entra en funciones cuatro semanas antes de la peregrinación y concluye su participación la mañana siguiente a la misma, cuando regresan a la parroquia de Tepexpan. Su financiamiento lo obtienen de la cooperación del pueblo, se organizan por cuadrillas y por secciones establecidas para salir a recolectar los días domingo, al mismo tiempo que lo hace la mayordomía. Se identifican con un gafete y con una playera, el dinero recolectado lo utilizan para pagar los recuerdos de casa que se dan en la Basílica (puede ser un llavero), pintas de bardas, flores, globos y banderines que se reparten entre la población al llegar los peregrinos a Tepexpan después de su largo recorrido, así como los adornos y la portada de la capilla nueva que se inauguró en el año de 2008.⁶⁶

Esta instancia se vincula con la mayordomía para ponerse de acuerdo en aspectos logísticos y para figurar en el programa de fiesta, sin embargo, toda la organización de la peregrinación es de su total competencia, la mayordomía sólo interviene de manera poco notoria en el recibimiento que la población les ofrece a su regreso de la Basílica de Guadalupe. También se coordina con la iglesia católica a través de la figura del presidente, ya que éste junto con

⁶⁶ Dicha capilla se construyó por iniciativa de esta organización y del párroco en turno. La obra fue posible gracias a la colaboración y donativos del pueblo, la mayordomía, los ejidatarios y el Ayuntamiento de Acolman. Fue una acción colectiva que pudo concretarse a través de la red de relaciones que en este caso operó para un proyecto de beneficio comunitario.

el párroco, además de resguardar la imagen del Señor de Gracias durante toda la peregrinación, son quienes deciden la hora de salida a la Basílica, el tiempo que duran los descansos, la ruta de entrada al pueblo y sobre los imprevistos que van presentándose en el recorrido. En tercer lugar, esta organización establece relación con el COPACI para solicitar algunos apoyos materiales y logísticos.

La finalidad de la peregrinación es, a decir del presidente de la organización encargada de que ésta se lleve a cabo, *ofrecer esfuerzo y sacrificio al Señor de Gracias para recibir su bendición, es una manda que le debemos a nuestro patrón por todo lo que nos da*. Para algunos participantes, la peregrinación también significa mantener viva una de las tradiciones más fuertes del pueblo, en la cual han participado varias generaciones de familias originarias de Tepexpan. Desde mi perspectiva, la peregrinación a pie es una forma de participación social que mantiene activo el sentido de pertenencia y de integración, principalmente de la población originaria; moviliza a un gran número de personas y convoca a la solidaridad, tal cómo se verá en la descripción de la misma.

De acuerdo con el testimonio de Jorge Antonio Blanquet,⁶⁷ quien es integrante de esta organización, para retribuir la cooperación del pueblo *se mandan a hacer 1200 recuerdos para casa, quienes recolectan llevan un control o registro de contribuyentes para luego saber a quién dárselos como agradecimiento por su colaboración*. A través de esta labor se crean y se fortalecen relaciones internas dentro de la comunidad y, junto con otras acciones, considero que va consolidándose uno de los varios proyectos colectivos.

Por lo observado, durante lo efímero de su participación en el ceremonial, la Organización para la Peregrinación a Pie se coloca al mismo nivel de autoridad que la mayordomía y que el COPACI, pero se subordina a la Iglesia Católica. Como instancia organizativa, el día de la peregrinación se coloca al centro del SLO, una vez que pasa se mantiene al margen. De manera interna se ejerce la autoridad en un plano vertical, colocándose en la parte superior la figura del presidente; además de este importante actor social, son dos personas quienes visiblemente organizan a todo el grupo, uno de ellos también es mayordomo.

El presidente de la Organización para la Peregrinación a Pie lleva por nombre Alejandro, tiene 44 años de edad, reside en la colonia Anáhuac y proviene de una familia originaria de

⁶⁷ La información referida es producto de una conversación informal que tuve con la persona mencionada el día 22 de abril del año en curso, en la capilla del Señor de Gracias en Tepexpan, Acolman Estado de México.

Tepexpan. Es parte de dicha organización desde hace veinte años, varios miembros de su familia también integran ésta, algunos más participan en la danza de serranitos ya sea como danzantes o como organizadores y, otros más, han sido alguna vez mayordomos. A decir de él mismo, sus abuelos fueron de los iniciadores de esta tradición, por eso busca que se mantenga viva y se fortalezca con gente joven. Considero que el señor Alejandro por su poder de decisión, dentro de la red de relaciones ocupa un puesto de nodo central temporal; después de la peregrinación pasa a ser nodo periférico permanente. Esto me lleva a plantear que la red no es una estructura fija.

El señor Trinidad (M), además de ser mayordomo es uno de los principales organizadores de la peregrinación a pie, sin ocupar cargo y sin ser responsable de alguna comisión, ejecuta varias de las disposiciones de quien está al frente. Es originario de Tepexpan, tiene 63 años de edad, actualmente jubilado, descendiente de ejidatarios sin él serlo. Parte de su familia paterna reside en la colonia Anáhuac, él vive en el municipio de Texcoco, su hijo mayor y su hermano también forman parte de la presente mayordomía. Empezó muy joven siendo mayordomo y participa en la organización de la peregrinación desde hace 40 años. Por lo observado no tiene poder de decisión, pero al ser parte activa de dos instancias organizadoras del ceremonial, considero que es un nodo periférico permanente.

3.1.6 La Organización para la Peregrinación de atletas y ciclistas

Esta organización fue creada en el año de 1964 con el objetivo expreso de llevar a cabo una peregrinación nocturna que tenía como particularidad, que los peregrinos hacían corriendo la ruta que va de la Basílica de Guadalupe a la iglesia de Tepexpan. Con el tiempo la forma de peregrinar fue cambiando, poco a poco se integraron ciclistas y ahora también participan motociclistas; sin embargo, los organizadores siguen siendo de las familias originarias que inauguraron en Tepexpan la modalidad del acto de peregrinar a trote.

La organización actualmente consta de alrededor de veinticinco personas, casi todas unidas por lazos de parentesco, está formalmente constituida y tiene a la cabeza un presidente y un tesorero. Esta peregrinación se lleva a cabo en el marco de las dos fiestas patronales; tres semanas antes de que se lleve a cabo, los miembros de la organización salen en cuadrillas a solicitar el apoyo económico de la población para sufragar los gastos que se originan. A decir de un integrante de la organización, no reciben cooperación de ningún otro lado, por lo cual lo recaudado apenas alcanza para mandar hacer los distintivos que se les dan a los

participantes que hacen la ruta corriendo o en bicicleta, para un par de pintas de bardas y, para la gasolina y el adorno de la camioneta en que transportan a los Santos Patronos.

La presidencia de la organización es un cargo que se ha heredado, por lo cual, a lo largo de la historia sólo ha habido cinco presidentes, todos pertenecientes a una misma familia. El cargo de tesorero es rotativo, un día antes de salir a recaudar, entre todos los integrantes eligen a quien lo ocupará. La finalidad declarada que persiguen los organizadores al hacer este tipo de peregrinación es, *rendir tributo y esfuerzo a los patronos para contar un año más con su protección.*

Esta organización también tiene una vida efímera durante el ceremonial, entra en funciones cuando eligen al tesorero, justo al inicio de la fiesta patronal dedicada al Señor de Gracias y, termina su participación, al regresar a la iglesia del pueblo después de la peregrinación consagrada a Santa María Magdalena. Se vincula con la mayordomía para ser incluidos en el programa de fiesta y para coordinar su entrada al pueblo, ya que las dos peregrinaciones que realizan al año se conjuntan al amanecer con las procesiones nocturnas que organizan los mayordomos. Con el COPACI se vincula para obtener apoyo logístico y seguridad durante su recorrido; y con el párroco de la iglesia católica, para tener su bendición antes de salir con rumbo a la Basílica de Guadalupe. Cabe destacar que esta peregrinación no es acompañada por ningún integrante de dicha organización eclesiástica.

La relevancia de esta peregrinación es que, a pesar de tener un núcleo duro que mantiene el proyecto original, también incluye a gente joven, a personas vecindadas y de otros pueblos que buscan vivir una experiencia diferente a lo convencional. En este sentido, un sector del pueblo no está de acuerdo con tal peregrinación, el argumento gira en torno a que la tradición es caminar y que ahora muchas personas sólo acuden para divertirse. Considero que esta actividad integra en la dinámica del pueblo a diversos actores sociales que tienen poco espacio de participación. Al formar parte de la peregrinación de atletas y ciclistas, por un momento adquieren sentido de pertenencia a algo y se adhieren a un colectivo, tal vez sin pretenderlo. Por lo temporal de su participación y, al no crear vínculos fuertes y duraderos con otras instancias, considero que esta agrupación no alcanza a ocupar un lugar central dentro del SLO.

La figura principal de la Organización para la Peregrinación de Atletas y Ciclistas es su presidente, lleva por nombre Roberto, reside en la colonia Anáhuac, tiene 46 años de edad,

es miembro de la organización desde hace treinta años y ocupa el cargo desde el 2006. Su esposa, hijos y hermanos también forman parte de este colectivo, su padre fue presidente antes de él; pese a ser originarios de Tepexpan y su trayectoria de participación, nadie de su familia pertenece a otras instancias del SLO. Durante las peregrinaciones Roberto es el responsable de resguardar la imagen de los patrones del pueblo, tiene poder de decisión y ejerce la autoridad en un plano vertical. Desde mi perspectiva, es un nodo central temporal, ocupa ese espacio solo los días de peregrinación, los demás, pasa a ser nodo periférico permanente.

3.1.7 La Organización para la Peregrinación a Caballo

Esta organización está conformada por un grupo de jóvenes originarios de Tepexpan, quienes desde el año 2014 tuvieron la iniciativa de planear y de efectuar una peregrinación que tiene por objetivo llevar a bendecir una imagen del Señor de Gracias a la Basílica de Guadalupe. Hay tres personas que encabezan a dicho grupo; sin tener un cargo formal, ellos son quienes se acercaron con la mayordomía para solicitar que los incluyeran en el programa de fiestas. El grupo está integrado por alrededor de quince personas responsables de organizar todo lo relacionado con dicha peregrinación. Logran sufragar parte de los gastos con la cooperación del pueblo, pero casi en su totalidad es autofinanciamiento. Trabajan por comisiones que se encargan de diferentes funciones, que van desde la coordinación con otras instancias, hasta la promoción para que la población propietaria de caballos pueda acompañarlos. Salen de la iglesia de Tepexpan cuatro horas antes que la peregrinación de atletas y ciclistas, reciben la bendición del párroco, pero la imagen que llevan del Señor de Gracias es propiedad de los mismos organizadores, no es ninguna de las que se encuentran en la parroquia, por lo tanto su peregrinación pierde representatividad ante el pueblo. El COPACI les brinda apoyo logístico y de seguridad pública mientras transitan por territorio municipal.

Las personas reconocidas como principales responsables de coordinar esta peregrinación, no están identificadas con grupo alguno que forme parte del SLO; debido a esto y, a lo efímero de su participación en el ceremonial, esta organización no ocupa lugares centrales en el mismo. Quienes se integran a la red de relaciones lo hacen como nodos periféricos temporales. Esta peregrinación constituye otra forma de participar en el ceremonial, permite la entrada al escenario a nuevos actores sociales que no se identifican con las organizaciones tradicionales.

3.1.8 Comisión de trabajadores del hospital para enfermos crónicos

Esta comisión es un grupo de doce personas originarias de Tepexpan, que trabajan en el hospital para enfermos crónicos⁶⁸ y que ininterrumpidamente desde 1993, durante las fiestas patronales consagradas al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena organizan la visita de dichas imágenes a su espacio laboral.

Esta comisión es independiente de la administración del hospital y la dirige una persona que ocupa el cargo de presidente. Se financia a través del cobro de una cuota fija que voluntariamente el personal, en su mayoría originarios del pueblo, proporciona para pagar la misa, la carpa, el templete, el adorno floral, la banda musical, las salvas, el equipo de sonido, las mesas, las sillas, el alimento y el desechable que se ocupa para ofrecer de comer a los asistentes y a los internos que salen a recibir a los Santos Patronos. A decir del presidente de la comisión, organizan las visitas (con su respectiva procesión) por la devoción que el personal y los pacientes les tienen al patrón y a la patrona; *ya es como una tradición, intentamos levantar el ánimo de los enfermos y de sus familiares.*

La comisión empieza a organizar la visita un par de semanas antes de recibir al Señor de Gracias y, su tarea termina una vez que entregan a la mayordomía la figura de Santa María Magdalena. Por tal motivo, su participación en el ceremonial es temporal y no ocupa los lugares centrales dentro del SLO. Para cumplir con su cometido, deben coordinarse con el párroco de la iglesia y con los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía en turno. Considero que la visita al hospital puede verse desde dos enfoques; el primero es que por ser en un espacio público constituye un acto de retribución y de participación comunitaria en donde se manifiestan los valores de solidaridad y cooperación de la población originaria que está empleada en el hospital. El segundo es que sirve para incluir en el ceremonial a quienes por trabajo o enfermedad se adscriben al pueblo.

El presidente de la comisión es el señor Agustín Espejel, lleva como miembro activo de la misma desde su fundación, en el año de 2002 con la anuencia de sus compañeros de trabajo asumió el cargo. Es originario de Tepexpan, la mayor parte de su familia reside en el pueblo, pero él actualmente habita en el municipio de Tecamac. Cuenta con 52 años de edad, es empleado administrativo dentro del hospital, no forma parte de otra instancia que conforma el SLO, tiene algún pariente lejano que ha sido mayordomo y lleva una relación de amistad

⁶⁸ Se ubica en el centro de Tepexpan, a un costado de la iglesia.

de muchos años con el señor Servando Enciso, quien ha sido presidente de la mayordomía del Señor de Gracias en un par de ocasiones. El cargo le confiere poder de decisión sobre cómo se lleva a cabo la visita de los Santos Patronos al hospital. En este sentido es un nodo periférico temporal.

3.1.9 Comisión de vecinos para las mañanitas

La comisión de vecinos de Tepexpan es un grupo que se encarga de juntar dinero para contratar a los músicos que llevarán las mañanitas al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena el día de sus respectivas fiestas. Siguiendo el testimonio del señor Servando Enciso, es un grupo de pobladores que salen a recaudar, sobre todo con amigos y con vecinos para poder ofrecer las mañanitas al patrón y a la patrona, y a la comunidad que acude a dicha actividad. *Son independientes de la mayordomía, son vecinos de aquí, no están integrados por mesa directiva, pero hay una persona quien coordina, si no alcanza lo que juntaron, ellos ponen de su bolsa.* El grupo varía en número cada año, pero no excede de treinta personas, algunos de ellos también son mayordomos. Este grupo se encarga de buscar y contratar al mariachi que acudirá, la mayordomía no tiene ninguna responsabilidad en eso, su papel solo es verificar con ellos aspectos de organización.

A decir de la señora Bertha Ríos:

Mi esposo cuando vivía y mi hijo estaban en la organización de vecinos que juntan para el mariachi que lleva las mañanitas al señor de Gracias el día de la fiesta, el 3 de mayo y el domingo siguiente que es cuando se festeja; también lo hacen para nuestra patrona. Además del mariachi traen un repertorio de artistas, el domingo en la mañana después que termina la misa salen al atrio y se junta la gente, ahí siguen tocando los mariachis y los cantantes que traen. Entre este grupo que cada año recauda con los vecinos, también hay personas que esa misma mañana cooperan con café, con tamales, con empanadas, para los asistentes y para quienes fueron a la peregrinación de atletas, casi todos traen camionetas, la gente se forma y regalan de lo que hayan llevado. Hay familias que por tradición hacen ese regalo. (Entrevista realizada el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Siguiendo el testimonio de una persona que fue integrante de esta comisión, no son un grupo con una estructura establecida, entre ellos saben quiénes participan y se juntan casi de manera espontánea para ponerse de acuerdo semanas antes de la fiestas. Realizan esta actividad desde hace aproximadamente cuarenta años, todos son originarios de Tepexpan, principalmente del barrio de Chimalpa. Su intención es agrandar y agradecer a los patronos, *brindar algo como pago por todo lo que recibimos.* Durante el ceremonial la comisión participa de manera temporal y ocupa un lugar periférico dentro del SLO, ya que no crea vínculos durables e

intensos con otras instancias, de hecho su presencia pasa desapercibida mientras se llevan a cabo las mañanitas. Desde mi perspectiva, este grupo coadyuva a mantener activa la participación de la población, pero ninguno de sus integrantes conforma la red de relaciones.

3.1.10 Organización para la danzas de serranitos

Dentro del conjunto de instancias que conforman el Sistema Local de Organización, están tres grupos independientes que se encargan de llevar a cabo las diferentes danzas que se realizan durante las celebraciones que comprenden el ceremonial. Normalmente comparten el mismo espacio de actuación, se presentan juntas durante las fiestas como parte de las tradiciones y los usos y costumbres locales, se visualizan como bandas que se hermanan entre sí y con la mayordomía, pero son organizaciones con diferente historia, fuerza y presencia en la comunidad; por lo tanto, funcionan como entidades separadas, aunque en conjunto pueden apuntar hacia un mismo objetivo.

La organización de la danza de los serranitos, de acuerdo con información que dejó como legado el cronista local Sr. Mario García González (qpd), data del año 1862. Representa el arribo de *los serranitos* que llegaron a Tepexpan con el Señor de Gracias,⁶⁹ es la más típica en el pueblo y sólo se presenta durante la fiesta que se organiza en honor al Santo Patrón.

Aunque en la danza participan alrededor de trescientos pobladores en su mayoría originarios de Tepexpan, ésta es organizada por un grupo de ocho personas vinculadas por lazos de parentesco, entre ellos se distribuyen los papeles principales, además de ser quienes reciben al Señor de Gracias de manos del párroco, antes de iniciar con su tradicional representación el día 3 de mayo. Al interior del grupo no tienen cargos formales, aunque hay una persona que es reconocida por ellos mismos, por las mayordomías y por la población en general como el principal encargado, ya que es el *negro* que siempre va al frente de la danza. En palabras de un mayordomo que es primo de dicho personaje, en una plática informal comentó que *ese lugar de honor se lo ha ganado con trabajo, empezó a danzar desde que era muy pequeño,*

⁶⁹ Esta danza está ligada a la aparición del santo patrón “El Señor de Gracias” en Tepexpan, que según la leyenda transmitida a través del tiempo de padres a hijos, los serranitos venían en procesión desde la sierra norte de Puebla, llevando en andas la figura de un Cristo crucificado a la ciudad de México para hacerle algunas reparaciones, donde les agarraba la noche pedían permiso de resguardar su imagen en la iglesia del lugar, cuando se detuvieron en Tepexpan y posaron su imagen en el templo, al otro día ya no pudieron levantarla, además notaron que se había reparado por sí mismo; ante tal milagro, los serranos junto con los pobladores decidieron que se quedara en este lugar. Hasta la fecha de hoy, en el pueblo adoptaron la danza de esas personas para honrar cada año la imagen del “Señor de Gracias”, la cual se colocó en el altar mayor (García, 2014).

él es quien cada año junta a la gente en el atrio de la iglesia para iniciar los ensayos, quien se coordina con el párroco, con la mayordomía y con los ejidatarios, nunca falta a ninguna presentación y viene de familia de danzantes.

Para la señora Bertha Ríos:

Básicamente la fiesta del Señor de Gracias da inicio cuando comienzan a ensayar “los serranitos”, es cuando comienza a juntarse la gente en la iglesia; desde tres o cuatro domingos antes de la fiesta ahí andan, en el atrio. Desde chiquititos hasta gente grande participan en esa danza. Mi hijo duró muchos años bailando con los serranitos, desde que entró a la primaria, hasta que ya no pudo.

Siempre en la danza de los serranitos es donde se concentra más gente, también está la danza de los vaqueros, y la danza de los santiagos, últimamente agregaron la danza de los sembradores, pero la que más gente junta es la de los serranitos. Cuando es esta danza ahí se concentra mucha gente del pueblo, es donde puede uno encontrar a personas que luego pasa muchos años sin ver o que no has visto últimamente. Bastante gente se junta, muchísima (Entrevista realizada el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman estado de México).

Un integrante de los principales responsables de la danza, antes de iniciar con su presentación en la fiesta patronal dedicada al Señor de Gracias, comentó públicamente que la finalidad que persiguen como grupo es alabar a dios bailando, *es ofrendar nuestra dicha y nuestro gozo por poder estar cerca de él... también es mantener viva en la gente del pueblo una de nuestras tradiciones más importantes.* La participación de esta organización durante el ceremonial es temporal, comienza tres domingos antes del inicio de la fiesta y culmina con la misma; durante este tiempo se coordina con la mayordomía en turno, con el párroco de la iglesia y con la organización de ejidatarios; estos últimos, en los días que se presenta la danza donan la comida para quienes participan como danzantes, en retribución, el grupo acompaña la tradicional procesión al salón ejidal.

Los organizadores para la danza de serranitos están fuertemente vinculados por parentesco y por amistad con quienes organizan la peregrinación a pie, entre ellos hay mayordomos o provienen de familias que integran tal institución; por tal motivo, durante la fiesta del Señor de Gracias se coloca en un lugar central dentro de todo el SLO. Considero que a través de esta danza se manifiesta la presencia de la población originaria como poseedores de la tradición y como legítimos herederos de lo que significa ser de Tepexpan; de acuerdo con algunos habitantes del pueblo, en charlas informales comentan que en toda familia originaria ha habido, o hay alguien que participa en esta danza, *es una manera de ser tepexense, de pertenecer.*

La persona que es reconocida como principal organizador de la danza lleva por nombre Edgardo Meneses, tiene 37 años de edad, reside en el barrio de Chimalpa, es sobrino del mayordomo encargado de la comisión del atrio de la iglesia y primo hermano del secretario de la actual mayordomía. Él nunca ha sido mayordomo, pero descende de una familia ligada históricamente a dicha institución. Por otra parte, aunque formalmente no es integrante de la Organización para la Peregrinación a Pie, invariablemente acude a tal actividad desempeñando un papel activo. Tomando en cuenta los atributos mencionados y considerando el poder de decisión que tiene dentro de su organización, Edgardo durante la fiesta del Santo Patrón es un nodo central; una vez que termina su participación en ésta, pasa a ser nodo periférico permanente.

3.1.11 Organización para la danza de santiagos

La danza de santiagos comenzó a representarse en Tepexpan a principios del siglo XX, pero no es originaria de aquí. Actualmente es organizada por un grupo de ocho personas reconocidas formalmente como “los santiagos”; a la cabeza de esta agrupación se encuentra una persona que los representa desde el año 2008, asumió el cargo por ser en ese entonces quien llevaba más años dentro de la organización. El grupo de danzantes está integrado por alrededor de cincuenta personas, la mayoría residentes de Tepexpan.

La danza de santiagos se lleva a cabo en el marco de ambas fiestas patronales, su organización es autogestiva, no reciben apoyos externos para su financiamiento. Como danza se incluye en el programa profano de las fiestas, y *representa la lucha entre el bien y el mal, a través del enfrentamiento de moros y cristianos; dicha lucha es originaria de la invasión del territorio español por los moros, sucedida del siglo VIII al XV, pero los frailes que vinieron en la época de la conquista, adaptaron esta danza como un método evangelizador en la anterior Nueva España* (García, 2104). Al margen del significado intrínseco de la danza, para el señor Alejandro Quintana se baila para congraciarse con el Señor de Gracias y con Santa María Magdalena, para agasajarlos; *durante el año se hacen cosas que no están bien, entonces bailamos para agradar a nuestros patrones, para que nos perdonen y sigan brindándonos su gracia divina.*

La participación de esta organización en el ceremonial es temporal, entra en funciones semanas antes de iniciar las fiestas patronales y termina los días previos a que éstas culminen. Para poder llevar a cabo su danza, los organizadores se coordinan con la mesa directiva de la

mayordomía y con el párroco de la iglesia, ya que en un momento de la representación, el total de participantes invaden de manera simbólica el altar de la iglesia.

La Organización para la Danza de Santiagos no ocupa los lugares centrales del SLO, mantiene pocos vínculos con otras instancias y, a pesar de estar por cumplir un siglo presentándose en Tepexpan, no se considera patrimonio de la población originaria; por tal motivo, se convierte en otro mecanismo de participación para quienes buscan formar parte del ceremonial sin utilizar las formas convencionales, como serían la mayordomía o la danza de serranitos.

El señor Alejandro Quintana es el principal responsable de la Organización para la Danza de Santiagos; tiene 45 años de edad, inició en el grupo a los 16 por invitación de sus vecinos. Actualmente reside en el centro de Acolman, aunque él nació en Tepexpan su familia es vecindada. Antes de ser el responsable de la danza, una vez fue mayordomo sin ocupar cargo en la mesa directiva. No forma parte de otra organización que integra el SLO; salvo uno de sus hijos que también es Santiago, no tiene parentesco con nadie que participe en otra instancia organizativa del ceremonial. Tiene poder de decisión, pero su autoridad es limitada; siendo así, es un nodo periférico temporal.

3.1.12 Organización para la danza de vaqueros

La danza de vaqueros comienza a representarse en Tepexpan en el año de 1938, pero no es originaria de aquí. Es organizada por un grupo de personas encabezadas por un representante que lleva 25 años en la organización y, en el cargo, desde el 2009; no existe mecanismo formal para su designación y tampoco para su destitución. En la danza participan alrededor de treinta personas residentes de Tepexpan y de sus alrededores.

Esta danza se presenta tanto en la fiesta del Señor de Gracias, como en la de Santa María Magdalena y de acuerdo con García (2014), basa su temática en la época de las haciendas. La señora María de Jesús García forma parte de la danza, pero no como organizadora, en una plática informal comentó que ella lo hace sólo por participar; sin embargo, reconoce que muchos de sus compañeros, incluido el grupo de representantes danzan por devoción o por ofrecer alabanza a Dios y a la Virgen, representados en las figuras de los patronos del pueblo. Desde mi perspectiva, al igual que la danza de santiagos, la de vaqueros se erige como un mecanismo de participación en el ceremonial.

La participación de esta organización en el ceremonial es temporal, no va más allá de las fiestas patronales. Para llevar a cabo la danza, los organizadores se coordinan con los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, son ellos quienes la integran al programa de fiestas y les asignan un espacio en el atrio de la iglesia. No ocupa los lugares centrales del SLO.

José Antonio López es el principal responsable de la Organización para la Danza de Vaqueros. Cuenta con 50 años de edad, reside en la colonia Anáhuac, proviene de una familia originaria con una corta historia de participación en otras instancias que forman parte del SLO. Dado lo anterior, él y su familia cercana siempre se han enfocado en participar sólo en esta danza; no obstante, mantiene relación de amistad y de trabajo con el presidente de la actual mayordomía. Dentro de su organización tiene poder de decisión, considero que es un nodo periférico temporal.

3.1.13 Organización para la danza de sembradores

Cabe destacar que, a partir del año 2012 en el programa de la fiesta en honor a Santa María Magdalena se incluye la danza de sembradores, ésta es organizada por un grupo externo a la comunidad, no es típica de Tepexpan. Aunque es de carácter regional, un buen número de danzantes son del pueblo, sin ser esto un requisito. Al igual que en otros lugares, la danza se presenta por invitación de la mayordomía, pero al no ser una organización propia de Tepexpan, no forma parte del SLO. Para presentarse en la fiesta referida, los danzantes ensayan cuatro domingos antes, deben anotarse en una lista para usar el atrio, esto lo coordina personal de la iglesia. La mayordomía busca personas que donen la comida para los danzantes en los días que se presentan.

A partir de lo que representa coordinarse con los organizadores de esta danza y de incluirla en la fiesta patronal, se crean enlaces con personas externas a Tepexpan, mismas que de alguna manera forman parte de la red de relaciones ocupando temporalmente un lugar periférico.

3.1.14 Congregaciones religiosas

Son nueve grupos religiosos que se organizan con el párroco de la iglesia con el objetivo de cubrir las cuarenta horas de oración programadas para la celebración del Santo Jubileo. En estos participan hombres y mujeres de todas las edades, en su gran mayoría residentes de

Tepexpan. Cada uno de ellos tiene a la cabeza uno o varios representantes, aunque todos están bajo la tutela del jerarca católico local. A lo largo de todo el ceremonial se les puede ver, en ocasiones a unos, luego a otros, pero siempre acompañando a su pastor en las misas, en las visitas, en las procesiones, en la peregrinación a pie o en cualquier otra actividad.

Cada una de las congregaciones cuando participan como grupo en el ceremonial, se identifican por usar el mismo tipo de ropa o por algún distintivo (medallas, playeras, gorras, botones, pulseras etc...). Al interior de la iglesia católica están reconocidas formalmente, entre la comunidad de Tepexpan gozan de respeto y autoridad. Coadyuvan con el párroco para que éste pueda cumplir las funciones que adquiere durante las fiestas y celebraciones. Dentro del SLO son un subsistema anexo a la iglesia; sin embargo, como grupos logran vincularse con otras instancias, en particular con la mayordomía y con las organizaciones que participan en los programas religiosos. Por lo observado en las jornadas de trabajo de campo, hay integrantes de estas congregaciones que guardan relación de parentesco con algunos mayordomos; sus principales representantes se suman a la red de relaciones como nodos periféricos permanentes.

Al margen de las organizaciones y grupos presentados, en las estancias de trabajo de campo identifique a dos actores sociales que forman parte de la red de relaciones sin estar adscritos a ninguna instancia o sin participar activamente como dirigentes. El primero de ellos es el señor Emilio Moya, cuenta con 55 años de edad, vive en el centro de Tepexpan y descende de una de las familias originarias más antiguas del pueblo. Como ejidatario alguna vez ocupó el cargo de Comisario Ejidal, pero actualmente no forma parte de la dirigencia de dicha organización. Nunca ha sido mayordomo y tampoco tiene familiares que lo hayan sido ocupando cargos en la mesa directiva. Se le identifica como una persona muy religiosa y ferviente devoto de los Santos Patronos. Es protagonista imprescindible en varias actividades del ceremonial; siempre cercano a la figura del párroco de la iglesia, pero sin ostentar claramente poder de decisión, considero que actúa como nodo periférico permanente.

El segundo actor social independiente de todo grupo, es el señor Jorge Barbosa. Reside en el centro del pueblo, cuenta con 62 años de edad y es el Presidente de la Asociación Civil Ollinka, Amigos de Tepexpan. Aunque tiene familia originaria de este poblado vinculada fuertemente con las mayordomías y, a pesar de llevar viviendo cincuenta años aquí, el señor Barbosa considera que se le sigue viendo como avecindado. Él, junto con un grupo de

personas originarias realizó las gestiones necesarias para traer de Alemania una copia facsimilar de la tira de Tepechpan,⁷⁰ posteriormente en coordinación con la organización de ejidatarios, acondicionó un espacio como museo local para presentarla al público; por lo anterior y, por su gran conocimiento de la historia local, goza de prestigio entre la población. El señor Barbosa se relaciona de igual forma con ejidatarios y con el párroco de la iglesia; sin haber sido nunca mayordomo y sin participar en las actividades del ceremonial, de manera informal asesora en varios aspectos a los grupos que integran la base de cada mayordomía. Desde esta perspectiva, es un nodo periférico permanente, no decide, pero sí influencia. Como puede notarse, los actores sociales que participan en esta forma de organización comunitaria presentan diversas características. La reconversión productiva y el cambio en el uso de suelo agrícola como particularidades de la nueva ruralidad, propiciaron en Tepexpan la aparición de actores sociales que han buscado abrir espacios de participación para quienes no son originarios de este lugar; además, el sujeto histórico tradicional de la vida rural ha desaparecido, dejando su lugar a otro tipo de persona que no corresponde a la imagen clásica del campesino mexicano.

Planteo que sobre la base del Sistema Local de Organización se crean las redes de relaciones internas y externas que soportan uno o varios proyectos colectivos. A través de los intereses que motivan la participación de los diversos actores sociales en el ceremonial, ya sea de manera independiente o como parte de una organización, se van tejiendo las relaciones que propician que se consolide, fortalezca o debilite un proyecto u otro. La serie de actividades que en torno a las fiestas y celebraciones se realizan en el plano institucional e individual, favorecen la emergencia de nuevas relaciones, la re funcionalización de algunas otras y la permanencia de algunas más; en los siguientes apartados presentaré cómo es que se propician tales dinámicas.

3.2 El Sistema Local de Organización, la red de relaciones y los proyectos colectivos

Si en la nueva ruralidad los actores sociales han cambiado, las relaciones que establecen y la forma en que lo hacen también. En este punto me permitiré presentar algunos aspectos que identifiqué como partes sustantivas de lo que podría ser el proyecto colectivo que en Tepexpan

⁷⁰ Documento tipo código de origen colonial en donde aparece registrada la historia de Tepexpan desde su fundación y hasta finales del siglo XVI.

se construye a través de la red de relaciones que emergen del SLO y, que se manifiesta en la celebración del ceremonial. Sin embargo, pensar que es sólo espiritual la finalidad que se persigue al montar la trama y el escenario en el cual se desarrollan las fiestas y celebraciones es quedarse cortos de miras en aras de buscar una explicación que pueda ir más allá de argumentos que hablan de la tradición y de la fe; hay finalidades que giran en torno a la territorialización del espacio, a la disputa por el control político del pueblo, a fortalecer intereses de grupos, a buscar otras formas de participación, o simplemente a integrar nuevos actores sociales a las actividades del ceremonial. Esto puede percibirse en la forma que se llevan a cabo las actividades festivas; por ejemplo, en las procesiones, visitas y peregrinaciones se aprecia la intención no declarada de ocupar un espacio que la población originaria considera propio. En este sentido, reflexiono en torno a lo que la gente dice con relación al objetivo que persigue al participar en las festividades, pero también analizo otros aspectos que pude percibir a través del trabajo etnográfico.

Son diversos los intereses individuales que una persona tiene al sumarse a la red creada a partir del SLO, puede ser ganar prestigio y reconocimiento ante la población para alcanzar algún fin, ampliar su capital social mediante las relaciones que logre establecer, obtener una ganancia económica, socializar con sus vecinos y amigos, atraer clientes para sus negocios, pagar alguna manda o, mediante la gracia de sus Santos Patronos, mejorar su salud o la de algún familiar, obtener empleo, lograr paz interior, etcétera. Pueden ser tantos como personas en el pueblo y en un solo individuo caber más de uno. Cabe recordar que un objetivo de trabajar en red es lograr algo que de manera individual costaría más trabajo.

El proyecto individual se basa en la finalidad que persigue cada persona al participar en el ceremonial, de éste se desprende la forma en cómo lo hace. Sin embargo, el interés individual no excluye lo colectivo. Una sola persona puede participar en el ceremonial para lograr beneficios personales, al mismo tiempo que grupales, siempre y cuando en estos últimos converjan más personas. Los proyectos colectivos son aquellos que se trabajan en conjunto, con un mismo interés, que al igual que en los individuales puede ser declarado o no. Un proyecto colectivo puede surgir de la suma de proyectos individuales, o como una propiedad emergente que se crea cuando interactúan los nodos en la red.

Considerando la finalidad declarada que persigue cada instancia que participa en el SLO, puede decirse que en torno al ceremonial existe un proyecto colectivo que en términos

generales está encaminado a ofrendar trabajo, esfuerzo, oración, alabanzas, danzas y fe incondicional; con el objeto de agradecer, agasajar y congraciarse con las divinidades que en Tepexpan brindan a la población su bendición, protección y gracia que se manifiesta en milagros. En este gran proyecto está implícita la idea de conservar la tradición; ésta funciona como el contenedor donde se guarda la memoria colectiva sobre la forma que las generaciones pasadas encontraron para ganarse el cuidado de sus patronos, de Dios y de sus propios antepasados. Si llegara a perderse la tradición, todo eso estaría en riesgo, por eso es preciso preservarla. En torno a este pensamiento, hay un discurso funcional que se asume por buena parte de la población originaria y de algunas personas vecindadas.

La pregunta es ¿cómo se construye el proyecto colectivo? Considero que existe uno o varios imaginarios que se sustentan en condiciones materiales de existencia, en postulados ideológicos, o en ambos, y que permean entre los individuos; al haber coincidencias entre los sujetos con relación a tales visiones del mundo, éstas sirven para crear afinidad de intenciones, que no necesariamente se ven reflejadas en el establecimiento formal de un grupo, pero que al sumarse conforman colectivos con objetivos e intereses en común. El proyecto colectivo surge de la afinidad de intenciones individuales que apuntan hacia una misma dirección.

Lo individual se convierte en colectivo cuando existen coincidencias, si no fuera así y sólo hubiera intereses individuales, diversos y únicos, entonces el proyecto colectivo sería simple utopía. En pláticas informales que he tenido con pobladores de Tepexpan, la mayoría refieren que participan en alguna actividad de las fiestas patronales para que ellos y su familia reciban la bendición del Señor de Gracias, y/o de Santa María Magdalena; no hablan de que ésta sea para todo el pueblo, pero su interés individual se convierte en colectivo al haber afinidad de intenciones. Cuando los pobladores hablan a nombre de una organización o grupo que participa en el ceremonial, no hace alusiones individuales o familiares, el interés de su labor se centra en lograr la bendición para toda la comunidad.

Siguiendo lo ya mencionado, la nueva ruralidad sugiere la existencia de una transformación del espacio, de los actores sociales que participan en ésta y de la forma en que construyen sus relaciones. Por lo tanto, el Sistema Local de Organización (SLO) y la red de relaciones que emerge de éste, también sirven para cohesionar intereses de grupos integrados por individuos claramente identificados entre sí y con características similares; por ejemplo, los

ejidatarios que al ya no sembrar la tierra persiguen intereses alejados de dicha actividad. El proyecto colectivo que busca consolidar cada grupo, además de lo estrictamente espiritual, obedece a condiciones materiales de existencia y trata de dar respuesta a las necesidades que el contexto histórico les ha impuesto. Me atrevo a pensar que en algunos casos no es algo totalmente consciente; es decir, al hacer una procesión los organizadores y los participantes en la misma, no actúan bajo la idea de que al hacerlo están territorializando el espacio, simplemente hacen uso de él.

Siguiendo algunos postulados del Materialismo Cultural, Marvin Harris plantea que *sí hay fe, pero también hay otras explicaciones; la razón por la que muchas costumbres e instituciones parecen tan misteriosas estriba en que se nos ha enseñado a valorar explicaciones “espiritualizadas” de los fenómenos culturales en vez de explicaciones materiales de tipo práctico* (1981: 7). En este caso considero que sí hay una espiritualidad en el hacer de la población de Tepexpan que participa en el ceremonial, pero no sólo es eso, en charlas informales sostenidas con algunos mayordomos, ellos refieren que, entre otras cosas, también hay deseos de convivir, de reunir a la familia que vive fuera del pueblo, de pasar un momento agradable con los amigos y de conocer más a los vecinos que tienen cerca.

Siguiendo a Harris (1981: 7) *cada estilo de vida se halla arropado en mitos y leyendas que prestan atención a condiciones sobre-naturales o poco prácticas; estos arropamientos ocultan las verdades desnudas de la vida social*. De acuerdo con lo que he podido analizar de la vida social, económica y política de Tepexpan, planteo que bajo el proyecto colectivo de honrar a los patrones del pueblo para lograr su bendición, subyacen varios proyectos en donde concurren coincidencias individuales que al sumarse dan la forma de un colectivo.

Siguiendo el planteamiento anterior, considero que existe un proyecto colectivo que encabeza el Sistema Local de Mayordomía, en ocasiones con apoyo del COPACI, y en donde interviene regularmente la Organización para la Peregrinación a Pie, la Organización para la Danza de los Serranitos, la Comisión para las Mañanitas y la Comisión de trabajadores del hospital para enfermos crónicos, con la finalidad de territorializar Tepexpan en favor de la población originaria sin ejido. Es un proyecto colectivo de control territorial; mediante la movilización y la participación social, este grupo logra apropiarse del espacio que asumen les corresponde como los legítimos dueños del pueblo y como herederos de la tradición. Es tener la capacidad de decidir sobre lo que pasa en su territorio, al menos durante las

celebraciones, aunque este poder también traspasa algunos límites y se refleja en la vida comunitaria, tal como se verá más adelante.

Hay otro proyecto colectivo que busca lo mismo, pero que encabeza la organización de ejidatarios en favor de la población originaria que posee título de propiedad ejidal y que es favorecida por la mina de arena. Los dos proyectos fortalecen identidades, al hacerlo diferencian a un grupo de otro, así como a quienes no pertenecen a ninguno de estos. Son grupos excluyentes entre sí, que en sus proyectos buscan ser los que marquen las reglas del juego para quienes radican en Tepexpan desde tiempos inmemoriales o recientemente.

La iglesia católica es la principal institución a través de la cual se establece la estructura para que pueda realizarse el proyecto colectivo que pasa por el tamiz de la espiritualidad. Aunado a esto y, apoyada en las congregaciones religiosas existentes en Tepexpan, la iglesia católica se vale de las relaciones de poder que ha construido históricamente y que echa a andar durante el ceremonial, para encabezar un proyecto colectivo que le permita mantener activos y cautivos a sus feligreses, crear nuevos adeptos y reproducir prácticas que la mantengan en una posición de potestad entre la población. Amenazada por el proceso de secularización, por el crecimiento de otras iglesias y por la pérdida de liderazgo moral, el ceremonial le ayuda a establecer un proyecto que le permite seguir manteniendo una comunidad católica fuerte dentro del pueblo, que le reditúa en poder político y económico.

Las organizaciones establecidas para llevar a cabo las peregrinaciones de atletas y a caballo, así como las que organizan las danzas de santos y vaqueros, con su participación en el ceremonial, proponen un proyecto colectivo que busca integrar nuevos actores sociales al SLO y, evitar el monopolio del poder que ejercen las familias originarias más influyentes de Tepexpan. Este proyecto colectivo es incluyente y permite disputar el espacio de participación a los grupos tradicionales del pueblo.

Todos los actores sociales que participan activamente en alguno de los proyectos colectivos se integran a una red de relaciones ya establecida, en la cual ponen en juego su capital material y simbólico para fortalecer uno u otro proyecto, según su afinidad de intenciones y los intereses que persiguen. En todos estos proyectos colectivos se refuerza el sentido de pertenencia, quiénes son la población originaria y quiénes son los excluidos; aunque también entra en juego una identidad común para todos y que se potencializa a través del culto a los Santos Patronos.

A continuación presentaré parte del discurso que la población en general maneja con relación a las festividades; en éste puede apreciarse la finalidad declarada que se persigue; para escudriñar la finalidad no declarada y para sustentar empíricamente lo dicho hasta este momento, en los siguientes capítulos describiré las actividades de cada una de las fiestas y celebraciones que integran el ceremonial.

En una entrevista formal, el señor Servando Enciso, quien ha sido presidente de una mayordomía, comentó lo siguiente con relación al ceremonial como parte de una tradición: *Me motiva participar en la mayordomía el hecho de saber que nuestras costumbres arraigadas en nuestra población no se pierdan. Para mí es mucha satisfacción porque de alguna manera llevo arraigadas mis costumbres y tradiciones, sobre todo quiero que lo sigamos llevando e inculcando a nuestros hijos para que ellos en su momento, cuando nosotros no estemos, sigan con esta tradición.* Desde mi perspectiva, el testimonio deja ver la forma en que la población originaria utiliza el discurso de la tradición para reproducir mecanismos que le permitan mantener el control sobre lo que acontece en el pueblo.

Más adelante, en la misma entrevista y con relación a honrar a sus patronos, el señor Servando comentó que: *La gente nos pide que, si cooperamos para la fiesta, para agradecer al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena todo lo que nos han dado intentemos traerles lo mejor, para quedar bien con nuestras imágenes, con nuestra parroquia, con nuestro párroco, pero aparte quedar bien con nuestra gente.* Considero que aquí se deja entrever la intención de encabezar un proyecto colectivo que incluye primordialmente a la población originaria.

En cuanto a la idea de que los mayordomos tengan como finalidad obtener reconocimiento, la misma persona entrevistada comentó que: *En cuanto al prestigio, yo creo que no se obtiene por ser miembro de la mayordomía, ni lo buscamos tampoco, simplemente buscamos organizarnos como mayordomos y cumplir con nuestra función, quedar bien con nuestra iglesia, con nuestro párroco y con nuestros mismos compañeros mayordomos, no buscamos otra cosa en un puesto de estos.*

Para finalizar, el señor Servando enfatizó:

Voy a seguir participando como mayordomo hasta que Dios me lo permita, porque de alguna forma las cuatro mayordomías ya nos conocemos y formamos nuestro grupo, cada año vamos invitando más vecinos para que la mayordomía siga creciendo. Seguiré participando porque me gusta, porque tengo esa vocación, porque me nace y porque quiero que mis tradiciones no se pierdan, y sobre todo porque nosotros les debemos mucho a los Santos Patronos y para mí es algo ya obligatorio poder estar con ellos siempre. (Entrevista realizada el 22 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

El señor Rogelio Fuentes es un mayordomo que en la fiesta patronal organizada en honor al Señor de Gracias tuvo al patrón de visita en su casa, en el marco de dicho acontecimiento y con relación a la finalidad declarada que persigue como habitante de Tepexpan mencionó que: *Siempre ha sido al Señor de Gracias a quien le tenemos fe porque es muy milagroso. La visita se pide por la fe que se le tiene, por las bendiciones que hemos recibido de él, por el gusto de tenerlo en casa, no hay otro tipo de beneficio, es un gasto económico que uno hace por gusto, por satisfacción personal y como una forma de agradecimiento por todo lo que nos da.* (Entrevistado el 18 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México). En el mismo tenor y como parte del discurso que habla sobre cómo un interés individual se suma al interés colectivo que en la parte espiritual se persigue con el ceremonial, el señor Andrés del Toro, quien en 2017 fue el mayordomo responsable de la comisión que se encarga del atrio de la iglesia comentó:

Solicité la visita porque es el patrón de mi pueblo, yo lo adoro como parte de nuestra religión, de nuestra formación desde casa. Mis padres me enseñaron a tener fe en él y por esa razón hubo la oportunidad de que se diera esta visita. Para nosotros significa un honor tenerlo aquí y recibir todas las bendiciones que nos pueda dar, esta es su casa. También el Santo Patrón significa el vínculo social que existe entre los vecinos que vienen a verlo. Como mayordomo, es un honor poder servirle al patrón en estas fiestas y el poder servir a mi pueblo en otras actividades que se desarrollan el 3 de mayo, que es el día de la fiesta. (Entrevistado el 19 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

La señora Esther Vera como parte de la población originaria de Tepexpan, en una entrevista formal hizo comentarios sobre qué significa para ella el ceremonial, más allá de la parte espiritual: *Mis hijos ya cuando tenían entre 16 o 17 años comenzaron a ser mayordomos, es como una tradición. Aquí en la casa, el día del patrón o de la patrona, siempre hacemos una comida y nos reunimos toda la familia, también invitamos a la familia que no vive aquí, a veces vienen y a veces no, pero los que siempre estamos, somos los de aquí, los de Tepexpan.* (Entrevistada el 21 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Con relación a la finalidad colectiva que se busca alcanzar en la parte espiritual con la fiesta patronal organizada en honor al Señor de Gracias, la señora Lilia Valencia mencionó que: *El Señor de Gracias es a quien se le venera en el pueblo con más fervor por todos los milagros que ha hecho, y sobre todo porque la historia cuenta que él no era de aquí, entonces al quererse quedar aquí es que nos acepta, nos quiere y nosotros de la misma manera a él.* (Entrevistada el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

La señora Bertha Ríos, como persona originaria de Tepexpan, a través de su testimonio proporciona una muestra más del discurso que se maneja en torno al ceremonial y a su finalidad declarada:

Nosotros en Tepexpan hacemos la fiesta por tradición, todos los pueblos tienen su fiesta y de esta manera uno honra a su protector, le da gracias y le pide bendiciones para seguir adelante. Siempre coopero semanalmente cuando pasan los mayordomos. Yo coopero para la fiesta porque ya lo trae uno, hay personas que ven mal que se prefiera dar la cooperación a aprovechar ese dinero para otra cosa. Es por religión, es parte de mi fe dar una cooperación y hacer las fiestas.

Si en el pueblo algún día ya no se hicieran fiestas se perdería mucha esencia de lo que somos, porque es parte de uno, ha sido esto por generación y generación de padres a hijos. Personalmente yo prefiero lo espiritual de las fiestas patronales, no tanto la fiesta, como yo lo siento es brindarme espiritualmente al Señor de Gracias y a nuestra patrona, pero eso ya es muy personal de cada quien. La fiesta es básica y de una manera u otra entre tantas actividades todos participamos, ya sea en la peregrinación, en las mañanitas en la quema del castillo, en las procesiones. Tepexpan ha crecido con gente que ha llegado a vivir aquí, las nuevas generaciones también son de gente de aquí, pero ha llegado gente de otros lados. Sí se integran a las fiestas, pero no como la gente nativa de aquí. (Entrevista realizada el 29 de abril del 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

En cuanto a testimonios de personas originarias que poseen ejido, durante la procesión realizada al salón ejidal, en el marco de la fiesta patronal organizada en honor a Santa María Magdalena, un asistente me comentó en una plática informal que el ejido es la base del pueblo, sin éste no puede entenderse la historia de Tepexpan, los primeros ejidatarios fueron los que empezaron a formar la comunidad, ellos son los verdaderos originarios. *Nosotros como sus descendientes veneramos a nuestros patronos porque ellos nos enseñaron a hacerlo como parte de lo que es vivir en Tepexpan.*

Con respecto a la finalidad declarada que se asume como el proyecto colectivo que, con el ceremonial busca establecer la población, el párroco de la iglesia en reiteradas ocasiones durante las misas ofrecidas en las fiestas patronales, hace mención que *el patrón es un dador de gracia y la patrona es quien protege al pueblo*. La fiesta es para que los fieles devotos puedan agradecer los dones, favores y milagros, pero también para seguir contando con la benevolencia de ambos. *Son para acercar al pueblo a Dios y alabarlos, es una forma de vivir la fe. Este es un pueblo generoso con Dios y con sus patronos, se les alaba bailando y lanzando sus oraciones al cielo, eso es lo que representan las salvas.*

En el mismo sentido, durante la fiesta patronal organizada en honor a Santa María Magdalena, una persona originaria de Tepexpan que participa en la danza de serranitos, mientras observábamos la danza de sembradores me comentó que no importa que se incluyan

más actividades en los programas de fiesta, los mayordomos lo hacen y luego ven si éstas tuvieron aceptación entre la gente, de no ser así dejan de hacerse; *lo verdaderamente importante es que siga haciéndose lo tradicional, lo que es de aquí, del pueblo, lo que en verdad se realiza para agradar a nuestros patronos, lo que ellos agradecen con las bendiciones que nos otorgan.*

Por último, un participante de la peregrinación de atletas y ciclistas, minutos antes de salir a efectuar lo que él considera una manda, me comentó que cada habitante del pueblo busca la manera de retribuir a sus patronos lo que de ellos recibe, lo importante es cumplirles para seguir contando con su bendición; *todos los que somos devotos del Señor de Gracias o de Santa María Magdalena contribuimos con algo, por eso ellos nos protegen como pueblo.*

Considero que al final, a través de la participación en el ceremonial, ya sea de manera individual o grupal, la población de Tepexpan manifiesta parte de su pasado, lo que es en el presente y lo que espera del futuro. Casi toda la población de Tepexpan, originaria o vecindada, participa de cierta forma en alguna actividad de las festividades y con esto se incluyen en uno de los proyectos colectivos; desde mi perspectiva, aunque hay equilibrio de fuerzas, predomina el que se impulsa desde los lugares centrales del SLO, el que tiene a los nodos en la red mejor y más conectados y el que logra sumar más afinidades de intención.

Si pensamos que el SLO es un dispositivo implementado para que a través del ceremonial se logre el control territorial, la apropiación del espacio por parte de la población originaria que buscan posicionarse en lo que considera su territorio y, al menos de manera simbólica y momentánea disponer de éste como ellos decidan,⁷¹ probablemente estaremos en lo correcto. Si pensamos que el SLO se conforma para ofrendar al patrón y a la patrona del pueblo para seguir recibiendo su gracia y su bendición, seguramente también estaremos en lo correcto. Por lo anterior, sostengo que hay más de un proyecto colectivo, algunos contrapuestos y otros complementarios.

Reflexión final

Con el fin de precisar algunas ideas, en este punto quiero plantear una serie de reflexiones que fueron surgiendo a lo largo de la redacción del presente capítulo y, que servirán para

⁷¹ Ya que fuera del ámbito festivo existen pocas alternativas para disponer del espacio, ya sea de manera grupal o comunitaria, el ceremonial en sí mismo se convierte en la opción que la población –principalmente originaria– utiliza para re territorializar el espacio o apropiarse de éste, aunque sea de manera fugaz e ilusoria.

continuar con el análisis sobre cómo y para qué se establece el Sistema Local de Organización, qué dimensiones toca, cómo se estructura la red de relaciones, qué pasa cuando el interés individual se entrelaza con lo colectivo y cómo entender estos aspectos a la luz de la nueva ruralidad.

Como primer punto, resulta necesario mencionar que el Sistema Local de Organización es una estructura dinámica que se adapta y auto organiza, y al hacerlo, permite movilidad a los elementos que la integran; si bien tiene un núcleo que se compone principalmente de nodos centrales permanentes, dentro de éste pueden entrar y salir otras instancias que de manera efímera se colocan en dicho lugar privilegiado, y desde ahí, por determinado tiempo convertirse en el eje que guía el ceremonial. En este sentido, el Sistema Local de Organización también puede ser visto como una red de nodos en movimiento.

Sin dejar de lado la idea mencionada en el párrafo anterior, considero que el planteamiento central de este capítulo es pensar en el SLO como una estructura flexible de la cual emerge la red de relaciones creada por los diferentes actores sociales que se incorporan a ésta, y que la utilizan para obtener beneficios individuales y/o colectivos. Siendo así, hago hincapié en que el SLO lo constituyen todas las instancias que participan en el ceremonial y la red de relaciones los actores sociales que en diferente grado interactúan para darle forma. Cabe destacar que a excepción del párroco de la iglesia, todos los nodos de la red (centrales o periféricos) que he podido identificar son población originaria de Tepexpan y, la mayoría de ellos cuenta con linaje.

En el mismo orden de ideas, considero que dentro del SLO lograr la supremacía de un grupo o de otro, o el equilibrio entre fuerzas, ya sea momentáneo o permanente, depende de quiénes consigan sumar más afinidades de intención y, personas más y mejor conectadas en la red, esto hace que el proyecto de un grupo se vuelva más fuerte y colectivo. Cada persona que se suma a la red fortalece uno u otro proyecto, lo hace con sus atributos y con el capital social y simbólico que ha ido acumulando con el tiempo. En este sentido, al igual que Hagene y González (2016) postulo que la organización en redes es una forma a través de la cual se consigue algo que de manera individual tal vez no se obtendría o, sería muy difícil de alcanzar.

Pienso en la complejidad del SLO porque la transformación, la permanencia y la re significación de prácticas que produce con su actuar proviene de la interacción de los

elementos que lo integran al adaptarse, auto organizase y crear propiedades emergentes que surgen de sí mismo como consecuencia esperable, pero fuera de cualquier determinismo. Si bien hay instancias e individuos con mayor peso que mantienen en control y equilibrio al propio sistema, al participar cada de los actores sociales que integran la red de relaciones, como integrante de un grupo y con el cúmulo de atributos forjados en el tiempo, se crea la entropía necesaria que logra movilizar al sistema en su conjunto.

Un punto controversial que puede ser motivo de nuevas reflexiones, gira en torno a dilucidar si el COPACI debe ocupar un lugar como parte del SLO. Al ser dicho sistema el modelo organizativo que en esta investigación propongo a partir de los datos etnográficos como la forma instituida en que la población de Tepexpan lleva a cabo el ceremonial, considero que debe formar parte del SLO cualquier instancia cívica o religiosa que forme parte del entramado de relación que se establecen para dicho fin, que en el mismo sentido su labor sea reconocida y tenga la aceptación de sus pares, que incida en la disposición de tareas que se realizan en las celebraciones y que además se adhiera a un proyecto colectivo. Desde esta perspectiva, el COPACI cumple con tales características, pero el debate sigue abierto.

La nueva ruralidad supone una forma distinta de ser rural con relación a lo que se tenía hace algunas décadas. Es una imbricación de elementos propios del mundo tradicional y moderno, por lo cual, el SLO, la red de relaciones creadas y los actores sociales que participan en ésta no escapan a dicha lógica. Los proyectos que se trazan con fines individuales y colectivos, conllevan continuidades y rupturas articuladas en un mismo discurso. Tal vez el mismo sistema de organización, las relaciones y lo actores sociales siempre han sido híbridos en los cuales no caben las dicotomías, por lo cual es posible pensar que la transformación de la forma de organización comunitaria para el ceremonial siempre haya sido un constante lucha entre la permanencia y el cambio, de la cual, solo muestro algunas de sus características actuales.

Pensando en dichas características, cabe preguntarse nuevamente por los paradigmas y reflexionar hasta qué punto el Sistema Local de Organización que se implementa para llevar a cabo el ceremonial constituye un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la explotación del exterior; si en verdad propicia un efecto igualador para impedir la monopolización del poder, si favorece la transferencia de recursos fuera de la comunidad, si estratifica y legitima diferencias, si apuntala el fortalecimiento de redes de reciprocidad y

redistribución económica o, si ante la nueva ruralidad estas explicaciones están rebasadas y la tarea es encontrar otras formas de entender tal fenómeno. En el cuerpo del texto presenté parte del discurso que se ha construido con relación a lo aquí expuesto, en los siguientes capítulos busco mostrar el dato etnográfico que complementa lo anterior.

Capítulo IV

La vida festiva y comunitaria de Tepexpan en relación con las mayordomías

Introducción

Vivimos en una época en la cual el mundo que observamos se mueve a una velocidad vertiginosa. Potencializado por las nuevas tecnologías, hoy nos parece fuera de lugar todo aquello que no sea una serie de secuencias que se suceden una tras otra sin dejar tiempo para la reflexión, y mucho menos para la contemplación. En este mundo de la inmediatez, cómo enfrenta el antropólogo el reto de cultivar el oficio de la mirada y el sentido. Considero que en Tepexpan, como espacio estudiado desde la nueva ruralidad, se vive en dos planos temporales superpuestos, el primero de estos obedece al ritmo de vida moderno, *hiper-tecnologizado*; el segundo, tiene que ver con un universo de vida pausado, lento, en donde cada momento que transcurre toma el tiempo necesario para llenarse de significados.

En este capítulo presentaré parte del mundo lento de la comunidad de Tepexpan, ese que sólo es posible asir *in situ*. El contenido que el lector podrá encontrar en los siguientes capítulos, tiene como sustento argumentativo el trabajo etnográfico realizado en Tepexpan durante la celebración de las dos fiestas patronales que se realizan al año, además de una celebración estrictamente religiosa y otra en donde se mezcla lo religioso con lo popular.⁷²

Siguiendo a Guber (2001), la etnografía puede entenderse como enfoque, método o texto y se da en tres niveles. En el nivel primario, la tarea del etnógrafo consistirá en dar cuenta de qué ocurre en determinado ámbito de la realidad; en el nivel secundario, precisará por qué ocurre; y en el nivel de comprensión terciaria, dirá cómo ocurrió el hecho para los actores sociales y para él. En este caso, lo que trato de mostrar en el presente capítulo es una mirada de lo que hace la población de Tepexpan en las festividades mencionadas, cómo lo hace y quiénes, para después reflexionar qué significa para ellos hacerlo. En este sentido, para Guber (2001: 12) el investigador debe aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa, para de ahí hacer inteligible su conducta; por lo tanto, las etnografías constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. *Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la realidad de la acción humana.*

⁷² Estas cuatro celebraciones forman parte del ciclo festivo y son en donde interviene directamente el Sistema Local de Organización, para efectos de esta tesis cuando hablo de ellas en conjunto las llamo “el ceremonial” y me refiero a las dos fiestas patronales, al Santo Jubileo y a la celebración de día de muertos.

Para la misma autora, la etnografía vista como método, es el conjunto de actividades que suele designarse como trabajo de campo y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción textual del comportamiento en una cultura particular (Guber, 2001: 13). Si bien este capítulo tiene tinte y matices etnográficos, no es una monografía del ceremonial que se celebra en Tepexpan; lo que intenta, a diferencia de los capítulos anteriores, es ser un análisis de la forma en que, a propósito de ciertas celebraciones, se van tejiendo una serie de relaciones que propician permanencia, transformación, re significación o emergencia de prácticas comunitarias.

Dentro de la trama que se monta para recrear el ceremonial en Tepexpan, el trabajo etnográfico realizado dirigió la mirada y el sentido hacia el escenario de acción, hacía los actores sociales como sujetos cognoscentes y hacia la simbiosis producida entre ambos. Sin embargo, al igual que Oehmichen (2014: 13), considero que hacer etnografía nos conduce al sujeto, a su contexto y a su cultura, *en donde el impacto de las cifras se desvanece cuando se les da voz a los seres humanos que están detrás de los números. Se trata de un sujeto que es restituido como el elemento central en toda investigación etnográfica*; es con este sujeto con quien el etnógrafo edifica una relación dialógica que entraña una dimensión ética que subyace en la construcción del conocimiento científico. Lo que veo, escucho y registro, me sirve para ordenar y sistematizar el mundo festivo y ceremonial de Tepexpan, además de ser útil para argumentar mi análisis en una narrativa.

El presente capítulo lo secciono para seguir un orden que lo haga inteligible al lector. No obstante, considero que la fiesta patronal o cualquier celebración que integra el ceremonial, no son una serie de actividades aisladas y sin conexión, sino un sistema de actividades interdependientes en las cuales cada acción programada, a pesar de tener una finalidad particular en donde se mueven intereses personales, familiares y comunitarios -como puede ser territorializar un espacio común o acumular capital social-, es atravesada por un fin último que intentaré mostrar, y que es para el que trabajan todos quienes participan en ellas. Las actividades que conforman las celebraciones se estudian por separado para lograr un mejor análisis, pero todas se conectan entre sí, mediante la red de relaciones internas y externas a partir de la cual cobran sentido las prácticas comunitarias.

Las actividades del ceremonial y la forma en cómo la comunidad se organiza para llevarlas a cabo, se inscriben en la cotidianidad de sus habitantes, aunque forman parte de la vida

festiva del pueblo. En ese sentido, el primer tópico que me interesa abordar en este capítulo es, describir parte de la vida comunitaria en Tepexpan. Planteo que la forma en que transcurre la vida comunitaria en dicha comunidad tiene que ver con la diversidad de actores sociales que en ella participan y el tipo de relación que guardan entre sí para posicionarse en una estructura de poder que les permita tener la capacidad de incidir en asuntos de interés colectivo. Estos dos aspectos trascienden hacia otros escenarios, por lo cual, considero que la vida festiva del pueblo es parte central de la vida comunitaria y que ambas resultan difícil de entenderse por separado; sin embargo, hablaré un poco sobre qué pasa en la comunidad cuando no están en desarrollo las festividades y qué papel juega el SLO en la vida ordinaria de Tepexpan más allá del ceremonial.

Como siguiente punto, en este capítulo presentaré solamente las actividades del ceremonial en las que participan las mayordomías de Tepexpan como única instancia organizadora. La intención es analizar en su conjunto todas las interconexiones que logra establecer durante las festividades el Sistema Local de Mayordomía como eje articulador de la forma de organización comunitaria, y que pueden observarse en acciones concretas. En este sentido, la reflexión girará en torno a qué dimensiones toca cada actividad; quiénes participan en ellas; cómo funcionan las redes (internas y externas) que operan alrededor de éstas; qué intereses están en disputa; cómo afectan en la construcción, mantenimiento y reproducción de los proyectos colectivos; y, qué sentido cobra la racionalidad costo-beneficio coexistiendo con la idea de reciprocidad, ambas lógicas como parte de un mismo escenario social.

Es importante resaltar que las actividades que analizaré después de la descripción de la vida comunitaria en Tepexpan, no están jerarquizadas según la importancia que les atribuyen los actores sociales que en ellas participan. El orden que sigue la presentación es cronológico y algunas de ellas suceden tanto en la fiesta patronal del Señor de Gracias, como en la de Santa María Magdalena.

4.1 Vida comunitaria y vida festiva en Tepexpan

En este apartado detallaré algunos aspectos que a mi parecer han quedado esbozados a lo largo de los capítulos anteriores y que tienen que ver con la vida comunitaria en Tepexpan. La nueva ruralidad como categoría de estudio ofrece el marco explicativo que me permite analizar cómo los habitantes de este poblado construyen hoy en día la parte de su cotidianidad que se relaciona con la manera en que comparten espacios comunes, servicios, actividades,

valores y una o varias identidades colectivas; además que, me posibilita entender cómo hay aspectos de orden económico, político social y religioso que se han visto fortalecidos o debilitados durante los años más recientes, y que influyen en la forma en que se desarrolla el ceremonial. Siendo así, y retomando lo expuesto por Portal (1994), planteo que una parte esencial de la vida comunitaria de cualquier localidad que celebra un ciclo de fiestas y que puede analizarse desde dicha categoría de estudio, está fuertemente imbricada con la vida festiva.

En el mismo tenor, si bien la vida comunitaria en sus asuntos ordinarios adquiere tintes modernos y transcurre de manera acelerada en comparación con la vida festiva más tradicional y lenta, pensar en espacios diferenciados es caer nuevamente en una dicotomía difícil de explicar. Considero que la forma en que transcurre la vida comunitaria abarca muchos aspectos de la vida festiva y viceversa. Aunque las diferencias entre ambos mundos existen y pueden ser palpables, es importante acotar que no se contraponen, sino que en muchos casos se complementan.

Desde mi perspectiva, la vida comunitaria en Tepexpan, -además de por la vida festiva-, está marcada por seis aspectos básicos relacionados entre sí: 1) por la actividad productiva de sus habitantes, que se inserta en un proceso de cambio continuo iniciado desde la segunda mitad del siglo XX, mismo que expuse en el segundo capítulo; 2) por la relación existente entre los diferentes grupos poblacionales; es decir avecindados y originarios; 3) por el crecimiento demográfico; 4) por el uso de los espacios comunes; 5) por la utilización de los servicios públicos y privados; 6) por cómo se conciben a sí mismos sus pobladores. A continuación detallaré cada uno de estos aspectos, poniendo énfasis en algunos ejemplos de lo que he podido observar en mis estancias dentro de la comunidad, y de lo que he podido recuperar del testimonio de la población. Cabe destacar que la vida comunitaria en Tepexpan no dista mucho de ser como la de cualquier comunidad que presenta las características propuestas desde la nueva ruralidad y que enuncié en el capítulo inicial.

Para explicar en qué consiste la vida comunitaria en Tepexpan, parto del hecho de que ésta se construye en colectivo, a partir de un conjunto de acciones habituales que realiza la gente para cubrir ciertas necesidades, sustentado en determinadas creencias y, en un código normativo y de valores en común históricamente determinado. Estrictamente hablando, este tipo de vida entra en el terreno de lo ordinario y se circunscribe a lo que hace la población

cuando el ceremonial se encuentra en su fase de preparación⁷³ y, aunque responde a un proceso histórico, se significa en el presente.

La espacialidad del fenómeno es un aspecto importante que no debe soslayarse cuando se habla de la vida comunitaria tanto de Tepexpan, como de muchas localidades del valle de Teotihuacan. Una particularidad de esta región, es que la mayoría de poblados carecen de un centro trazado a la usanza colonial; es decir, una plaza central y alrededor el edificio de gobierno, el mercado y la iglesia mirando hacia dicho punto.⁷⁴ En este sentido, la vida comunitaria en Tepexpan, sobre todo en el terreno económico, comercial y de servicios, al no contar con esta traza, transcurre básicamente sobre la carretera principal que conecta al poniente (más urbanizado), con el oriente (más rural). Hechas estas acotaciones, paso a desarrollar los puntos mencionados.

1) Actividades productivas

Hablando de las actividades productivas externas como un componente que determina parte de la vida comunitaria dentro del pueblo, es importante señalar que este aspecto en Tepexpan genera una gran dinámica, tanto en las mañanas que sale la gente a trabajar, como en las tardes que regresa de sus labores. Por tal motivo, considero que la vida comunitaria en su cotidianidad inicia cuando aún los rayos del sol no aparecen en el horizonte y termina al anochecer.

Al no existir una actividad productiva interna que logre generar empleo suficiente para el grueso de sus habitantes -como en la época en que el trabajo agrícola daba sustento al pueblo- la Población Económicamente Activa (PEA) de Tepexpan debe desplazarse a buscarlo hacia otros lugares. En este sentido, la vida comunitaria presenta por la mañana una fase de gran actividad cuando son días laborables, que después de unas horas deriva en calma, para luego repetirse de la misma forma por la tarde. Los sábados esta dinámica disminuye y en domingos

⁷³ Pensando en que el ceremonial es un proceso permanente de participación comunitaria, distingo dos fases. La primera de ellas es la que denomino de *desarrollo* y transcurre mientras las celebraciones se llevan a cabo; es decir, en el periodo que marca el programa de fiesta. La fase de *preparación* es el resto del tiempo, cuando la comunidad se alista para realizar las festividades que forman parte del ceremonial; en este lapso es cuando los mayordomos salen a recaudar, cuando las personas voluntarias hacen la vestimenta para sus Santos Patronos, cuando se ensaya para las danzas, etcétera.

⁷⁴ Destaco que en el centro de Tepexpan existen estos elementos, pero están acomodados de diferente manera; la iglesia da la espalda a la carretera que atraviesa la plaza principal, y el mercado se localiza sobre la misma avenida a varias calles de dicha plaza.

es casi nula; sin embargo, se activa el comercio interno, principalmente en el centro del pueblo a donde llegan personas de diferentes lugares a ofrecer sus productos.

Cabe destacar que diariamente acuden a trabajar a Tepexpan personas de otros lugares cercanos, principalmente en los hospitales y comercios, pero el movimiento que generan es menor en comparación con la gente que sale. Por otra parte, hay residentes del pueblo que han encontrado trabajo remunerado aquí mismo, y otros que se auto emplean en negocios particulares o ejerciendo algún oficio. En conjunto, estas personas al mantenerse dentro del pueblo la mayor parte del día, son en potencia quienes articulan la vida comunitaria, ya que su presencia permanente permite encuentros y flujos de información. Siendo así, los días en que el ceremonial se encuentra en su fase de desarrollo, tienen mayor oportunidad de participar de alguna manera en las actividades que se realizan. De la misma forma, es común que las personas que integran la mesa directiva de las mayordomías no tengan que desplazarse a laborar fuera del pueblo; por lo tanto, su actividad productiva no condiciona o limita el desarrollo de las festividades.

Por lo ya comentado, la vida comunitaria en Tepexpan, en lo ordinario de todos los días se mueve a un ritmo vertiginoso en que hay pocos momentos propicios para que la gente externe su religiosidad; la vida en torno al trabajo agrícola desapareció y ahora gira alrededor de un sin fin de actividades ligadas a otros sectores de la economía fuera del pueblo. No obstante, fue posible constatar que los días en que se celebra a los Santos Patronos, muchas personas antes de salir a sus labores, o cuando regresan de éstas, pasan ya sea a la iglesia, o en su defecto a la casa en que se encuentra la visita, para santiguarse, encomendarse, hacer una pequeña oración o simplemente tocar a la imágenes veneradas para llevar consigo su protección. Es aquí donde cobra sentido el concepto de religión expuesto por Marion (1998) quien la define como el resultado de la confluencia entre creencias y prácticas rituales generadas por la actividad social.

2) Relación existente entre los diferentes grupos poblacionales

Otro aspecto que marca la vida comunitaria de Tepexpan, es la relación existente entre los diferentes actores sociales que integran la población; es decir, entre personas vecindadas y personas originarias. Como se mencionó en un capítulo anterior, la presencia de cualquiera de estos dos tipos de personas tiende a estar focalizada por barrios y colonias. Las personas

originarias se ubican principalmente en el barrio de Chimalpa y en el centro del pueblo, mientras que la mayoría de avecindados lo hacen en la colonia Anáhuac y en el Chamizal. Teniendo en cuenta que entre la población considerada originaria existen múltiples vínculos ya sea por parentesco, amistad, identidad, historia en común o participación en el Sistema Local de Organización, planteo que la red que se establece entre ellos para construir la vida comunitaria está fuertemente estructurada y les permite obtener cierto grado de cohesión para atender las necesidades de la vida diaria. En este tenor, cuando se generan encuentros o al compartir espacios comunes, se reconocen entre ellos y mantienen vigente el vínculo que los une y les da sentido de pertenencia al territorio.

Por otra parte, la población avecindada comparte el mismo espacio, más no posee la serie de vínculos que sí presenta la población originaria; tal situación no les permite conectarse entre ellos a través de una red de relaciones sólidamente estructurada, por tal motivo, se insertan en la vida comunitaria de manera fragmentada. Pueden conocerse, interactuar y generar algún lazo entre ellos, pero siempre en pequeños grupos y no con la intensidad que se muestra entre las personas que se consideran originarias de Tepexpan.

Planteo que este grupo poblacional también construye la vida comunitaria, ya que sale a trabajar como cualquiera, utiliza los mismos espacios y servicios, tiene necesidades por cubrir al igual que todos los habitantes del pueblo; sin embargo, la forma en que lo hace y el cómo los recibe la población originaria, marca la pauta para que puedan integrarse o no plenamente al tipo de vida propio de Tepexpan, mismo que imbrica características que van de lo rural a lo urbano, y de lo tradicional a lo moderno. Por lo anterior, considero que la vida comunitaria en este poblado, por una parte muestra cierto grado de cohesión y solidaridad, mientras que por otra, exclusión y atomización. Tal diferenciación se traslada a la forma en que se desarrolla el ceremonial; así, cuando las actividades transcurren en los lugares con mayor presencia de personas originarias, la participación de la población es más numerosa y ostentosa, caso contrario a cuando se llevan a cabo en los lugares ocupados por la población avecindada.

La señora Darita Madrigal tiene 52 años de edad y es residente del barrio de Chimalpa, pero como persona avecindada siempre se ha sentido excluida, no sólo de las festividades, sino también de las actividades ordinarias. Siguiendo su testimonio:

Llegué a Tepexpan en el año de 1994, venía de Michoacán en busca de trabajo. Cuando llegué aquí traía a mis tres hijos pequeños, ellos crecieron en Tepexpan y no les costó trabajo adaptarse

al cambio, para mí todo era diferente, las costumbres, la gente, el ambiente. Mi Santa Patrona es la Virgen del Refugio, no soy devota de Santa María Magdalena y eso no lo ve bien la gente de aquí, aunque nos invitan a las fiestas y cooperamos cuando pasan los mayordomos, por no ser del pueblo me siento excluida y casi no participo, pero mis hijos sí lo hacen.

Al llegar a Tepexpan puse un negocio de artículos de limpieza y para la cocina, pero no me fue bien, las personas de aquí, aunque les des más barato prefieren comprar con sus conocidos. Tuve que salir a vender a otros lados y luego puse un negocio de comida en la colonia Anáhuac, como ahí hay más gente que como yo viene de fuera, creo que me fue mejor. La gente de aquí no te trata igual si eres del pueblo o si vienes de otro lado, buscan pelear contigo por cualquier cosa y te culpan de todo a ti o a tus hijos, entre ellos se apoyan mucho, para lo bueno y para lo malo. Pienso que por eso, quienes no somos de aquí, mejor no nos integramos. (Entrevista realizada el 6 de mayo de 2018 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Del testimonio anterior aprecio dos cosas, en primer lugar, que para la señora entrevistada la vida comunitaria está determinada por la diferencia entre personas originarias y avecindadas. Segundo, que en Tepexpan parte de la población se encuentra inmersa en un proceso de exclusión que presenta dos caras, una de ellas matizada por el rechazo, debido a que para la población originaria todo lo malo que ocurre en el pueblo es causado por quienes han llegado del exterior a invadir su espacio; la otra, marcada por el sentimiento de desarraigo que viven las personas que no sienten pertenecer a este territorio.

3) *Crecimiento demográfico*

El exponencial crecimiento demográfico ocurrido en Tepexpan durante las décadas más recientes es otro aspecto que incide en la forma en que se desarrolla la vida comunitaria en el pueblo; asimismo, a partir de dicho fenómeno es que se incrementó la presencia de personas avecindadas. Siguiendo el testimonio de algunos habitantes originarios, se pasó de ser una comunidad en donde todas las familias se conocían, a un pueblo invadido por personas desconocidas en donde reina la desconfianza sobre el otro. Al respecto, la señora Bertha Rivas, en una charla informal comentó que *el pueblo ha crecido tanto, que aún entre quienes somos de aquí, en ocasiones es difícil reconocer a las generaciones más jóvenes*. En este sentido, parte de la vida comunitaria de Tepexpan transcurre en el anonimato, además que el crecimiento poblacional ha traído consigo mayor diversidad social y aumento en la demanda de servicios.

Resulta importante resaltar que, tal incremento de población, aunado a otros factores ya señalados, ocasionó que se habitaran las tierras antaño consideradas como agrícolas, a partir de esto existe la percepción entre la población originaria de que se redujo el espacio y que cambió la tonalidad del pueblo, pasando del verde que proporcionaba la propia naturaleza, al

gris de la ciudad. Siendo así, una parte de la población modificó la visión que tenía del mundo y, con esto, la forma en que se involucra en la vida comunitaria, cada vez más cercana a la que se vive en las urbes.

De acuerdo con lo anterior, la vida ordinaria en Tepexpan, además de en el vértigo, se desarrolla en la exclusión, el anonimato, la heterogeneidad y la rivalidad; todo esto en permanente tensión con la idea de conformar comunidad. De esta forma, el crecimiento demográfico ha ocasionado que se incremente la competencia por el espacio, los servicios públicos, los escasos recursos (como por ejemplo el agua) y el territorio. Se ha vuelto práctica común que a ciertas horas del día, abordar una unidad del transporte público se convierta en una hazaña por la elevada demanda de usuarios y, que ante el creciente tráfico vehicular, salir o entrar al pueblo lleve más tiempo de lo que podría pensarse como normal.

Considerando lo ya expuesto, pude observar que en algunos momentos del ceremonial, sobre todo en los días del Santo Patrón y la Patrona, ciertas actividades que forman parte del programa profano y que están relacionadas con aspectos lúdicos, tales como, la quema de castillos y la presentación de elencos artísticos, sean tumultuosas y queden fuera del control de los organizadores.

4) Uso de los espacios comunes

Por otro lado, el tipo de vida que he referido en los párrafos anteriores, también se caracteriza por el uso que le dan sus habitantes a los espacios comunes. En este sentido, identifiqué como tales a la iglesia, a la plaza principal con el edificio que alberga a la delegación municipal, al kiosco, al jardín que se habilitó en donde alguna vez estuvo la estación del tren, al museo local, al panteón, al mercado, a los deportivos, así como a las calles y avenidas que conforman el pueblo.⁷⁵

En lo relativo a la iglesia, ésta cuenta con una parroquia, una capilla, un extenso atrio y varios salones, entre los que destaca el comúnmente conocido como *sala de mayordomos*. La vida comunitaria en su aspecto religioso transcurre principalmente en alguno de los espacios mencionados, sobre todo los sábados y domingos; aunque también por las tardes de cualquier día es común encontrar mucho movimiento, máxime si se toma en cuenta que es aquí en donde las diferentes organizaciones dancísticas se reúnen para ensayar durante las semanas

⁷⁵ Ver imagen 6, página 182.

previas a las fiestas patronales. Por otro lado, en este lugar se organiza una parte importante de las actividades que integran el ceremonial, por lo cual, diariamente es común encontrar aquí, realizando alguna labor, a los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, a diversos representantes de alguna instancia del Sistema Local de Organización (SLO), a vecinos del pueblo y a proveedores que ofrecen sus servicios para las festividades.

La plaza principal es un lugar no muy amplio, que casi siempre está ocupado por comerciantes, durante el día puede observarse mucho movimiento de personas que se dirigen a la iglesia, a la delegación municipal, a los establecimientos financieros que se encuentran en sus costados, a los negocios de alrededor o a las instituciones educativas cercanas; la parada más importante de cualquier ruta de transporte que pasa por Tepexpan se ubica en este punto. Esta plaza se considera el centro del pueblo, la carretera principal la divide en dos partes, de un lado queda el edificio que alberga a la delegación municipal y del otro el kiosco, el cual es un lugar de paso que se vuelve propicio para que suceda algún encuentro. Por su ubicación, es utilizada principalmente por la población originaria; anteriormente contaba con portales en todas sus partes laterales, según algunos habitantes fue aquí a donde llegaron a descansar los peregrinos que trajeron al pueblo la figura del Señor de Gracias.

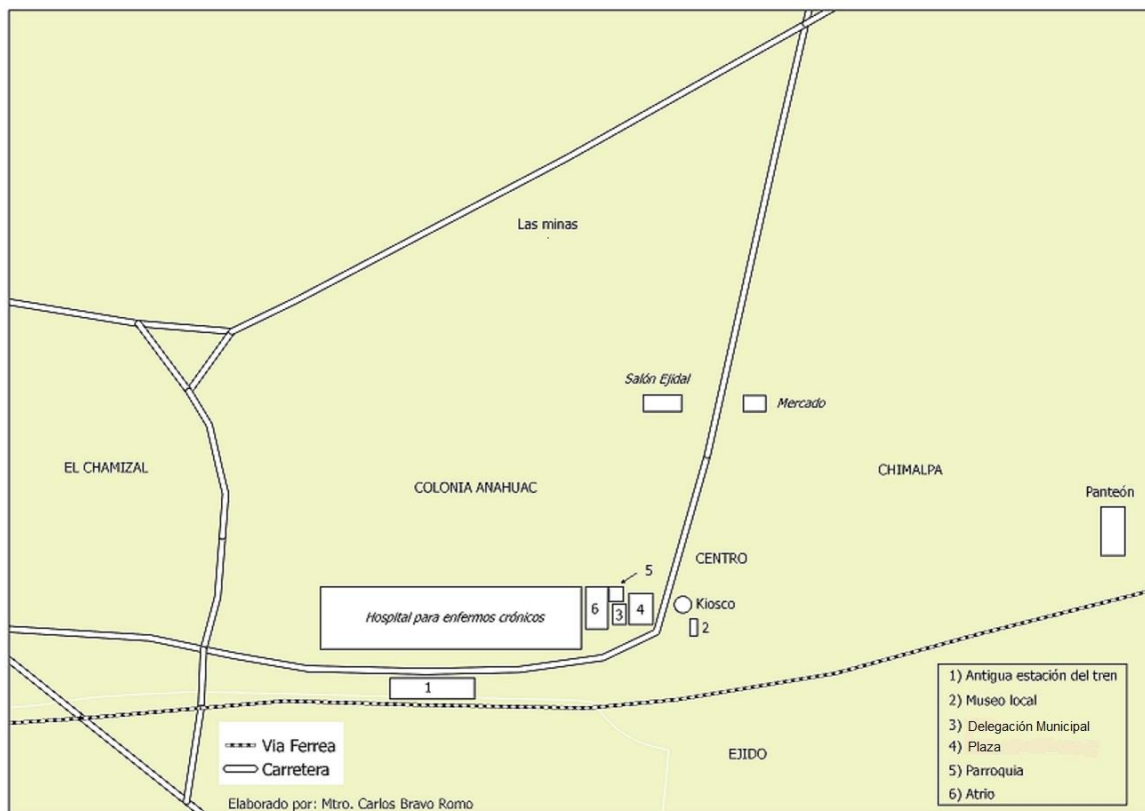
Otro espacio común es un jardín que se habilitó en donde alguna vez estuvo la estación del tren, normalmente permanece vacío por localizarse en una zona deshabitada en la cual transita poca gente. De este lugar se han apropiado grupos juveniles que por las tardes se reúnen aquí para andar en patineta y escuchar música. El museo local en donde se guarda la historia prehispánica de Tepexpan, es otro espacio común que sin embargo no capta la atención de los pobladores; a pesar de estar abierto a todo público y que el acceso es de cooperación voluntaria, solo es frecuentado por personas que están de visita en el pueblo. Este punto es relevante, ya que resulta común encontrar gente que en su camino al sitio arqueológico de Teotihuacan haga una parada en Tepexpan, ya sea para conocer su historia o para consumir algún alimento.

El panteón y el mercado municipal⁷⁶ como tales, son espacios comunes poco concurridos, la vida ordinaria no se desarrolla de manera importante en estos sitios, aunque son lugares de paso que siempre están abiertos y dispuestos para la población. Ambos lugares se encuentran

⁷⁶ Espacio *sui generis*, ya que al encontrarse fuera del centro del pueblo, rompe con el patrón que presentan generalmente este tipo de establecimientos, al no funcionar como el corazón de la vida comercial de Tepexpan.

en el barrio de Chimalpa y, sirven de referencia para la vida comunitaria cuando se trata de ubicar algún punto dentro del pueblo; por ejemplo, el mercado se localiza cerca del salón ejidal, mientras que el panteón forma parte de la entrada a la colonia Granjas Acolman, además de estar en el límite oriente de Tepexpan. Por otra parte, el área deportiva más importante en la comunidad se localiza en la colonia Anáhuac, por lo tanto, en su mayoría la utilizan personas vecindadas. Es un espacio propicio para socializar, por las tardes tiene bastante afluencia de habitantes identificados con un grupo de edad en particular: personas jóvenes que acuden aquí a ejercitarse.

Imagen 6. Croquis esquemático de análisis territorial. Tepexpan y sus espacios comunes



Fuente: Elaboración propia con información recabada en campo

Por último, las calles y avenidas como espacios compartidos es en donde se desarrolla la mayor parte de la vida comunitaria de Tepexpan. Son los lugares que sirven para interactuar, ofrecer servicios, propiciar encuentros, marcar el territorio y forjar identidades. En este sentido, ubico como las más importantes a la carretera principal, a la calle 16 de septiembre que cruza todo el barrio de Chimalpa y conecta la parte central del pueblo con el panteón;

además de la avenida Tabasco que va de la iglesia al Chamizal, atravesando por la colonia Anáhuac. En estas vialidades es donde puede observarse todos los días, y casi a cualquier hora, gran movimiento de personas, vehículos y mercancías; de la misma forma, son por donde invariablemente pasan todas las procesiones y peregrinaciones que se realizan durante el ceremonial.

5) Utilización de servicios públicos y privados

Continuando con el análisis de los diferentes tópicos, considero que al utilizar algún servicio público o privado ya se está haciendo vida comunitaria. En lo ordinario de cada día, sobre todo en el centro y en el barrio de Chimalpa, la población cuenta con energía eléctrica, agua entubada, red de alcantarillado y drenaje, pavimentación de las calles, recolección de desechos, servicio médico y escuelas; todos estos son compartidos por el grueso de la población, que ocasionalmente se organiza para demandar ante las autoridades locales mejoras en la calidad con que se proporcionan.

Estrictamente hablando, en cuanto a este punto, destaco dos aspectos. El primero de ellos está relacionado con la vida comunitaria que se desarrolla en torno a las instituciones del sector salud que se ubican en Tepexpan, ya que éstas brindan oportunidades de trabajo a varias personas del pueblo, quienes construyen relaciones que trascienden el ámbito laboral. Por otra parte, al exterior de los diferentes centros hospitalarios existen establecimientos comerciales, formales e informales, que activan la economía del pueblo y logran que todos los días halla gente interactuando y haciendo uso de estos servicios; por lo cual, alrededor de dichas instituciones se construye otra parte de la vida comunitaria de Tepexpan.

El segundo punto a destacar es la vida comunitaria que se construye en torno a las instituciones educativas. En Tepexpan existen todos los servicios de educación básica, ya sean públicos o privados; sin embargo, fuera del ámbito escolar, no hay en el pueblo espacios colectivos para que interactúen las personas que demandan dichos servicios; por lo tanto, es a través de la escuela que la población infantil y los adolescentes se suman a la vida comunitaria, estableciendo relaciones, conviviendo con sus pares y aprendiendo los códigos normativos de su comunidad. Del mismo modo, la escuela se convierte en un espacio de encuentro entre las personas que dejan o recogen a los menores; al exterior de los planteles educativos, a la hora de entrada y salida de los estudiantes es común ver mucho movimiento, gente conversando y comerciantes ofreciendo sus productos.

La vida comunitaria en Tepexpan es dinámica, la mayor parte del día puede encontrarse gente en la calle y establecimientos comerciales abiertos, principalmente farmacias, tiendas de abarrotes y negocios de comida. Una forma de desplazarse por el interior del pueblo es a través de moto-taxis;⁷⁷ estando ahí presente, pude notar que el ruido de los motores de dichos vehículos es permanente, son el indicador que sirve para saber cuáles son los momentos de mayor actividad, a qué hora sale la población a realizar sus actividades y cuándo regresa. Quienes proporcionan dicho servicio son habitantes del pueblo agrupados en organizaciones, en su mayoría personas muy jóvenes o de edad avanzada que se reúnen en diferentes puntos a esperar posibles pasajeros.

6) Autopercepción de los habitantes

Por último, un aspecto que desde mi punto de vista incide en cómo se desarrolla la vida comunitaria dentro del pueblo, tiene que ver con la forma en que se conciben a sí mismos sus habitantes, ya que esto determina ciertas conductas que los hace ser proclives a actuar más en colectivo o en la individualidad; de la misma forma, propicia que se establezcan relaciones basadas en afinidad o interés. Amén de la diferencia entre los diversos sectores de la población, considero que un importante número de habitantes de Tepexpan se piensan “modernos”, no son ajenos a las innovaciones tecnológicas y muestran patrones de vida urbana; sin embargo, entre los pobladores originarios, aún mantienen un código de valores que los hace ser conservadores y tradicionalistas en algunos aspectos; por ejemplo, atienden los llamados a misa, se saludan entre vecinos, adornan las calles en semana santa y durante el ceremonial, se hablan de usted y reconocen al matrimonio como la única institución válida para poder formar una familia. Son los actores sociales de la nueva ruralidad.

A pesar de la diversidad de identidades que puede haber en el pueblo, en charlas informales con varios habitantes de la comunidad, pude identificar como una constante, que la población originaria se considera religiosa, fiel a sus tradiciones y devota de sus Santos Patronos, además de poseer un profundo sentimiento de pertenencia a su territorio lo que los motiva a ser participativos y a estar siempre dispuestos a colaborar en cualquier actividad que beneficie a Tepexpan; por lo tanto, la vida comunitaria para ellos se traduce en participación social.

⁷⁷ Son motocicletas comunes a las cuales en la parte posterior, mediante un mecanismo de ensamblaje se les ha adicionado un tipo carruaje forrado de hule y que es jalado por la tracción que produce el motor del vehículo.

En cuanto a la población vecindada, encuentro que un sector se define como transgresor de las normas establecidas por la población oriunda del lugar, otro intenta integrarse a la dinámica comunitaria, pero la gran mayoría de personas se piensan a sí mismas ajenas a lo que sucede en el pueblo. Desde esta perspectiva, existe la idea de que la vida comunitaria es construida por la población originaria; sin embargo, la no participación también es una manera de edificar formas de estar en comunidad. Por consiguiente, cada actor social que vive en Tepexpan, con su actuar y desde determinados posicionamientos forja la vida en común, misma que se desarrolla en diferentes escenarios superpuestos y que constituyen una misma trama, a la cual se suma inevitablemente la vida festiva.

Por otra parte, quienes integran las mayordomías son las personas más activas durante la fase de preparación del ceremonial; es decir, en la vida comunitaria cuando no está en desarrollo ninguna festividad. Un tema recurrente que encuentro entre los antropólogos que estudian estas formas de organización (Topete, 2010) (Korsbaek, 2009), es determinar qué capacidad tienen las mayordomías para incidir en las decisiones que se toman en sus localidades, más allá de lo relacionado con las fiestas patronales y otras celebraciones que se llevan a cabo.

En el caso de Tepexpan, las mayordomías representan a un sector importante de la población en varios aspectos de la vida cívica, además que tienen una gran injerencia en las decisiones que toman las autoridades locales (delegado municipal y COPACI); por ejemplo, para intentar regular la venta de terrenos que realizan los ejidatarios. En el mismo orden de ideas, hace algunos años se reconstruyó la plaza principal, no sin la anuencia y la opinión de las mayordomías; asimismo, en la ampliación de la carretera principal ocurrida hace poco tiempo, las autoridades se coordinaron con esta instancia comunitaria para no afectarse mutuamente. En conclusión, el papel de la mayordomía no solo se circunscribe a la vida festiva, está presente en lo cotidiano y su alcance llega hasta intervenir en la obra pública que se realiza en el pueblo.

De acuerdo con lo planteado en este apartado, y dadas las características que en general adopta la población de Tepexpan para asumir esta forma actual de ser rural, tenemos que en los aspectos ordinarios de la vida comunitaria, por una parte se fortalece la individualidad de las personas, pero al mismo tiempo se busca mantener la cohesión y la presencia de lo colectivo; emerge la diversidad de actores y la pluriactividad económica, pero se vigoriza la identidad colectiva en torno a la figura de los Santos Patronos; toma fuerza el estilo de vida

urbana, moderna y tecnologizada, pero también se busca conservar las tradiciones. Para la población originaria cobra sentido la idea de pérdida de su espacio histórico, y en virtud de esto resignifica su territorialidad.

En esta dinámica es que la vida festiva de Tepexpan se posiciona, dotando de sentido a todo aquello que Medina (2011) Acosta (2006) Salles (1995) y García Canclini (1986) mencionan con respecto a sus alcances; es decir, que en ella se sintetiza la vida entera de cada pueblo. Es cuando surge lo extraordinario, que se sobrepone a lo habitual, que se logra que lo sacro y lo profano formen parte de una misma unidad. En la vida festiva el vértigo de lo cotidiano se toma una pausa para restablecer relaciones, para identificar lo que es común y lo que resulta ajeno, para ver al pasado y encontrarse en el presente, para la veneración y la fiesta, para lo uno y lo múltiple. Es en este tipo de vida en que se inscribe el ceremonial.

4.1.1 Vida festiva en Tepexpan

Como ya lo he mencionado, en esta investigación circunscribo el ceremonial a la vida festiva de Tepexpan, misma que se conforma de cuatro celebraciones; la importancia que otorga la población a éstas, coincide con la línea cronológica en que se suscitan. La festividad mayor en su fase de desarrollo inicia a mediados del mes de abril, se realiza en honor al Señor de Gracias que en Tepexpan es venerado el día 3 de mayo (fecha en que llegó al pueblo), para continuar la fiesta y la torna fiesta hasta mediados de dicho mes. La siguiente festividad es en honor a Santa María Magdalena (Patrona del pueblo), que de acuerdo con el santoral católico tiene su día marcado el 22 de julio; la fase de desarrollo de esta celebración inicia dos semanas antes y se prolonga hasta los primeros días del mes de agosto. En estas dos fiestas patronales la participación de mayordomos es vasta, a diferencia de las siguientes dos celebraciones. El Santo Jubileo es la tercera celebración establecida en el calendario festivo de Tepexpan; ésta se hace en fecha móvil hacia finales del mes de septiembre, dependiendo de la liturgia católica. Por último, y para cerrar con el ceremonial, los primeros días de noviembre se lleva a cabo una celebración para conmemorar a los fieles difuntos.

Cabe destacar que en Tepexpan se realizan otras festividades en las cuales se pide la cooperación económica de algún sector del pueblo, una de ellas se efectúa el día 8 de septiembre en el panteón local y es organizada por una mayordomía conformada hace un par de años por gente joven del barrio de Chimalpa y, por el sacristán de la iglesia; está dedicada

a la *Divina Infantita*.⁷⁸ Otra festividad se realiza en la Cruz de la colonia Anáhuac y es organizada por un grupo de vecinos residentes en dicho lugar. También en la parroquia del Sagrado Corazón, ubicada en la colonia el Chamizal, una mayordomía local en el mes de junio organiza la fiesta patronal correspondiente. En semana santa el párroco de la iglesia y un grupo que se hace llamar “Judea Tepexpan” organizan una celebración de tres días. Ninguna de estas festividades forma parte del ceremonial, ya que no participan en su organización dos o más instancias que formen parte del Sistema Local de Organización y porque no abarcan la totalidad del pueblo.

Fiestas patronales, Santo Jubileo y día de muertos

Sumando el tiempo en que están en desarrollo las cuatro celebraciones que integran el ceremonial, puedo decir que la vida festiva de Tepexpan tiene una duración de sesenta días distribuidos a lo largo del año. La fiesta en honor al Señor de Gracias dura treinta días consecutivos; sin embargo, es el 3 de mayo cuando en Tepexpan la población en general se conjunta para rendir tributo y veneración al Santo Patrón de quien recibe la gracia de su bendición. Ese día, aunque el centro de las actividades está en la parroquia del pueblo, en todos lados se percibe un ambiente diferente al cotidiano. Desde un día antes puede verse gran movimiento en algunas calles del centro y del barrio de Chimalpa, en las casas que comienzan a adornarse y en todos los espacios que comprende la iglesia. Los mayordomos se mueven con prisa de un lado a otro, hay gente trabajando en la colocación de las portadas y los adornos; en el fondo del atrio, ya está todo lo necesario para armar el castillo que se quemará al día siguiente.

Los días de la fiesta patronal se entrelazan una serie de actividades en las cuales participan varias instancias del SLO, por lo tanto, la red de relaciones entra en movimiento y algunos proyectos colectivos cobran relevancia. Surge la tradición renovada y re significada, hay apropiación del espacio, manifestaciones de poder, nuevas y viejas formas de participación, emergencia de actores sociales, control territorial y expresiones de fe y devoción. De acuerdo con lo planteado por el señor Trinidad García en una charla informal, para él la verdadera

⁷⁸ En una plática informal, el presidente de la mayordomía de Tepexpan comentó que la población del barrio de Chimalpa les ha pedido que sean ellos quienes organicen esa festividad, ya que desconfían de las personas que asumieron dicha responsabilidad. Se reunieron los representantes de las cuatro mayordomías y decidieron que por ahora no están en condiciones de incluir esa celebración en su calendario de fiestas, ya que representaría más trabajo para ellos.

fiesta empieza el día principal en que se venera a los Santos Patronos, sea el 3 de mayo o el 22 de julio, todo lo anterior es preparativo, por lo cual se entiende que una fiesta patronal también se presenta en fases.

La fiesta patronal en honor a Santa María Magdalena tiene una duración aproximada de veintitrés días. Al igual que la celebración en honor al Señor de Gracias, presenta tres etapas bien definidas; la primera de éstas es inicial, la segunda de esplendor y la tercera de culminación. Sigue el mismo patrón organizativo que la fiesta anterior; sin embargo, disminuye la participación en cuanto al número de mayordomos, gente que acude a las diversas actividades e instancias que forman parte del SLO; en esta festividad, ya no se lleva a cabo la danza de serranitos y tampoco se realiza la peregrinación a pie, ambas actividades son las que se consideran más tradicionales en Tepexpan y las que logran congregarse a un mayor número de pobladores. Las fiestas patronales son por excelencia las celebraciones en donde puede palpase y respirarse la vida festiva, durante los casi dos meses de actividades el pueblo de Tepexpan luce ataviado con su mejor vestuario para tejer en forma fina las relaciones que le dan sustento a buena parte de su vida comunitaria. Como en toda fiesta, los anfitriones presentan su mejor cara al exterior y el conflicto lo resuelven de manera interna. Por otra parte, la celebración del Santo Jubileo es una festividad eminentemente religiosa que dura tres días, se desarrolla principalmente en la parroquia del pueblo y es organizada por diversos grupos afines a la iglesia católica, en colaboración con las mayordomías. No es tumultuosa como puede llegar a ser una fiesta patronal y el programa contempla pocas actividades; sin embargo, el constante repicar de campanas, el estallido de salvas y las calles adornadas con arreglos alusivos a la celebración, indican que la vida festiva del pueblo está en su fase de desarrollo y, por lo tanto, la cotidianidad se encuentra alterada.

Por último, el ceremonial termina con una celebración propia de la cultura popular mexicana que en Tepexpan adquiere un matiz particular, al convertirse en una manifestación de territorialidad, en la cual, la población originaria principalmente, rinde tributo a su pasado, a través de significar el legado recibido por parte de quienes en otro tiempo habitaron este territorio. Pensando en el aspecto estrictamente comunitario, son tres días de vida festiva en el cementerio local, la organización de las actividades que ahí se realizan está a cargo de la mayordomía, el párroco de la iglesia católica y algunos grupos afines a dicha institución. Una vez que finaliza esta celebración, la población de Tepexpan retoma lo esencial de su vida

diaria y se cierra un ciclo, pero comienza a nacer uno nuevo que dará continuidad al bucle tetralógico de la complejidad al que hace referencia Morín (2009), que se traduce en desorden, interacción, organización y nuevo orden.

Como parte de la vida festiva de Tepexpan, en este capítulo presentaré las especificidades de algunas actividades que se desarrollan durante el ceremonial y que tienen como principal característica, que son organizadas por el Sistema Local de Mayordomía (SLM). Las actividades organizadas por otra instancia que forma parte del Sistema Local de Organización, serán analizadas en un capítulo subsecuente. Cabe destacar que, en caso de tratarse de una actividad que forme parte de las fiestas patronales, mencionaré a qué fase corresponde y qué otras instancias intervienen en su organización.

4.2 La dinámica del Sistema Local de Mayordomía durante las fiestas patronales

Al observar las actividades que realiza la población de Tepexpan como parte de sus fiestas y celebraciones, es posible darse cuenta de la complejidad que presenta el ceremonial, dada la diversidad de actores sociales que participan en éste, la cantidad de finalidades declaradas y no declaradas que se manifiestan, así como las dimensiones de la vida comunitaria que logra entrelazar, a saber: política, económica, social y religiosa.

Aunada a la parte espiritual, considero que toda acción llevada a cabo por la población como parte del ceremonial se sustenta en dos principios, el primero de ellos tiene que ver con la materialidad del fenómeno y el cálculo costo-beneficio; el segundo con la reciprocidad: hacer una acción esperando algo a cambio. Considero que los dos aspectos señalados se articulan permanentemente, con dominancia del primero sobre el segundo en la mayoría de ocasiones. En este sentido, a continuación analizaré las actividades de cada celebración desde ambas perspectivas, buscando siempre reflexionar en torno a la finalidad no declarada que subyace a cada acción. Por otra parte, al hacer la descripción de las actividades, mencionaré quiénes participan en éstas, qué dimensiones de la vida comunitaria tocan, cómo funcionan las redes internas y externas que operan alrededor de ellas, qué afinidades de intención encuentro y cómo influyen en la construcción, mantenimiento o reproducción de los proyectos colectivos.

4.2.1 Día del mayordomo

Con esta actividad se inaugura formalmente el calendario de visitas y la fiesta patronal organizada en honor al Señor de Gracias, por lo tanto se ubica en la fase inicial de la

celebración. Bajo la idea de innovar y de retribuir a la población el esfuerzo económico que realiza para que la fiesta se lleve a cabo, desde el año 2013 se ha implementado como una iniciativa de la *mayordomía* de *Tepexpan*, obteniendo la aceptación de las demás mayordomías, de otras instancias que integran el SLO y de los propios habitantes del pueblo. El día del mayordomo consiste en llevar de visita a un lugar público la figura del Santo Patrón y mantenerla ahí durante veinticuatro horas bajo el resguardo de la mayordomía en turno. Esta actividad es organizada y financiada totalmente por los mayordomos a través de una cuota extra que designan para ello. Comienza con una procesión que va desde la iglesia de Tepexpan hasta el lugar elegido y es acompañada por un nutrido grupo de pobladores, entre quienes destacan, en primer plano, los integrantes de la mayordomía que conforman la mesa directiva, el párroco local, miembros de algunas congregaciones religiosas y el señor Emilio Moya que en ese único momento funciona como *hub* (nodo más conectado). Dicho personaje, del cual ya he hablado anteriormente, interactúa permanentemente con quienes encabezan tal actividad, convirtiéndose en su principal enlace. Desde este instante se hace visible la red de relaciones internas.

Una vez que la procesión llega al lugar señalado, se realiza una misa en la cual el párroco nombra a las personas que han formado parte activa de la mayordomía en turno, pero que ya fallecieron, además de a quienes la integran actualmente. Acto seguido, los mayordomos ofrecen de comer a todos los asistentes, como una muestra de reciprocidad por la cooperación que han recibido para solventar la fiesta patronal. Se observa que todos los integrantes de la mayordomía portan un gafete de identificación, quienes conforman la mesa directiva comen en compañía del párroco, del Sr. Moya y de algunas personas que participan en las congregaciones religiosas. Un grupo de mayordomos auxiliares atiende a los comensales y los demás conviven entre ellos o con su familia.

Al terminar la liturgia y la convivencia vecinal, poco a poco la gente comienza a retirarse, sólo se queda un grupo de aproximadamente quince mayordomos que velarán acompañando al Santo Patrón a lo largo de toda la noche, entre ellos están dos integrantes de la mesa directiva, que actúan como nodos centrales coordinando la velación y fungiendo como autoridad. Al día siguiente, desde temprano es posible ver que mucha gente, antes de salir a realizar sus actividades, pasa a ofrecer una oración o a santiguarse frente a la imagen venerada; esta dinámica continúa durante todo el día, por momentos con alta afluencia de

vecinos, principalmente a la hora de salida de la escuela y llegada del trabajo; por momentos con poca asistencia, por ejemplo a la hora de la comida. Para resguardar la figura del Señor de Gracias los mayordomos se van alternando durante el transcurso del día, por la mañana es posible ver al presidente y al tesorero cumpliendo funciones organizativas y dando instrucciones; en la tarde y hacia el final de la actividad, un gran número de ellos se hacen presente, sobresaliendo aquellos que tienen alguna comisión o que se muestran cercanos a quienes integran la mesa directiva (ver tabla en la página 270).

El día del mayordomo termina cuando los integrantes de la familia a quien se le otorgó la primera visita acuden al lugar en que se tiene al Santo Patrón para recogerlo y llevarlo en procesión hasta su domicilio. El presidente de la mayordomía entrega bajo resguardo la figura del Señor de Gracias al solicitante, y en conjunto, salen a recorrer las calles del pueblo ante el incesante estallido de salvas. Considero que esta actividad es una muestra de cómo la fiesta patronal, a pesar de ser una tradición, puede ser modificada para adaptarse a las necesidades de las mayordomías y del propio Sistema Local de Organización, ambos con la capacidad de auto-organizarse (Arnold y Osorio, 1998) con miras a satisfacer determinados intereses, ya sean individuales o colectivos, como se verá a continuación.

El hecho de que la visita correspondiente al *Día del Mayordomo* se efectúe en un lugar público y céntrico, como lo es el jardín en donde se ubica la Cruz de la colonia Anáhuac, propicia que los vecinos pasen a venerar al Señor de Gracias en mayor número que cuando es en un domicilio; el espacio facilita las relaciones y los encuentros entre pobladores, se toca la dimensión social con mayor fuerza que cuando la organiza una familia. Además de lo anterior, esta actividad logra promover entre los habitantes del pueblo el reconocimiento y la buena imagen de la mayordomía, que hace un gasto económico importante⁷⁹ y ofrece toda su energía al Santo Patrón para obtener los dones que éste generosamente brindará a cada habitante de Tepexpan.

La mayordomía en cuanto institución, ejerce la facultad de elegir qué lugar del pueblo utilizará para realizar esta actividad; no es casual que seleccione una zona en donde hay fuerte presencia de población vecindada, y justo el sitio más emblemático para los habitantes de

⁷⁹ El gasto corresponde a la comida que se brinda a la población en general cuando llega el Santo Patrón al lugar que lo albergará durante todo un día; a la bebida (café y refresco) que se ofrece mientras dura la visita, a la renta de una carpa, sillas, mesas, equipo de sonido y, a la compra de consumibles (vasos, platos, servilletas y cucharas desechables) entre otros.

esa área. Dicha instancia, como parte de un proyecto colectivo encabezado por la población originaria de Tepexpan, se apropia por un día del espacio y lo utiliza para fortalecerse dentro del entramado en que se presenta la disputa por el control del territorio. En la relación costo-beneficio, este último es mayor, ya que el esfuerzo realizado rinde dividendos; por ejemplo, algunas personas con quien tuve oportunidad de platicar, mencionaron el agradecimiento que guardan a la mayordomía por llevar al Señor de Gracias a su colonia, ya que tenerlo ahí es una gran oportunidad para recibir sus bendiciones de manera directa. Dicho agradecimiento se convierte en reciprocidad a la hora en que la población coopera económicamente para las demás actividades del ceremonial, además que incrementa el prestigio de los integrantes de la mesa directiva, al crearse el imaginario de que están haciendo bien su trabajo.

Por lo observado, esta actividad en el aspecto económico del pueblo no dinamiza el mercado interno; sin embargo, promueve una amplia participación social, ya que de manera individual, en familia o en pequeños grupos, siempre hay alguien, además de los mayordomos, acompañando al Señor de Gracias; la afinidad de intención que predomina es salir y apropiarse de un espacio, hacerlo colectivo mediante ofrecer una oración a su patrón y manifestar su fe; en este sentido, la iglesia abona a su favor alcanzando la finalidad que busca en el ceremonial. Por otra parte, la mayordomía en el aspecto político deja de manifiesto quiénes tienen poder para ejercer control en el pueblo y a quién le ha pertenecido históricamente el territorio; además que, a pesar de ser una actividad reciente, desde mi perspectiva sirve para que los mayordomos mejor conectados en la red refrenden la posición hegemónica que ocupan dentro de la forma de organización comunitaria.

El *Día del Mayordomo* es una actividad eminentemente de alcance local, para lograr su objetivo, moviliza la red de relaciones entre el párroco de la iglesia, algunos integrantes de la comunidad y al interior del SLM. El integrarse a la red como nodo periférico, permite a personas como el señor Moya establecer un proyecto individual vinculado al pago de mandas para lograr beneficios espirituales de manera particular, al mismo tiempo que consigue suficiente capital social (Herreros 2002) para tener injerencia en la toma de decisiones concernientes al ceremonial; esto significa crear relaciones de poder.

Por otra parte, considero que a través de las acciones realizadas para cumplir con las tareas que implica llevar a cabo el *Día del Mayordomo*, se intensifica la fuerza del lazo entre los integrantes de la mesa directiva y de otros mayordomos auxiliares que se ubican en la red

como nodos periféricos, o que es su primera experiencia dentro de este sistema organizativo. Para la mayordomía es importante integrarse como equipo, ya que según su apreciación, esto permitirá hacer bien su trabajo y cumplirle al pueblo; aunque desde mi perspectiva, también significa crear alianzas internas y establecer enlaces con otros nodos del SLO. Por lo observado, el presidente y el tesorero de la mayordomía son los nodos más conectados y quienes interactúan con mayor frecuencia entre ellos; esto les permite atraer los flujos de información y tomar decisiones con relación al desarrollo de la actividad. La presencia del párroco, así como de los representantes de las congregaciones religiosas es momentánea, y básicamente solo interactúan con los integrantes de la mesa directiva.

Por último, cabe destacar que el *Día del Mayordomo* no presenta ninguna relación simbólica o material que pueda relacionarse con el pasado rural del pueblo; desde este enfoque, la actividad se inscribe en la lógica de una racionalidad moderna, actual y alejada de cualquier indicio de tradición. Llevarla a cabo o no, es decisión de cada mayordomía, no es una exigencia de los habitantes originarios; sin embargo, ha resultado exitosa si pensamos en que se logra la apropiación del espacio y deja satisfechos a quienes veneran al Señor de Gracias, ya que pueden tener una mayor aproximación con él.

4.2.2 *Las Visitas*

Por lo estudiado en el valle de Teotihuacan, las fiestas patronales abarcan varios días en donde se desarrollan diversas actividades de carácter religioso y también profano. Una particularidad encontrada en Tepexpan, es que dentro del programa de las fiestas, además de los tipos de actividades señaladas, se incluye el calendario de *visitas* en honor al Santo Patrón (Señor de Gracias) o a la virgen protectora (Santa María Magdalena), según sea el caso. Si bien son organizadas por algún habitante del pueblo, es atribución de las mayordomías programarlas según convenga, además de que convocan a la participación de un gran número de mayordomos.

Las visitas no son un novenario, conforman un sistema que sirve de preludio a los días en que se lleva a cabo la celebración principal, y también de puente entre la celebración principal y el fin de la fiesta; por lo tanto, se inscriben tanto en la fase inicial de la celebración, como en la de culminación. De esta manera, las visitas son una forma de mantener activa la fiesta patronal durante el largo periodo en el que se desarrolla; permiten entrar en juego a diferentes sectores de la población, posibilitan el mantenimiento de la red interna de relaciones,

refuerzan el aspecto religioso, marcan los límites territoriales de la comunidad y, en algunos casos que se verán más adelante, propician relaciones externas.

Las visitas consisten en llevar al Santo Patrón o a la Patrona por medio de una procesión, hasta la casa, institución o comercio de alguna persona o familia que lo solicite a los mayordomos durante el periodo en que se recauda la cuota para la fiesta. Permanecen ahí accesibles a los vecinos y al cuidado de la familia o grupo anfitrión durante una noche y hasta el día siguiente, cuando se llevan en una nueva procesión hacia otro destino. Cada vez que se recibe a cualquiera de los patronos se oficia una misa, y los anfitriones en retribución ofrecen viandas a quienes acuden; considero que en estas visitas queda de manifiesto la red y las interrelaciones históricamente creadas entre la población originaria.

Dentro de los programas de las fiestas, las visitas de los patronos a diferentes hogares del pueblo aparecen como una actividad religiosa permanente, prácticamente se realizan desde que inicia la festividad hasta que termina, por tal motivo, planteo que alrededor de éstas se estructura todo el esquema sobre el que se desarrollan las fiestas patronales, en su parte espiritual y material. Inicialmente las visitas sólo se realizaban los días del novenario, pero ante la demanda creciente de solicitantes, ahora también se llevan a cabo los días previos y posteriores al periodo litúrgico que marca la iglesia católica. El hecho de que el Santo Patrón o la Patrona del pueblo salgan y permanezcan en un lugar abierto y público (fuera de la iglesia), facilita el acercamiento y el contacto con los pobladores. Estas visitas no son actos festivos, se perciben como actos solemnes, se acompañan con música instrumental, clásica o marcadamente religiosa. El ambiente no es de fiesta popular, pero sí de convivencia familiar y vecinal.

En el aspecto secular, material o profano, las visitas son asunto de mayordomos, es su primordial espacio de acción durante toda la fiesta, en cada visita uno de ellos es el personaje principal, se convierte en nodo central por un día y desaparece o se vuelve nodo periférico. Debido a que gran parte de la trama de las fiestas patronales se fragua en las visitas, en ellas los proyectos colectivos e individuales tienen un gran espacio de oportunidad, la red de relaciones se manifiesta y el dispositivo de poder se ve reflejado. En este sentido, un punto relevante a tomar en cuenta es, examinar la forma en que se asigna quién tendrá la visita, y sobre todo, para qué solicitarla.

Desarrollo y asignación de la visita

La visita consiste en el acto de tener al Patrón o a la Patrona durante un día en la casa de una persona llamada *solicitante*. Se recibe a través de una procesión y, después de una misa, la familia anfitriona brinda bocadillos a los asistentes. Aunque esto supone un gasto económico fuerte, en la mayoría de casos toda la familia coopera y, a decir de algunas personas con quien pude platicar, *se logra una bonita convivencia*. En algunas ocasiones los vecinos cooperan adornando las calles, entonces son visitas con una organización amplia en donde participa, no sólo el solicitante y su familia. En estos casos los vecinos colaboran y se crea una micro red dentro de una red mayor (*cluster*) que desaparece cuando la visita se retira.

Siguiendo con lo anterior, pude observar algunas visitas llevadas a cabo en una calle cerrada con carpas para fiesta; es decir, en vía pública. Esta situación supone la anuencia o conformidad de los vecinos, aunque en el programa de visitas aparece únicamente el nombre de una persona (individuo), o de una familia. En estos casos es más común encontrar gente que acude a la visita sin que medie una relación familiar, vecinal o de amistad con el solicitante. A continuación presentaré dos testimonios, el primero de ellos de una persona que organizó la visita cerrando una calle, y el siguiente de una persona que recibió la visita dentro de su hogar.

Solicitamos al Señor de Gracias para tenerlo en casa con toda la familia. La visita la pedimos toda la familia y cooperamos, por ejemplo, mis hermanos apoyaron con las portadas⁸⁰ y con las sillas, algunos amigos con el refresco, una amiga con el adorno. Ellos se ofrecen y uno recibe lo que quieran dar. La visita es organización de familia y participan algunas amistades que quieran dar algo, esto siempre es bien recibido. Estoy muy satisfecha de tener la visita, ha venido mucha gente, es algo muy bonito, es una satisfacción que volvería a repetir si hay la posibilidad, porque se gasta mucho dinero entre la banda, los cohetes, la comida. En sí, la mayordomía nada nos da para la visita, uno pide al Señor de Gracias y todos los gastos corren por cuenta de la persona o familia que lo pide. (Araceli Pérez Hernández. Entrevistada el 19 de abril de 2107 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Testimonio de persona que tuvo la visita dentro de su hogar:

Para nosotros pedir la visita y tener al Señor de Gracias significa traer las bendiciones a la casa, dar gracias por todos los beneficios recibidos, en este caso tener salud, tener trabajo, que toda la familia esté unida, finalmente todo se conjunta en una fiesta para nosotros recibirla. Aquí la visita la organizamos entre la familia Valencia Flores que prácticamente es la de mi papá, son once hermanos a quienes invitamos, y nosotros que somos cinco hijos. El recibimiento lo empezamos a organizar desde el mes de enero que lo solicitamos, empezamos a ver qué vamos

⁸⁰ Adorno que se coloca en el portal de la casa, casi siempre es hecho de flores (naturales o artificiales), contiene el nombre de la celebración y algunas veces una imagen que la representa.

a hacer, qué podemos ofrecer a quienes vienen a visitarnos o nos acompañan a recibirlo (*al santo*) y a dejarlo también.

Para nosotros, recibir a la familia y a los vecinos significa convivencia y poder compartir un poco de lo que él nos da... *dirige su mirada al Señor de Gracias*, por ejemplo un taco en la mesa. Como prácticamente nosotros estamos toda la noche con él, vienen a visitarlo y ofrecemos café y pan, por eso para nosotros es convivir con la gente del pueblo y compartir. Nos sentimos orgullosos de pertenecer a Tepexpan, orgullosos de tener al Señor de Gracias aquí, porque nos permite compartir, convivir con nuestros vecinos y ser un poco más humanos, porque en estas visitas te das cuenta de que tienes a los vecinos enfermos, porque los traen a visitarlo, y ahí te das cuenta de que los puedes apoyar. (Lilia Valencia Macías. Entrevistada por el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Cabe destacar que la mayoría de las veces la visita es recibida en el patio o en el jardín de una casa, mismos que se acondicionan con un altar y sillas; en la parte trasera o a un costado hay dispuesto un lugar en donde se concentra la familia solicitante. En este sentido, la visita además de activar la red familiar, constituye un espacio de convivencia, aunque el grupo familiar por momentos se aparta del resto de la comunidad y se distingue de ella; este mismo patrón pudo observarse en todas las visitas. Hay una separación física- espacial entre lo familiar-individual y lo comunitario-colectivo, esto sugiere la idea de al menos dos proyectos que se esgrimen con diferente lógica dentro de un mismo escenario social, el familiar que busca con la visita reconocimiento y prestigio, y el colectivo que a través de una afinidad pretende cohesionar a la población, así como generar sentimiento de pertenencia mediante la devoción a los Santos Patronos.

En este caso, visualizo a la familia como una entidad individual integrada en forma de red con un nodo central momentáneo (el solicitante), con intereses particulares compartidos de forma parcial con el resto de la comunidad, que a su vez trabaja para el proyecto colectivo que consiste en lograr la bendición y protección de sus patronos. Considero que hay dos afinidades de intención, la primera entre el solicitante y la mayordomía, en la cual se establece qué familias pueden recibir las imágenes en su casa; y la segunda entre el solicitante y la población. En cada familia el solicitante es un nodo en donde se concentra por un día el proyecto colectivo de la mayordomía, mismo que se traduce en control territorial.

Hablando de la asignación de las visitas, existen tres versiones al respecto. La primera de ellas obedece al discurso formal que maneja la mayordomía; la siguiente a lo que el saber popular refiere; y la última, a lo que dicen los solicitantes que han sido beneficiados. Con relación al discurso que se maneja al interior del Sistema Local de Mayordomía, a continuación presento un fragmento del testimonio ofrecido por el señor Servando Enciso

durante una entrevista anteriormente referida. Lo dicho por este personaje coincide con la versión que en general dan los mayordomos cuando en conversaciones informales se les pregunta al respecto.

Cuando iniciamos la labor de mayordomos para salir a recaudar a las casas, ya la gente nos pregunta, o a temprana hora se acerca a anotarse para poder solicitar una visita a su casa, entonces se reciben las peticiones y se toma la decisión de llamarlos, hacemos una reunión con todas las personas que solicitaron y en su momento sorteamos las visitas. Aunque hay personas que la solicitan en sábado o domingo, porque son los días que descansan, pero para ser equitativos, en una reunión sorteamos los días y así evitar comentarios de que se asignan porque son conocidos; regularmente se atienden las peticiones de la mayoría.

Para tener la visita no hay requisitos, no es necesario que sean originarios del pueblo, las personas que solicitan la visita solo deben hacerlo con mucha fe y devoción, en algunos casos la solicitan para pagar mandas por algo que les haya concedido el Señor de Gracias o la Patrona. Como mayordomía, simplemente se les pide que cumplan con las condiciones de la casa en cuanto al lugar en donde va a estar la imagen, se les pide que se respete, que se cumpla con la misa, que sea algo eclesiástico, que no sea como una fiesta, sino que simplemente se le honre a la imagen, porque muchas veces se la agarra como, “ah llegó la imagen” y hacen fiesta con música, se ha controlado en ese sentido para que cuando una persona sea agraciada con la visita le pedimos lo que es: honrar al Patrón o a la Patrona en la casa que se visita y mucho respeto a las imágenes, sobre todo porque se trata de honrar, no es una fiesta tradicional como un cumpleaños, se debe agradecer la visita que está haciendo el Patrón o la Patrona a nuestra casa por lo que tenemos. Como mucha gente es muy devota, piden la visita para poder agradecer. Las visitas se hacen tanto en la fiesta del Señor de Gracias como en la de nuestra Patrona. (Entrevista realizada el 22 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Atendiendo este testimonio, tal parece que la asignación de las visitas funciona a través de procesos en los cuales sólo media el azar y no hay intereses involucrados, más allá de recibir y honrar a sus imágenes. Este es un discurso que maneja la mayordomía hacia el exterior, platicando con los habitantes del pueblo y con las personas solicitantes de las visitas surgen otras versiones, algunas con puntos de coincidencia y otras distantes. A continuación presento parte de un testimonio en el cual se deja ver el discurso que se maneja entre la población en general.

Se le solicita a la mayordomía la visita cuando pasan a recaudar, se organizan en fechas de acuerdo con el número de solicitudes que se tengan, el número varía según la fiesta. La fiesta del Señor de Gracias es la que tiene más solicitudes, por eso la fiesta dura más. Las visitas se programan en el orden en que se vayan solicitando. (Jaime García. Entrevistado por el 18 de julio de 2016 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Otras versiones halladas entre quienes tuvieron la visita durante la fiesta del Señor de Gracias indican lo siguiente.

Es un orgullo y una satisfacción tener al santo de visita en esta casa que es la de nuestros padres ya fallecidos, no cualquiera la tiene, se les solicita a los mayordomos desde un año antes y se otorga por sorteo, si no te tocó hay que esperar hasta el siguiente año. Yo no estoy en esta

mayordomía, pero mi hermano sí. (Rogelio Fuentes Rojano. Entrevistado el 18 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Otro testimonio indica que:

Hubo muchas solicitudes, no se alcanzaron a cubrir todas, pero como fui de los primeros que la solicitaron, por eso se me dio. La solicitud se hace ante la mayordomía que actúa durante este año para estas fiestas, yo soy parte de la mayordomía y por eso mismo se me facilitó que se me diera la visita. (Armando Cortez del Toro. Entrevistado el 19 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Un último testimonio refiere lo siguiente:

Mi esposo y mi papá son mayordomos, y mi hijo de 16 años también ya forma parte de la mayordomía, de la actual, de la que está ahorita en funciones. Para tener al Señor de Gracias hay que solicitarlo a la mayordomía que está en turno, y ellos finalmente van haciendo una lista de toda las personas que lo solicitan, y van evaluando quienes lo han tenido año con año y quienes no han tenido esa fortuna, entonces ellos deciden a quién va a visitar. No se nos pide ningún requisito, nada más solicitarlo y de acuerdo a las posibilidades de cada quien organizar el recibimiento. Como sabemos que es muy solicitado, no nos esperamos a que pasen los mayordomos a recaudar, finalmente nosotros vamos a solicitarlo en cuanto la mayordomía entra en el mes de enero cuando empiezan ellos a hacer los trabajos de recaudación. Nos acercamos, lo solicitamos y ellos nos dicen que van a valorarlo. (Lilia Valencia Macías. Entrevistada el 29 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Estos testimonios dejan ver dos cosas; la primera de ellas es, que en el colectivo se comparte la idea de que el aspecto temporal tiene importancia fundamental para conseguir la visita; el discurso funciona. La segunda es que las visitas son asignadas a los mayordomos o a sus familias por los mismos mayordomos en un acto de ejercicio del poder. Lo anterior sugiere la construcción de una red de intereses entre la población originaria de Tepexpan para controlar todo lo que pasa en las fiestas. Desde esta lente, la visita es un pequeño privilegio que concede el ser mayordomo, pero a la vez conlleva la responsabilidad de reproducir relaciones de poder entre los habitantes del pueblo. A continuación mostraré algunos pasajes de las visitas, con el objetivo de ilustrar tal aseveración y de exponer otros puntos importantes en el desarrollo de las celebraciones.

Desde mi perspectiva, las visitas presentan tres fases, la de recogida de la imagen, la de tenencia y la de entrega. A grandes rasgos, el proceso se lleva a cabo de la siguiente manera. Al atardecer, la familia quien tendrá la visita va al lugar en donde está la imagen, misma que es entregada por quien la tuvo en su casa desde el día anterior. Esto se hace mediante un pequeño ritual de agradecimiento, en el cual la persona quien queda como responsable de la

visita se compromete a cuidar y respetar la imagen venerada. En este acto funge como intermediario algún mayordomo integrante de la mesa directiva, casi siempre el presidente. Para llevar al Santo Patrón o a la Patrona de un lugar a otro se hace una procesión que es seguida principalmente por integrantes de la familia solicitante en turno y sus invitados. Generalmente es acompañada por entre 30 y 50 personas, una banda musical, además de alrededor de 20 mayordomos organizados por comisiones. Al frente de la procesión siempre va un grupo de mayordomos (de la A a la J) en medio, la imagen que es cargada por alguien de la familia que tendrá el honor de recibir a tan distinguido huésped y por integrantes de la mayordomía que van alternándose; en la parte posterior va el pueblo flanqueado por otro grupo de mayordomos.⁸¹ En toda procesión de este tipo hay una comisión de mayordomos que se encarga de las salvas y otra de vigilar la vialidad, está última identificada con banderines y chalecos fluorescentes. Pensando en que hay una procesión de por medio, la imagen se trae, no se recibe, quien la pide va por ella cuando le toca la visita.

Espacialidad y recorrido de las visitas

La ruta que sigue la procesión es trazada por el grupo de mayordomos que va al frente. Para la distribución de las visitas cada SLM adopta, ya sea el modelo sectorizado (Ver esquema 1) o el transversal (Ver esquema 2).⁸² En el primero de éstos, se supone que las visitas de una casa a otra se sectorizan para no mover tanto al Santo, pero la ruta que sigue la procesión nunca es la más corta, a pesar de que la distancia sí lo sea, se trata siempre de abarcar más territorio y de que la imagen pueda estar presente en más lugares. Considero que la intención intrínseca de este suceso es, que a través de los largos recorridos, la población en conjunto con sus imágenes representativas, logren territorializar el pueblo y marcar el límite de hasta dónde llega. En este sentido, la procesión es parte del proyecto colectivo que representa los intereses de la mayordomía. La idea expuesta del recorrido queda representada en el esquema número 3.

En conversaciones informales con habitantes de Tepexpan, algunos de ellos comentaron que los recorridos se hacen pensando en abarcar la mayor parte del pueblo, pues la gente que coopera se queja si el Santo Patrón o Santa María Magdalena no pasan por enfrente de su

⁸¹ Cabe destacar que las procesiones siguen como regla básica que el Señor de Gracias sólo puede ser cargado en andas por personas de sexo masculino, mientras que Santa María Magdalena por personas de sexo femenino.

⁸² Página 201.

casa. Siguiendo esta lógica, en todas las procesiones salen vecinos a sus puertas para ver pasar a sus imágenes. En los lugares que se solicita se detiene la procesión y se acerca la gente quien pidió la parada para tocar a sus Santos Patronos, o realizar alguna oración; en muchos casos es gente con alguna enfermedad quien le pide, especialmente al Señor de Gracias, que mejore su condición de salud.⁸³ En este sentido, ofrendar el esfuerzo de llevar en andas a los patronos del pueblo, nuevamente sugiere la idea de que el colectivo recibirá los beneficios otorgados por sus protectores, hay una racionalidad costo beneficio, y en paralelo subyace el pensamiento de reciprocidad.

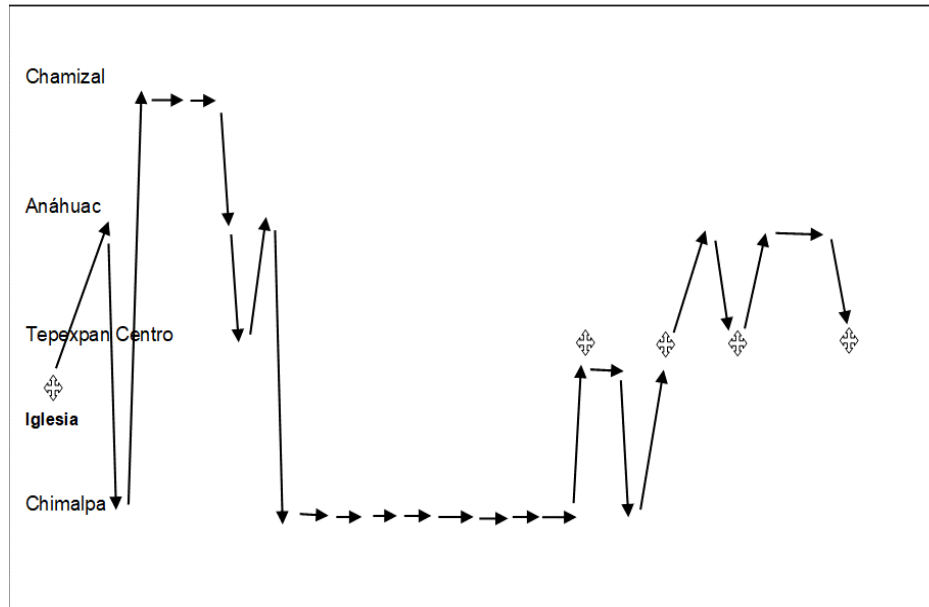
Siguiendo la ruta de las procesiones y retomando la idea de los dos modelos que adoptan las mayordomías para distribuir las visitas, considero que en ambos se encuentran la lógica del mayor esfuerzo, en una o en otra quienes asumen la responsabilidad, trazan la procesión de manera que recorra el mayor trayecto posible, el costo es más alto, pero nunca mayor al beneficio material, ya que esto se verá reflejado en la aportación económica de la población que recibe la fortuna de tener cerca a sus patronos. En el modelo sectorizado, las visitas se organizan de manera que el Patrón o la Patrona permanezcan en un mismo sector hasta agotar todas las visitas programadas en ese espacio, para luego pasar al siguiente y así sucesivamente hasta agotar el calendario. Considero que este modelo por un lado fragmenta la fiesta, pero por otro lado la condensa; por ejemplo, cuando las visitas están en el Chamizal, (extremo poniente de Tepexpan), en Chimalpa (extremo oriente) pareciera que no hay fiesta patronal. Cuando las visitas salen de un sector, el momento festivo se termina en ese lugar y se desplaza a otro. Creo que fragmentar la fiesta permite distinguir con más claridad en dónde se condensa el mayor número de mayordomos, y marcar cuál es la parte importante del pueblo según la cantidad de población originaria que allí se asienta. En el modelo transversal, las visitas van sin orden espacial por el pueblo, por lo que la fiesta se vive todo el tiempo por todos lados. Un día está en un sector, al otro día en otro, al siguiente regresa, esto significa mayor recorrido, mayor presencia, mayor nivel de relación y mayor cobertura de las imágenes para brindar sus bendiciones al pueblo.⁸⁴

⁸³ Ver imagen <https://drive.google.com/file/d/1U6v6ZxWwIyPddTE8y2zZSzy2gvOS7j6s/view?usp=sharing>

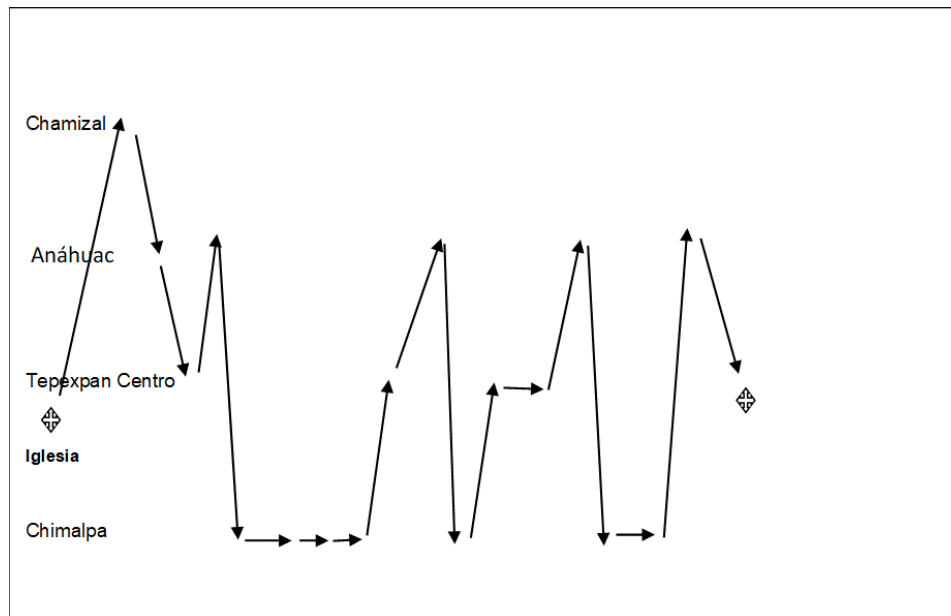
⁸⁴ En este sentido, pude observar que en la fiesta patronal en honor a Santa María Magdalena llevada a cabo en el año 2016, se utilizó el modelo transversal, fueron dos visitas al barrio del Chamizal, cinco a la colonia Anáhuac, siete al barrio de Chimalpa y tres al centro. Para el año 2017 se utilizó el modelo sectorizado: una al barrio del Chamizal, cuatro a la colonia Anáhuac, cuatro al barrio de Chimalpa y tres al centro. Esto nos

Cada vector significa una visita y marca el punto de donde salió la visita y a donde llegó.

Esquema 1. Modelo sectorizado



Esquema 2. Modelo Transversal



Fuente: Elaboración propia con información recopilada en campo.

proporciona una idea del lugar en donde se ubica el mayor número de gente que coopera para las fiestas, la dimensión de la territorialización y de la apropiación del espacio que se realiza a través de éstas.

Regresando a las tres fases en que se desarrollan las visitas, la segunda corresponde a la tenencia. Una vez que la procesión llega al lugar que será la morada del patrón o de la patrona por todo un día, la imagen es entregada a la familia solicitante por un integrante de la mesa directiva de la mayordomía. Después de ese pequeño acto de entrega-recepción, el párroco de la iglesia oficia una misa en donde siempre están presentes en promedio alrededor de cien personas, entre ellas los mayordomos que acompañaron la procesión y algunos más, todos identificados regularmente con gafetes, playeras o gorras. En el transcurrir de la misa, constantemente hay quema de salvas, pagada por los anfitriones, pero a cargo de los mayordomos que tienen esta comisión. Hasta este momento y durante toda la celebración, a excepción de los días principales donde la fiesta llega a su punto más álgido, el ambiente festivo sólo se vive en el perímetro del lugar donde se encuentra la visita y, principalmente, durante el momento en que se va por la imagen, en la procesión, en el recibimiento o cuando se comparten alimentos. En la parroquia y en el atrio de la iglesia no sucede nada fuera de lo cotidiano.

Al caer la noche, generalmente la imagen sólo es acompañada por integrantes de la familia solicitante. Durante el día la asistencia de vecinos es constante, sin llegar a ser tumultuosa, es poco común que pasen espacios prolongados de tiempo sin que se encuentre algún fiel haciendo petición o recibiendo la gracia del Señor o la bendición de la Patrona. Un rasgo común, es que en algún momento de la visita puede observarse la presencia del señor Emilio Moya que en la mayoría de casos es reconocido por la familia que recibe. Puedo aseverar que la visita es muy nutrida en cuanto a asistencia cuando llega la imagen al lugar, conforme avanza el tiempo la presencia de vecinos se va diluyendo, para cobrar fuerza nuevamente un par de horas antes de su partida a un distinto lugar de acción, este es el esquema más común, aunque también depende de dónde se localice la visita, quién la tiene y la accesibilidad al lugar.

Intereses en juego durante las visitas

Si damos por hecho que la estructura principal de las fiestas patronales se fundamenta en las visitas, que los actores principales de éstas son los mayordomos que integran el SLM, que significan un gasto económico asumido en colectivo por la familia y, que en su asignación y desarrollo se ven involucrados micro sistemas de poder, cabe preguntarse para qué sirven las visitas y qué sentido tiene que se hagan en mayor número que las indicadas de acuerdo al

novenario. Considero que recibir la visita propicia la creación o el fortalecimiento de redes internas entre la población y la mayordomía, amplía el capital social del solicitante y le otorga prestigio ante la comunidad. Partiendo del hecho de que, según el testimonio de todas las personas solicitantes la visita representa un gasto familiar fuerte, habrá que pensar en cuál es el beneficio personal o colectivo que conlleva asumir el costo de tener en su hogar a cualquiera de los patrones del pueblo.

Siguiendo el testimonio de Rogelio Rojano, es la cuarta vez que como familia piden la visita, cada vez acude más gente, *como que los vecinos ya reconocen que aquí es* (refiriéndose a su casa). En este sentido, tener la visita significa una forma no declarada de buscar reconocimiento. En una conversación informal que tuve con el mismo personaje tres días después de que recibió al Señor de Gracias, él me comentó que *hay de visitas a visitas* y que la realizada en su casa, hasta ese momento, *había sido la mejor*. Platicando este punto con algunos habitantes del pueblo, coincidieron en decir que la visita es un tipo de competencia para quedar bien con los vecinos, depende de cómo la familia organice la visita, qué tanto luzca, qué den de comer, cuánto gasten, es el reconocimiento que reciben de los demás y el prestigio que adquieren. Bajo esta lente puedo pensar en las vistas como parte del capital social que crea el solicitante y que en algún momento puede servir para algún propósito individual, como aspirar a un puesto de representación popular.

Otro aspecto que pude observar es que, hay visitas más nutridas que otras y que cada una de ellas tiene su momento cumbre, en algunas es la recepción, otras es cuando llega un personaje importante del pueblo y otras es en la entrega (las menos). El éxito de la visita también depende de cuánta familia logre reunir el solicitante y de la relación que tenga la familia con sus vecinos.

Un ejemplo de lo anterior es la visita que se realizó con la familia del delegado de Tepexpan (aunque directamente él no fue el solicitante). Para la celebración del Señor de Gracias, esta visita fue la más grande en todo sentido, siempre hubo dispuestas sillas y mesas de manera que parecía que en todo momento la familia estaba en posición de dar de comer a los visitantes. La noche del recibimiento, el Señor de Gracias llegó acompañado por un grupo de jóvenes montados a caballo, quemaron cuatro toritos y entre el grupo de mayordomos estuvieron todos los integrantes de la mesa directiva y quienes considero que son nodos periféricos (E-J).

En sentido inverso, otro ejemplo fue una visita llevada a cabo cuatro días después, ésta se realizó en casa de una persona con nula presencia durante la celebración, pero que se jactaba de ser mayordomo desde hace mucho tiempo, después de ese día no volvió a participar en otras actividades; sin embargo, cuando tuvo la visita, su actitud hacía pensar que la presencia del Santo Patrón pasaba a segundo término mientras él pudiera vivir a plenitud su momento de micro poder. Paradójicamente, fue la visita más modesta que pude registrar, en la entrega recepción representando a la mayordomía sólo estuvo presente el secretario de la mesa directiva.

Volviendo al planteamiento inicial que gira alrededor de la pregunta para qué tener la visita de alguno de los patronos del pueblo, pensando en que eso implica trabajo, dedicación de tiempo y un fuerte gasto económico, el interés declarado por los solicitantes tiene que ver con un acto de fe y devoción. Es un interés individual-familiar para seguir contando con la protección de los patronos y con el reconocimiento social, pero también es colectivo al abrir la puerta de su casa a la comunidad que sigue a sus Santos Patronos, además de que se propician relaciones internas entre vecinos y se mantiene en movimiento el andamiaje de la festividad.

Siguiendo algunos testimonios:

La visita conlleva tres semanas de preparación. Todo es organización y gasto de quien pide la visita, el mayordomo solo acompaña. Esta vez nosotros matamos dos marranos, la gente sabe que somos generosos, por eso cada año tenemos más vecinos. Se gasta principalmente en comida, bebida, sillas, adornos, flores y la misa, esa se paga directamente al párroco. Si uno quiere música de banda, coro, salvas u otra cosa, se paga con los mayordomos y ellos lo traen. Todos los gastos son por cuenta de quien lo solicita. Se pide por la fe que se le tiene al Patrón, por las bendiciones que hemos recibido de él, por el gusto de tenerlo en casa, no hay otro tipo de beneficio, es un gasto económico que uno hace por gusto, por satisfacción personal. (Rogelio Fuentes Rojano. Entrevistado el 18 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

En otra entrevista se comentó lo siguiente:

Solicité la visita porque es el patrón de mi pueblo, yo lo adoro como parte de nuestra religión, de nuestra formación desde casa. Mis padres me enseñaron a tener fe en él y por esa razón hubo la oportunidad de que se diera esta visita. Para nosotros significa un honor tenerlo aquí y recibir todas las bendiciones que nos pueda dar, esta es su casa. (Armando Cortez del Toro. Entrevistado el 19 de abril de 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

Además del gasto que significa la visita, los solicitantes no quedan exonerados de cumplir con la cooperación semanal, entonces vuelve el dilema de asumir el costo de la visita a cambio de qué beneficio, y si éste es sólo espiritual o tiene que ver con aspirar a obtener un cargo de elección popular, como lo es formar parte del COPACI o de la Delegación

Municipal a través del prestigio logrado. Por lo que pude percibir, considero que para las cuatro mayordomías que se conforman en Tepexpan, es fundamental que en los cargos señalados quede gente que pertenezca a alguna de ellas, para desde ahí hacer contrapeso al poder que ejercen en el pueblo el párroco de la iglesia y la organización de ejidatarios. Por lo antes dicho, considero que la mayordomía se encarga de asignar las visitas con el objetivo de tener el control de la gente que puede escalar en la estructura de prestigio social. En este sentido, quien tiene la visita, se coloca por un día en la posición de nodo central dentro del esquema general de la celebración y dentro de la red de relaciones.

En cuanto a las relaciones que las visitas propician hacia el exterior del pueblo, durante las jornadas de trabajo de campo pude constatar que para recibir la visita, la familia que acoge a cualquiera de los Santos Patronos invita a parientes y amistades que viven fuera de Tepexpan, en el mayor número de casos acuden de poblados o municipios circunvecinos, pero no es raro encontrar que llegan personas que radican en la Ciudad de México o en algún estado de la república mexicana. Esto permite entender la importancia y la trascendencia que puede significar para una familia tener en su casa la presencia de cualquiera de sus patronos.

Por otra parte, también se realizan visitas en las cuales participan personas de otros lugares, que llevan sus imágenes para acompañar a los patronos del pueblo durante la procesión que se realiza de una casa a otra y en la velación. Esto se efectúa ya sea por correspondencia - acuerdo entre mayordomías de diferentes comunidades- (Barfield, 2000), o por la relación que establece el solicitante con otras iglesias cercanas; en la mayoría de casos se debe a esto último. Un caso ejemplar es cuando el señor Emilio Moya recibió la visita de Santa María Magdalena en el año de 2016; a pesar de no ser mayordomo se le concedió el honor, y sin intermediación de ninguna organización local, consiguió que asistieran personas de la catedral de Teotihuacan con la imagen del Divino Redentor; del Barrio Purificación en San Juan con la Virgen de la Candelaria, y otras más como el Divino Niño Jesús, el Señor de la Columna y el Sagrado Corazón. En esta visita, durante la procesión participaron integrantes de la danza de sembradores, todos los miembros de la mesa directiva de la mayordomía, además de aproximadamente trescientas personas entre pobladores de Tepexpan y de otras localidades.

Este tipo de visita no representa el patrón general que sigue tal actividad; sin embargo, cuando sucede, el límite de la red se expande fuera del pueblo logrando alcance regional. La

persona solicitante figura como nodo central e incrementa sustancialmente el capital social con el cual participa en la red de relaciones internas, posicionándose dentro de ésta y fortaleciendo un proyecto individual que gira en torno a lograr el poder y el reconocimiento suficiente para tomar parte de las decisiones concernientes a la vida comunitaria y festiva de Tepexpan, sin representar los intereses de ninguna instancia de las que integran el SLO. Por otra parte, se ponen en marcha relaciones de poder entre el solicitante y la mayordomía, ya que el consentimiento para que se lleve a cabo este tipo de visita es atribución de dicho sistema organizativo, el cual se beneficia de una actividad de este tipo por el realce que le da a la fiesta patronal la presencia de imágenes externas al pueblo.

Recapitulando un poco, estructuralmente las vistas no varían, siguen el mismo esquema. Las procesiones realizan un recorrido en el cual ya los espera la gente del pueblo que está enferma, cuando los mayordomos recaudan, identifican dónde hay gente bajo dicha condición y dónde está la gente que más coopera económicamente, e intentan pasar por ahí, por eso establecen trayectos largos aunque sea corta la distancia entre las casas (entrega-recibe). Los nodos centrales de la mayordomía al tener el poder de decidir qué ruta seguir, atienden el proyecto colectivo de llevar a todos lados la bendición de los Santos Patronos, además del principio de reciprocidad, pensando en que es a través de las aportaciones de la gente del pueblo que se sustenta todo el ceremonial, y que reclaman si no pasan frente a su casa con sus imágenes sagradas; por lo tanto, se establece un juego de poder y de complicidades.

Por otra parte, es notorio que en toda visita existe un grupo de mayordomos base que operan permanentemente como nodos centrales o periféricos, en ellos se hace visible la red de relaciones a través de la forma en que interactúan y la frecuencia con que lo hacen, siendo los integrantes de la mesa directiva quienes logran establecer mayor número de conexiones. Los mayordomos que se mantienen al margen de dicho grupo, se integran a la actividad de acuerdo al barrio o sector en donde esté la visita y según su lugar de residencia; son nodos periféricos no permanentes, poco conectados y que establecen relaciones débiles (Mitchell, 1974); en ellos no recae ninguna responsabilidad y tampoco tienen poder de decisión.

Por lo anterior, considero que las *visitas* son micro celebraciones, que en su conjunto forman parte de una celebración mayor que tiene su cúspide el día del Santo Patrón o de la Patrona. Conforman la estructura de toda la festividad y sirven para establecer procesos de

identificación entre vecinos, así como un dispositivo a través del cual el Sistema Local de Mayordomía ejerce su capacidad de apropiarse del espacio mediante la participación social. A pesar de no ser un requisito explícito, *las visitas* se otorgan de manera discrecional a quienes forman parte de la mayordomía; es decir, a la población originaria de Tepexpan, por lo tanto, también sirven para crear prestigio individual. Esta ambivalencia, brinda un matiz interesante al momento de pensar en los actores sociales que juegan los papeles centrales en esta forma de reproducir e integrar año con año el discurso, en torno al cual, se significa el hecho de pertenecer a este poblado.

Con relación a las visitas como mecanismo de participación e integración social, durante los días en que se efectúan las fiestas patronales logran mantener activa, aunque sea por sectores, a gran parte de la mayordomía y a la población en general; en este sentido, las personas que intervienen en la organización de esta actividad o que cooperan económicamente para su realización, forman parte (fugaz) de la organización general de la fiesta, no obstante carezcan de algún cargo formal, sean personas vecindadas, o estén al margen de cualquier instancia que constituye el SLO. El día de la visita el solicitante puede ser nodo central y luego pasar a ser nodo periférico, esto habla de que la red no es una estructura rígida, sino flexible, dinámica y móvil. La red no es algo inmutable, se auto-organiza y se va transformando conforme transcurre la fiesta. Los solicitantes que por un día son nodos centrales, pueden transformarse en nodos periféricos y tal vez en otro momento de la fiesta volver a ocupar una posición central. Se insertan y salen de un plano organizativo donde hay nodos centrales constantes; por ejemplo, los integrantes de la mesa directiva.

En el aspecto económico, una visita por sí misma no representa mayor circulación de recursos; sin embargo, vistas en conjunto y tomando en cuenta la cantidad que se realizan al año, considero que tienen la capacidad de mover una parte significativa del capital local y regional, dado el total de insumos que se necesitan para su realización. Destaco la contratación de bandas musicales que acompañan las procesiones y amenizan el momento en que el solicitante comparte los alimentos; la renta de carpas, sillas, mesas y lonas; la compra de arreglos florales, cirios y veladoras; el gasto en salvas, así como lo necesario para ofrecer de comer diariamente a un número considerable de personas. En el mismo sentido, no debe pasarse por alto que el párroco de la iglesia cobra diariamente por officiar misa en el lugar donde se desarrolla esta actividad.

Las visitas como se conocen actualmente provienen de un acto religioso, y en consecuencia, logran fortalecer la fe y la devoción hacia los Santos Patronos del pueblo. Son un ajuste del novenario que tradicionalmente se realizaba previo al día de fiesta, pero que ante el crecimiento demográfico vivido en Tepexpan y el cambio en el estilo de vida rural, experimentó una transformación que vino a trastocar la manera en que se llevaba a cabo la celebración. Por lo anterior, considero que la forma de organización comunitaria refleja una gran capacidad de adaptación para asimilar los cambios, en este caso, propiciando una estructura de poder en la cual la fiesta patronal se resignifica.

Como parte de un proyecto colectivo que asume la mayordomía en beneficio de la población originaria, las visitas también conforman la idea de territorialidad que surge de la disputa, real o imaginaria, entre quienes se piensan legítimos herederos del territorio, y quien se considera ha llegado a ocupar su espacio. Por medio de esta actividad, se consigue que la festividad recorra todos los puntos del pueblo y no sólo se concentre en la iglesia. Por último, es importante mencionar que en algunas visitas al ingresar a los hogares de los solicitantes, pude palpar elementos que aún se mantienen vigentes del mundo rural, y que hacen acto de presencia a través de la comida, la bebida, la disposición de las casas, las actividades que las familias realizan y la presencia de artículos relacionados con la crianza de ganado o el cultivo de la tierra.

4.2.3 Procesión a la Cruz de la colonia Anáhuac

Esta actividad se realiza durante la mañana del día en que se celebra al Señor de Gracias, por lo tanto se inscribe en la fase en que la fiesta patronal se encuentra en todo su esplendor; es organizada y llevada a cabo por la mayordomía en turno, una vez que la misa matinal ha terminado y los asistentes se han retirado de la iglesia. Tiene como finalidad llevar y traer en procesión al Santo Patrón para que la población de la colonia Anáhuac pueda recibir sus bendiciones. Como toda procesión, la actividad lleva implícita la connotación de apropiación del espacio. Si bien no alcanza a convocar a una cantidad importante de gente, en esta actividad se manifiesta la presencia de la mayordomía como una de las principales fuerzas dentro del pueblo.

En términos generales pude observar que la procesión al salir de la iglesia de Tepexpan es acompañada por aproximadamente quince mayordomos organizados en comisiones y actuando en red, destacan F, G, H, I, J que a partir de ese momento se hacen cargo del Santo

Patrón y como nodos amplían su campo de conexión. Del total de mayordomos tres de ellos son coheteros, los demás cargan; H e I como residentes de la colonia Anáhuac dirigen; J va al frente cerrando el paso a los coches; G y F se mantienen siempre cerca de la figura del Señor de Gracias.⁸⁵ Antes de que la procesión salga del atrio de la iglesia, el presidente y el tesorero de la mayordomía (A y B) dan indicaciones generales, lo cual hace evidente que quienes comandan las acciones son los integrantes de la mesa directiva, pese a que no participen directamente en la actividad.

La procesión es acompañada con música de chirimía y banda de viento, son los mismos grupos que participan en todas las misas que se realizan en la iglesia; no son habitantes del pueblo, la mayordomía los contrata previa audición y de acuerdo al presupuesto, aunque siempre se busca que sean los mejores porque la población así lo exige. En un inicio, poca gente se suma al contingente que transporta al Señor de Gracias y que se dirige al lugar señalado; no es una actividad que llame la atención de la población, pero a decir de algunos mayordomos ya es una costumbre que se realice en este día.

Al llegar a la Cruz de la colonia Anáhuac están esperando el arribo del Santo Patrón aproximadamente cincuenta habitantes de este sector del pueblo. El lugar ha sido adornado con flores, además de tener dispuesto un altar en el cual permanece la figura del Señor de Gracias por quince minutos sin que se realice ninguna actividad; toda la organización corre a cargo de las mismas personas que lo recibieron y que acompañan la procesión de regreso a la iglesia. Sin mayores variaciones en cuanto a organización, el contingente se dirige al lugar de partida; I es el encargado de cuidar la imagen por lo tanto se mantiene siempre junto a ella; J continúa siendo el responsable de la comisión de vialidad; G y H van con los coheteros al frente; F se coloca en la parte posterior; y J da indicaciones a los coheteros cuando es momento de quemar salvas. Al llegar a la iglesia la procesión termina.

Una vez que la imagen del Santo Patrón es recibida por A y B, permanece nuevamente bajo su resguardo y la gente se retira, en el atrio y en la parroquia los mayordomos se quedan a preparar la siguiente actividad. Los integrantes de la mesa directiva invariablemente se mantienen juntos, ya sea en conjunto o en parejas, van de aquí para allá y en todo momento se hacen acompañar por uno o varios mayordomos, nunca los mismos, pero siempre alguno

⁸⁵ Ver imagen:

https://drive.google.com/file/d/13HHL7en939QqeRAmYh_StjFR0jAJVpa/view?usp=sharing

de los que integraron la procesión. Puede percibirse que todos ellos son los nodos más conectados de la red, con la salvedad que el presidente, el tesorero y el secretario ocupan los lugares centrales, cuando alguno sale de escena el otro se queda a cargo.

Esta actividad en cuanto a esfuerzo y a costo económico no representa demasiado para la mayordomía, misma que se ve beneficiada por el agradecimiento que recibe de la población originaria que habita en este sector de Tepexpan y que solicita la presencia de su Santo Patrón. Temporalmente su duración es breve, pero los residentes de la colonia Anáhuac lo percibe como un acto de reciprocidad por la cooperación que brindan para que se realice la fiesta patronal; esto significa que seguirán contribuyendo. Desde mi perspectiva, más que un acto religioso y de participación social, esta procesión es una manifestación de poder, se trata de demostrar quién mantiene el control territorial de Tepexpan, nuevamente hay apropiación de un espacio simbólico. Se hace previo a la procesión al salón ejidal, aunque su magnitud con respecto a ésta es infinitamente inferior; en este sentido, el límite de la actividad es estrictamente local y abarca solo un sector del pueblo, aunque en su organización participan mayordomos de todos lados.

Por otra parte, resulta importante destacar cómo los integrantes de la mesa directiva ceden de manera planeada, ordenada y momentánea la autoridad sobre la organización de una actividad de la fiesta a la población originaria de la colonia Anáhuac que es representada principalmente por dos mayordomos que reúnen los atributos suficientes para que esto suceda. Esto me hace pensar que la mayordomía en su conjunto, o al menos en su núcleo duro, responde a una misma afinidad de intención y, por lo tanto, sostiene proyectos colectivos en común, que se resumen en control del territorio y apropiación del espacio.

4.2.4 Presentación de elenco artístico y quema de castillo

Los días principales de cada fiesta patronal, así como el domingo posterior (domingo de fiesta) y el que sigue (torna fiesta) dentro de los programas profanos, se ofrece a la población de Tepexpan la presentación de elencos artísticos y la quema de castillos. Ambas actividades se verifican en el atrio de la iglesia y su organización es responsabilidad absoluta de la mayordomía; formalmente tienen la finalidad de retribuir al pueblo por la cooperación económica que realizan para que se efectúen las fiestas patronales, lo cual no es impedimento para que gente de otras localidades de la región, y tanto la población originaria como vecindada acudan a presenciar dichos espectáculos.

En la presentación de los elencos artísticos y en la quema de los castillos, los mayordomos refieren que se juegan parte significativa de su prestigio; si son del agrado del público recibirán buenos comentarios y la aprobación a su trabajo, de lo contrario, se cuestionará su desempeño. Esto es importante, porque la cooperación económica del pueblo para las siguientes celebraciones depende de qué tan conforme quede con esta parte de la festividad, por tal motivo, la mayordomía tiene mucho cuidado con la contratación de los grupos musicales que asistirán, así como con la elección de las personas que elaboraran los castillos. Aquí opera una red externa de mayordomías de distintas comunidades, que se mantienen en permanente comunicación para notificar cuando algún prestador de tales servicios incumple, o no hace bien el trabajo que le encomendaron.⁸⁶

Las dos actividades señaladas se presentan por la noche, una vez que las danzas terminan su participación; los mayordomos auxiliares y los integrantes de la mesa directiva se agrupan en el atrio de la iglesia para estar al pendiente de algún imprevisto, no hay ninguna comisión, solo mantener el orden, el presidente de la mayordomía y el tesorero son los nodos que más interactúan entre ellos y quienes aparecen en el centro del grupo. Para este momento lo profano ha desplazado a lo sagrado, el público se diversifica y su comportamiento cambia, la parte ritual y espiritual de la fiesta desaparece, dando lugar a lo mundano.

En la fiesta profana toda religiosidad se esfuma, se guarda en lo profundo o se diluye para dar paso al mundo terrenal donde todo es posible y permitido; la parroquia cierra sus puertas como para no saber qué acontece afuera. Los jardines laterales de la iglesia, así como el pasillo central del atrio, horas antes bendito y espacio propicio para agasajar con danzas a Dios, se convierten en sitios propicios para el convite. Los puestos semifijos que ofrecen gran variedad de productos lúdicos ya son parte de la escenografía del atrio de la iglesia. La afinidad de intención ya no es ofrendar a los Santos Patronos.

Los elencos artísticos normalmente se presentan por un par de horas frente a un público fluctuante, aunque esto depende del renombre que tenga la agrupación musical contratada. La actividad esperada por la gente es la quema del castillo, para la población originaria es parte de la tradición que los vincula con su pasado agrícola, así como el acto que le otorga sentido a la parte festiva de la celebración; una vez que finaliza, la mayoría de ellos se retiran

⁸⁶ En este sentido, considero que en dicha red también operan nodos centrales y periféricos móviles. Cuando hay alguna fiesta patronal en su fase de desarrollo dentro de un poblado, el SLM responsable ocupa el lugar central que conecta a las demás mayordomías.

del lugar, no sin antes mostrar su agrado o su inconformidad a los integrantes de la mesa directiva, que en todo momento se mantienen a la expectativa de la reacción de los asistentes. Después de esta actividad los mayordomos comienzan a desaparecer paulatinamente; sin más actividades en el programa, desde el templete el presidente de la mayordomía invita a moderarse a los asistentes –principalmente gente joven- que aún permanecen en el atrio, pero la fiesta ya comenzó y durará hasta entrada la madrugada.

En estas dos actividades se gasta la mayor parte del presupuesto que la mayordomía recolecta para sufragar el costo de las fiestas patronales, por eso es importante que la población quede satisfecha. Como parte de la red de relaciones, entre el presidente del COPACI, la mesa directiva de la mayordomía y el párroco de la iglesia se ponen de acuerdo con el fin de otorgar los permisos para la instalación de la feria, de los lugares de estacionamiento y de todo el comercio informal que se mueve alrededor de esta parte del ceremonial. Durante todo el día es permanente el flujo de personas a la iglesia, pero en la noche se vuelve tumultuoso, lo que constituye una ganancia económica importante para quienes ofrecen productos o servicios. Con estas actividades la fiesta patronal se convierte en negocio y se despoja de su parte religiosa.

La presentación de elencos y la quema de castillos son actividades de las fiestas patronales que se han mantenido en el tiempo, es algo que no cambia, solo se adecua a las condiciones actuales de existencia, al mercado de consumo y a las necesidades de una población extensa y con características diversas. Ambas sirven para agasajar al pueblo, no a los Santos Patronos, por lo tanto, involucran proyectos colectivos de convivencia vecinal y familiar, así como de integración social, que se entremezclan con proyectos individuales que tiene como objetivo la ganancia económica.

4.2.5 Procesión nocturna

Esta actividad se realiza la noche previa al domingo de fiesta, por lo tanto pertenece a la fase de esplendor de las celebraciones que en Tepexpan se efectúan en honor a los Santos Patronos. La procesión nocturna forma parte del programa profano y es organizada enteramente por los mayordomos, inició como una tradición hace varias décadas, al principio sólo se realizaba en la fiesta de Santa María Magdalena y duraba pocas horas; posteriormente, los principales representantes de cada mayordomía en conjunto, tomaron la decisión de incorporarla también al programa de la festividad que dedican al Señor de Gracias y, hacer

un recorrido más largo para empatar su llegada a la iglesia con la peregrinación de atletas y ciclistas.

La procesión sale del atrio de la iglesia alrededor de la media noche, una vez que los integrantes de la peregrinación mencionada han partido a su destino, cediendo el lugar a quienes conformarán el contingente que recorrerá las calles de Tepexpan durante toda la madrugada. Al salir no recibe ningún tipo de bendición y tampoco es acompañada por el párroco de la iglesia, por tal motivo a la cabeza únicamente están los mayordomos que integran la mesa directiva. La columna queda conformada por aproximadamente cien personas del pueblo que portan veladoras y que decidieron participar en esta actividad, por considerarla más sagrada y tradicional que la peregrinación. Como es costumbre, la mayordomía se organiza por comisiones, destacando la de vialidad, la de salvas y la del campanario, esta última actúa solamente cuando se deja la iglesia y al momento de retornar. Ante el estallido de salvas y del retocar de campanas, de la parroquia un grupo de mayordomos auxiliares, y en el caso de Santa María Magdalena un conjunto de mujeres, sacan en andas la figura de sus patronos para colocarlas en el pasillo central del atrio y comenzar a congregarse entorno a ellas; posteriormente, la procesión toma cuerpo para dirigirse al barrio de Chimalpa, atravesando por el centro. En todo momento los integrantes de la mesa directiva se mantienen como los nodos centrales de la actividad, dan indicaciones, organizan, deciden y permanecen conectados entre ellos, así como con el resto de sus compañeros. La ruta está previamente establecida y es marcada por A y B, los demás mayordomos se alternan para cargar al Señor de Gracias y, cuando es la fiesta de la Santa Patrona, para auxiliar a las mujeres cuando hacen los relevos.

A lo largo de la noche, el contingente por instantes es muy nutrido, pero se reduce en algunos lapsos; es decir, la afluencia es flotante, hay gente que se adhiere a la procesión mientras ésta recorre su barrio o colonia, una vez que se aleja o que pasa cerca de su casa se retira para dar paso a la incorporación de otros vecinos. Por lo observado, la participación es más numerosa cuando se recorre el centro del pueblo y el barrio de Chimalpa, en estos sectores de Tepexpan es donde se solicita a los organizadores que hagan más paradas para recibir a los patronos. La única población constante durante todo el recorrido es la de mayordomos, en todo momento hay alrededor de treinta de ellos, en su mayoría aquellos que forman parte del núcleo duro mencionado en el capítulo anterior.

Durante el recorrido que sigue la procesión, se hacen aproximadamente doce paradas previamente establecidas, éstas se solicitan a la mayordomía y sirven de referencia para establecer la ruta a seguir. En cada sitio que se detiene la procesión, una familia o un grupo de vecinos se organizan para recibir por unos momentos a los patronos en su casa o en su calle, para tal efecto, adornan el lugar y montan un altar en donde dichas figuras son colocadas; en algunos casos hay una lona que cubre y sillas dispuestas, esto significa que durante el día habrá celebración. Además de brindar un lugar de descanso, como retribución los anfitriones ofrecen algo de beber y de comer a los visitantes; minutos después, se cargan nuevamente en andas las imágenes veneradas y en compañía de una banda musical continua la procesión siguiendo la misma dinámica. Cabe destacar que en algunos casos son familiares de mayordomos quienes organizan en su casa la recepción de los Santos Patronos.

La procesión nocturna sale del centro de Tepexpan, luego recorre el barrio de Chimalpa hasta llegar al panteón local, regresa al centro por otra ruta, se dirige a la colonia Anáhuac, pasa por un lugar conocido como *la mina* para arribar al Chamizal antes del amanecer, aquí se hace la última parada, específicamente en la parroquia del Sagrado Corazón. En este lugar se espera a que regrese la peregrinación de atletas y ciclistas que vienen de la Basílica de Guadalupe, ubicada en la Ciudad de México. El objetivo es conformar un solo grupo y regresar todos juntos a la iglesia; sin embargo, la peregrinación ya sólo consta de los organizadores y de algunos atletas y ciclistas que mantienen el acuerdo establecido; luego de ser recibidos por los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, se suman a la procesión integrando un mismo contingente que es encabezado por los representantes de ambas instancias.

Una vez que ya amaneció, la procesión es recibida por habitantes del pueblo, que salen a la puerta de su casa para ver pasar a los patronos y brindar el reconocimiento por su esfuerzo a quienes participaron en ambas actividades. En el atrio de la iglesia se instalan personas que ofrecen comida y bebida para reconfortar a los vecinos que mediante la procesión esparcieron la dicha del Señor de Gracias y Santa María Magdalena por todo el pueblo, así como a quienes llevan a Tepexpan la bendición de la Virgen de Guadalupe a través de sus Santos Patronos. Después de las tradicionales mañanitas, el párroco oficia una misa dedicada a todos aquellos que ofrendaron su tenacidad y sacrificio por el bien de Tepexpan, haciendo hincapié en que

serán recompensados con la gracia y protección de los seres divinos que cuidan esta comunidad.

La procesión nocturna es una actividad que se vincula en tiempo y espacio con otras más que en conjunto convergen en la iglesia de Tepexpan para conformar el preludeo al domingo de fiesta. De este modo, la red interna se moviliza con la finalidad declarada de ofrendar a los patronos del pueblo y continuar con la tradición, pero de manera subyacente la mayordomía territorializa, se apropia del espacio y logra reconocimiento; la organización para la peregrinación de atletas y ciclistas establece una forma de integrarse al ceremonial; la iglesia mantiene firme la devoción, y los donantes responden a determinados proyectos individuales que pueden estar relacionados con el pago de mandas o con obtener reconocimiento por parte de sus vecinos.

Para que la procesión nocturna pueda llevarse a cabo tal como lo planean los organizadores y vincularse con las otras actividades, es necesario que los nodos centrales y periféricos de la mayordomía y de las otras instancias que integran el SLO se entrelacen e interactúen. En este sentido, durante el recorrido que sigue el contingente que lleva a los patronos por las calles de Tepexpan, es posible observar que los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía y los responsables de cada comisión son los nodos más conectados y quienes más relaciones establecen entre ellos y con otros mayordomos; una vez que se conjuntan con la peregrinación mencionada, los presidentes de ambas organizaciones ocupan los lugares centrales.

Esta actividad significa para la mayordomía un costo grande en esfuerzo y organización; sin embargo, para la población originaria es muy importante que se realice porque abre canales de participación y mantiene vigente una tradición que, aunque adaptada, forma parte de su acervo y propicia que se movilice un amplio sector del pueblo, ya sea para integrarse socialmente como comunidad, para territorializar, para congraciarse con las entidades que en un acto de reciprocidad les otorgan protección, o para sumar a la derrama económica que para los comerciantes locales supone el ceremonial en su conjunto. Por lo anterior, el beneficio que recibe la mayordomía en reconocimiento por realizar la procesión es mayor al esfuerzo realizado, ya que éste se verá recompensado en cooperación económica y en poder de decisión en asuntos de la vida comunitaria y festiva de Tepexpan.

4.2.6 *Procesión del día 10 de mayo*

En la fase de culminación de la fiesta patronal en honor al Señor de Gracias, como una actividad establecida formalmente en el programa profano, quienes organizan la celebración, tradicionalmente realizan una procesión con el objetivo de rendir tributo a las madres del pueblo. Por la mañana del día 10 de mayo en la iglesia de Tepexpan se reúne parte de la mayordomía, algunos integrantes de la danza de Serranitos con su atuendo acostumbrado e integrantes de las congregaciones religiosas, que en conjunto sacan al Santo Patrón para dirigirse en procesión al panteón local en donde al medio día se oficiará una misa en honor a las *madres finadas*.

Aunque la actividad cuenta con la participación de miembros de varias instancias que conforman el SLO, ésta es organizada por integrantes de la mayordomía con la colaboración del párroco de la iglesia, quienes a través de la red de relaciones disponen de todo lo necesario para que a la salida, durante el recorrido y al llegar al panteón con la figura del Señor de Gracias no exista ningún contratiempo. En esta procesión participan alrededor de veinte mayordomos, entre ellos el presidente, el tesorero y el secretario de la mesa directiva, mismos que encabezan el contingente en compañía del párroco y del sacristán, este último personaje porta la imagen de la Divina Infantita. Atrás de ellos se colocan los danzantes, las mujeres que representan a las congregaciones religiosas y los mayordomos que no tienen ninguna comisión; en la parte posterior se conforma un grupo de habitantes del pueblo que por voluntad propia deciden acompañar.

La dinámica que se presenta es igual que en anteriores procesiones, la mayordomía se organiza de tal manera que los nodos centrales de la actividad sean siempre quienes se mantienen cerca del Señor de Gracias y los nodos periféricos en tareas alternas, como son dirigiendo el tránsito vehicular y coordinando la quema de salvas; dichas comisiones son encabezadas por E, F y H. La ruta a seguir es la más directa entre la iglesia y el panteón atravesando por el barrio de Chimalpa; se hacen pocas paradas, la gente sale a sus puertas para ver pasar al Santo Patrón, aunque no se hace explícito, a decir de un mayordomo, se reconoce el hecho de que la mayordomía y el párroco lleven a esta parte del pueblo las bendiciones de su imagen venerada en un día tan importante para algunas personas.

Al llegar al panteón, el Señor de Gracias es esperado por otros mayordomos entre quienes destacan, D, J, K y L, además de otras personas pertenecientes a la organización de la danza

de serranitos y alrededor de cien habitantes del pueblo que acuden a escuchar misa. El acto religioso se celebra en la capilla de la Divina Infantita, el párroco tiene cuidado en hacer hincapié que es un acto de reconocimiento a las madres finadas, ya que ellas representan la raíz de lo que hoy en día es Tepexpan. Tal como llegó el Santo Patrón es regresado al lugar de donde partió, pero ahora acompañado por la mayoría de la gente que estuvo en la liturgia y que se suma al contingente original.

Esta procesión no es considerada por los habitantes de Tepexpan como una tradición, pero las personas con quien pude platicar agradecen que se lleve a cabo, ya que sirve para recordar a las madres de familia que ya no están físicamente presentes, pero dejaron como legado que el pueblo se mantenga unido a través de festejar al Santo Patrón; se incluyó en el programa de fiesta cuando éste se amplió, coincidiendo que se atravesaba el día de las madres. Desde mi punto de vista, la actividad realizada es una adaptación de la fiesta patronal que atiende a la necesidad de reconocimiento que busca la población originaria para dejar asentado a quién pertenece el pueblo y, por tanto, el territorio. Es una acción casi exclusiva de la población originaria y que responde al proyecto colectivo de territorializar, aunado al proyecto individual de obtener prestigio.

De acuerdo con lo anterior, en esta procesión encuentro reciprocidad entre el SLM como principal instancia organizadora y la población originaria del barrio de Chimalpa. El beneficio que obtiene la mayordomía en cuanto a reconocimiento es mayor al costo en esfuerzo, tiempo y dinero que significa llevar a cabo dicha actividad, la cual requiere para su realización que a través de la red se movilicen relaciones internas entre los nodos centrales de la mayordomía, el párroco de la iglesia y los organizadores de la danza de serranitos, que aunque tienen una participación pasiva, simbólicamente representan el origen del Señor de Gracias en Tepexpan; en este sentido, la procesión es un vínculo entre el presente y el pasado del pueblo, por lo tanto, considero que así también se ha forjado el sujeto histórico de esta forma actual de ser rural.

4.2.7 Procesión al barrio de Chimalpa

Esta actividad se lleva a cabo el último día de las fiestas patronales, prácticamente con ella se cierran las celebraciones, de tal modo que se ubica en la fase de culminación. Se trata de una procesión vespertina organizada por la mayordomía, en la cual los Santos Patronos, cada uno en su festividad, son sacados en andas de la parroquia de Tepexpan para esparcir sus

bendiciones en el barrio de Chimalpa, mismo que se viste de gala con globos, flores y adornos para tal acontecimiento. El contingente es numeroso, son aproximadamente cien habitantes del pueblo que asisten al último recorrido que harán sus patronos durante lo que resta del año. Además de la población en general, el Señor de Gracias y Santa María Magdalena son acompañados por un grupo de veinte mayordomos, el párroco de la iglesia e integrantes de las danzas que han participado durante toda la fiesta patronal.

La estructura de la procesión es similar a la observada en toda actividad de este tipo; es decir, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía van encabezando el contingente junto con el párroco de la iglesia y dos personas que forman parte de una congregación religiosa. A la vanguardia va la comisión de vialidad, en la retaguardia la comisión encargada de las salvas y en los costados algunos mayordomos auxiliares resguardando la columna; en la parte media se sitúan los danzantes, espacialmente ellos ocupan el segmento más grande de la procesión, ya que por momentos realizan de manera alterna algunos pasos correspondientes a sus danzas.

La primera parada que realiza la procesión es en la cruz del barrio del Chimalpa, ahí un grupo de pobladores de dicho sector del pueblo colocan sobre el asfalto un tapete de aserrín que mide el ancho de la avenida principal y aproximadamente treinta metros de largo,⁸⁷ tiene una imagen alusiva a la celebración correspondiente y un mensaje de bienvenida a los patronos; sobre esta cubierta los danzantes ejecutan sus movimientos, después de media hora la procesión retoma su camino hacia el panteón local. Cabe destacar que el tapete mencionado lo confecciona un grupo de donantes pertenecientes a una familia originaria del pueblo, se considera una tradición que lo hagan, los mueve la fe y la devoción por sus patronos, no tienen ningún acuerdo con la mayordomía, pero sí avisan con tiempo sobre su realización para que los organizadores contemplen hacer una parada en este sitio.

La ruta que sigue la procesión es trazada por los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, con el visto bueno del párroco de la iglesia, aunque desde hace muchos años siguen el mismo recorrido. Mientras el contingente avanza, en los costados se colocan donantes que ofrecen bebidas, frutas o algún refrigerio a quienes integran la columna, esto como retribución por acompañar a los Santos Patronos a repartir su bendición a este sector

⁸⁷ Ver imagen:

https://drive.google.com/file/d/1GGr-OEW3A0P4wsqntgW_Ay6JJ9A7OfE/view?usp=sharing

del pueblo. Una gran cantidad de gente sale a la puerta de su casa para saludar a sus imágenes veneradas, o simplemente para hacer oración; quienes dirigen la actividad se detienen cada vez que algún vecino lo solicita. Todo el recorrido sigue la misma dinámica, se realizan cuatro paradas más en donde los integrantes de las danzas participan ejecutando sus pasos tradicionales; la primera es en el panteón y las demás en diferentes capillas distribuidas a lo largo del barrio.

Casi al anochecer el contingente regresa a la iglesia de Tepexpan para dar inicio a la misa con que termina la fiesta patronal. La parroquia luce completamente llena, se integran a la celebración algunos mayordomos que no estuvieron en la procesión, muchos de ellos acompañados de su familia. Quienes integran la mesa directiva permanecen en el atrio mientras transcurre la liturgia, con ellos están los mayordomos que encabezan las distintas comisiones y otros más que han funcionado como nodos periféricos a lo largo de toda la celebración. Momentos antes de finalizar la misa, el párroco de la iglesia agradece públicamente a la mayordomía por su labor, e invita al pueblo a seguir cooperando económicamente para mantener vigentes las tradiciones y continuar ofrendando a sus Santos Patronos por todas las bendiciones que reciben de ellos. Antes de retirarse del lugar es común ver que algunos habitantes del pueblo se acercan al presidente o al tesorero de la mayordomía para felicitarlos, agradecerles o brindar alguna sugerencia.

En cuanto a los representantes principales de cada una de las danzas que acompañaron la procesión, los tres entran a la parroquia a escuchar misa, mientras la mayoría de danzantes permanecen en el atrio de la iglesia con el objetivo de tomar un descanso. Al finalizar, cada representante se reúne con su grupo para organizarlo, se colocan en el pasillo central, en primer plano están los vaqueros, después los santiagos y al final los serranitos⁸⁸ que conforman el conjunto más numeroso, a los costados se ubican decenas de personas. En el mismo orden ingresan a la parroquia ejecutando su danza, frente al altar principal cada representante realiza la coronación de las personas que se han ganado tal merecimiento, posteriormente se retiran del lugar. En esta actividad no participa directamente ningún integrante de la mayordomía, para la familia de los danzantes que reciben la distinción de ser coronados, este es uno de los momentos más importantes de toda la fiesta patronal. En el

⁸⁸ Esta organización de danzantes participa únicamente en la fiesta patronal que se realiza en honor al Señor de Gracias, en la celebración de Santa María Magdalena su lugar es tomado por la organización de la danza de sembradores, de reciente incursión en el ceremonial.

caso de la danza de serranitos, la coronación funciona como ritual de paso para crear sentimiento de pertenencia al pueblo.

Considero que esta procesión permite fortalecer relaciones de diferente índole debido a la amplia participación de actores sociales que en ella intervienen. Toda la organización es dirigida por el SLM a través de la red interna, en la cual los representantes de cada danza se ubican como nodos periféricos y los integrantes de la mesa directiva, así como el párroco de la iglesia ocupan los lugares centrales, siendo los nodos de la red que más conexiones logran establecer y por quienes fluye casi toda la información que se origina para llevar a cabo una actividad de tal magnitud. Por ser el colofón de las fiestas patronales, resulta significativo que no se realice en todo Tepexpan y que únicamente se recorra el centro y el barrio de Chimalpa; por lo cual, la procesión adquiere tintes de uso de la territorialidad en beneficio de la población originaria y, desde mi perspectiva, se convierte en un artífice del proyecto colectivo que encabeza tal segmento del pueblo.

En el aspecto económico, tal actividad solo incentiva el mercado local a través de la venta de bebidas que ofrecen los donantes, y de los insumos para la coronación de quienes participan en las danzas. El efecto de la procesión puede verse reflejado de manera más palpable en el aspecto religioso, gracias a la cercanía que permite establecer entre los habitantes de Chimalpa y sus Santos Patronos; considero que mientras la devoción se mantenga o crezca, este tipo de celebraciones seguirán funcionando como el vehículo alrededor del cual las comunidades de origen agrario se auto organizan para edificar proyectos individuales o colectivos, y así mantener cierto grado de integración, de control sobre su espacio, de diferenciación social y de sentido de pertenencia a un territorio.

4.3 La dinámica del Sistema Local de Mayordomía durante la celebración del día de muertos

La cuarta festividad que forma parte del ceremonial se realiza en el marco de la celebración que en México se conoce como *día de muertos*. La principal instancia organizadora es el Sistema Local de Mayordomía, mismo que aprovechando la abundante asistencia de vecinos al panteón local, ejecuta una serie de actividades encaminadas a establecer que en ese lugar están las raíces de la población originaria y, por tanto, se reconozca quiénes son los legítimos herederos de las tradiciones y del territorio que ocupa el pueblo.

Para llevar a cabo esta celebración, la mayordomía comienza a recaudar la cooperación económica de los habitantes de Tepexpan una semana después que termina el Santo Jubileo; de acuerdo con el señor Manuel (A), para día de muertos, ya sólo participa en la organización de las actividades la base de dicha instancia -a la cual he denominado núcleo duro- *los demás mayordomos sólo asisten al panteón a visitar a sus difuntos o a la repartición de la ofrenda, así es siempre*. Este comentario deja ver que, a pesar de la relevancia que pueda tener el hecho de que la mayordomía se sume a la festividad llevando a cabo una serie de acciones con la finalidad de vincular el presente del pueblo con su pasado, las fiestas patronales siguen siendo las celebraciones con mayor poder de convocatoria en las comunidades de matriz agrícola.

Las actividades de preparación comienzan el 31 de octubre, ese día los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía acuden a abastecerse (fuera de Tepexpan) de todo lo necesario para montar la ofrenda que colocan en la entrada principal del panteón. Bajo la supervisión de Joel (E), Vladimir (F) y un grupo pequeño de mayordomos auxiliares, personal del ayuntamiento de Acolman⁸⁹ hacen la limpieza del lugar, mientras personas contratadas para tal efecto instalan las portadas en la capilla de la Divina Infantita y en ambos accesos del camposanto, además de que montan el templete desde donde se oficiaran las misas y la carpa que servirá de resguardo para la ofrenda. La mañana del día primero de noviembre ya todo está listo para la celebración, los miembros de la mesa directiva de la mayordomía hacen acto de presencia en el lugar ante la presencia de un gran número de pobladores que acuden a arreglar las tumbas de sus familiares fallecidos.

Afuera del cementerio comienzan a instalarse varios puestos de comida, flores, veladoras y artículos relacionados con la celebración; una comisión de mayordomos encabezada por Noel (C) sale a ordenar este tipo de comercio informal. De acuerdo con Ricardo (B), el COPACI deja que sean ellos quienes cobren la cuota por permitir que se instalen comerciantes a vender su mercancía, estos vienen de diferentes lugares, casi nadie es de Tepexpan. Manuel, con otro grupo de compañeros se encarga de colocar la ofrenda; en cada entrada del panteón se sitúa un mayordomo a repartir el programa de la celebración y a custodiar una alcancía que

⁸⁹El presidente del COPACI hace la gestión necesaria para contar con dicho apoyo municipal.

sirve para que los visitantes puedan dejar alguna cooperación económica.⁹⁰ En una esquina se ubica la comisión encargada de las salvas.

Durante la mañana y la tarde del día primero de noviembre se aprecia mucho movimiento de personas adentro y afuera del panteón, la presencia de mayordomos es permanente, aunque ya no portan los gafetes que utilizaron en las fiestas patronales. Por la noche, la ofrenda ya está completamente instalada, hay un grupo de mayordomos que la custodia o que permanece cerca de ésta, entre ellos puede apreciarse a Manuel, Ricardo, Joel, Vladimir y Arturo (H) que por su grado de conexión funcionan como nodos centrales o periféricos. A las 21:00 horas en el panteón hay aproximadamente mil personas, la mayor parte de ellas portan veladoras encendidas. El párroco de la iglesia llega al lugar y sube al templete acompañado por un par de mujeres pertenecientes a una congregación religiosa, en ningún momento se acerca a los representantes de la mayordomía.

Una vez que todo está dispuesto comienza *el lucernario*. Esta actividad fue adoptada por el pueblo de Tepexpan hace cinco años a sugerencia del párroco de la iglesia; no sustituye a ninguna otra, es una innovación que a decir de Noel *a la gente le gustó y desde entonces viene reproduciéndose*. Consiste en hacer una serie de rezos, alabanzas y cantos dirigidos por el párroco y por una de sus acompañantes, en determinado momento los asistentes elevan al cielo una veladora encendida y permanecen así por un par de minutos, mientras desde el templete se escucha una copla, la impresión que se origina es que el campo está iluminado por luciérnagas, como lo estuvo hace algunos años. Antes de la media noche la actividad termina y la gente comienza a abandonar el lugar, sólo se queda una parte de la población a convivir con sus difuntos y una comisión de mayordomos capitaneada por Vladimir a cuidar la ofrenda, por lo cual pasa a ser el nodo central que conecta a toda la red que en ese momento está activa.

El día dos de noviembre desde temprano se aprecia la llegada de visitantes al panteón, los mayordomos que permanecieron en vela se retiran y llegan los integrantes de la mesa directiva seguidos de otros compañeros, todos se quedan cerca de la ofrenda. La mañana transcurre bajo la misma dinámica del día anterior, mucha gente arreglando tumbas y comiendo junto a sus difuntos. Justo al medio día se oficia una misa en la parroquia de la

⁹⁰ Ver imagen: https://drive.google.com/file/d/1n9aO2jOcj-C_MOshCS68agiMhn-kA6tq/view?usp=sharing

Divina Infantita que se localiza en el interior del panteón.⁹¹ En una de las entradas al cementerio, a esa hora ya está casi completamente terminado el castillo que arderá por la noche.

Alrededor de las 16:00 horas un grupo de mayordomos dirigido por Noel y Hugo (D) acuden a la iglesia del pueblo acompañados por Joel que conduce una camioneta que luce un adorno en la parte frontal. Minutos más tarde todos los integrantes de la mesa directiva se encuentran en la parroquia y empiezan a planear la forma en que sacaran al Santo Entierro⁹² para subirlo al vehículo mencionado y realizar la procesión. A las 17:00 horas se conforma un contingente de aproximadamente cincuenta personas, al frente van el presidente y el tesorero de la mayordomía junto con Vladimir y dos coheteros, detrás de ellos va la camioneta que transporta la figura del Cristo que llevarán al panteón, en seguida se ubica una banda musical y al fondo la población acompañante.

La ruta que sigue la procesión es directa y no hacen ninguna parada, atraviesa todo el barrio de Chimalpa, mucha gente sale a la puerta de su casa a ver pasar al Cristo postrado en su sepulcro. Al ingresar a la avenida que conecta la iglesia con el panteón, una patrulla del Ayuntamiento de Acolman se coloca al frente, este apoyo también fue gestionado por el COPACI. La procesión avanza lentamente, media hora después hace su arribo al camposanto, ahí el Cristo es esperado por un grupo numeroso de pobladores, por el párroco de la iglesia, por personas que integran las congregaciones religiosas y por un grupo pequeño de mayordomos que custodia la ofrenda.

Entre los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía bajan al Santo Entierro de la camioneta y lo cargan en andas para llevarlo a la parroquia de la Divina Infantita, nuevamente desde este lugar se oficia una misa. Al terminar el acto religioso, Manuel (A) sube al templete e invita a la población a que permanezca en el panteón para la quema del castillo, para la repartición de la ofrenda y para que se sume a la procesión que regresará al Cristo a su morada. La quema del castillo representa el fin del ceremonial; al terminar esta actividad, la

⁹¹ En el año 2017 esta situación creó gran molestia entre los mayordomos, ya que se hizo el gasto económico para alquilar el templete y el párroco decidió unilateralmente no utilizarlo. El presidente de la mayordomía considero el hecho como una falta de respeto a su autoridad.

⁹² Figura de un Cristo que se encuentra dentro de una caja de madera cubierta por cristales. Anteriormente para la procesión era cargado por cuatro mayordomos, pero por el peso excesivo, desde hace algunos años es transportado en una camioneta bajo la custodia de dos miembros de la mesa directiva de la mayordomía. Ver imagen: <https://drive.google.com/file/d/1i8mlOJpxb24DtwfK6AqYZZrdxpDyRxG0/view?usp=sharing>

población que permaneció en el panteón aplaude y algunas personas se acercan a los mayordomos para felicitarlos, como en toda festividad el conflicto se dirime en privado. La ofrenda se reparte entre la gente que va saliendo del cementerio y entre quienes se esperan para conformar la procesión. De la misma forma en que ingresaron al Santo Entierro, la mayordomía lo retira y lo acomoda en la camioneta que lo transportará de regreso, ya es de noche, nadie permanece en el lugar.

El contingente ahora es más numeroso, se estructura de la misma forma que en la tarde, sólo que ahora se suma el párroco de la iglesia y el sacristán, ambos van al frente junto a los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, pero sin interactuar entre ellos. Al llegar a la iglesia, entre varios mayordomos acomodan en su lugar la caja con el Cristo, A, B y C esperan en el atrio. Después, todos los integrantes de la mayordomía que han sobrevivido hasta este momento se reúnen en donde está Manuel, Ricardo y Noel, entre abrazos y palmadas en la espalda se despiden. En pocos minutos la iglesia quedará completamente vacía.

Como ya lo he mencionado, el hecho de que la mayordomía organice actividades en esta celebración es una adaptación al ciclo festivo que anteriormente sólo constaba de las fiestas patronales. Ante la alteración del estilo de vida que para la población originaria de Tepexpan ha significado el cambio en el uso de suelo agrícola y todas las demás características enunciadas desde la nueva ruralidad (Carton de Grammont, 2004), (Abatte, 2012), puede entenderse que una festividad como el día de muertos se re signifique y como finalidad subyacente consolide el proyecto colectivo que apunta hacia la territorialización; no es de extrañarse que todas las actividades se realicen en el área que comprende el centro de Tepexpan y el barrio de Chimalpa.

La celebración de día de muertos moviliza la red interna propiciando que interactúen los nodos centrales y periféricos de la mayordomía, la iglesia, algunas congregaciones religiosas y el COPACI, que a solicitud de A, B o C brinda apoyo para resolver necesidades operativas relacionadas con la festividad. Un hecho significativo que pude observar en el desarrollo de las actividades, es la disputa existente entre el párroco de la iglesia y los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía; a decir de Manuel (A)⁹³ esto ocurrió porque el

⁹³ El comentario me lo hizo a pregunta expresa tres meses después en una charla que tuve con él a propósito de la entrega formal de las obras de remodelación del atrio de la iglesia por las autoridades del ayuntamiento.

representante eclesiástico quiere tener el control de toda la celebración, pero los principales responsables son ellos; *a fin de cuentas nosotros somos quienes rendimos cuentas a la gente y quienes quedan bien o mal; aunque depende de cada mayordomía, hay algunas que se someten a su voluntad.* Tal comentario hace evidente una batalla permanente por mantener el control de las celebraciones, ya que esto puede traducirse en poder de decisión para resolver asuntos concernientes al pueblo. En este sentido, al conmemorar a los muertos de Tepexpan, la mayordomía también busca reconocimiento, porque como ya se ha dicho, eso significa que la población seguirá cooperando económicamente, además de un incremento en el capital social de sus principales organizadores.

Por lo antes dicho, para la base de la mayordomía el costo de la celebración es grande, ya que implica tres días consecutivos de trabajo permanente; sin embargo, el beneficio es mayor, siempre y cuando la población quede satisfecha con su desempeño; siendo así, los integrantes de la mesa directiva, a decir de ellos mismos, se empeñan por ofrecerle a sus vecinos una festividad con la mayor calidad posible. Considero que alrededor de esta idea es que se establece la reciprocidad entre mayordomía y población a lo largo de todo el ceremonial.

Por otra parte, al tratarse de una de las festividades más importantes que se llevan a cabo en el territorio mexicano, por sí mismo el día de muertos conlleva la activación del mercado local y regional de una gran variedad de productos; en el caso de Tepexpan, esto se potencializa si tomamos en cuenta la cantidad de insumos requeridos y el gasto económico que significa organizar una celebración con las características enunciadas en la descripción. En el aspecto social, considero que esta parte del ceremonial deja al descubierto la diferencia existente entre población originaria y avecindada; por lo tanto, en todo momento se hace patente la dicotomía integración-exclusión de ambos sectores poblacionales.

Reflexión final

En la introducción del presente capítulo planteo que una de las principales tareas que realiza el etnógrafo como parte de su quehacer antropológico, es aproximarse a observar qué acontece en determinado ámbito de la realidad, de la cual, con sus particularidades, emergen ciertos fenómenos sociales; una vez que ocurre esto, el antropólogo reflexiona en torno a por qué los hechos se presentan de tal forma, para después dar a conocer cómo los vivencian los actores sociales que forman parte de ellos. En este sentido, a lo largo del texto presentado, analizo en qué consiste la vida comunitaria de Tepexpan y, como parte integral de ésta, la

vida festiva y el ceremonial; con relación a lo anterior, describo varias actividades a partir de las cuales reflexiono sobre la forma en que se realiza una parte de las fiestas patronales, así como la celebración del día de muertos, en estrecha relación con lo que representa llevar a cabo ambas festividades para el Sistema Local de Mayordomía y para algunos habitantes del pueblo.

Como he venido planteándolo a lo largo de toda la tesis, considero que para realizar las actividades mencionadas, hay detrás una estructura que funciona a manera de red interna de relaciones, en la cual se fraguan finalidades individuales, en yuxtaposición a proyectos colectivos, y en donde, las personas que ocupan los lugares centrales crean relaciones de poder, a través de las cuales van dando forma a las festividades y a la propia organización, de acuerdo a ciertos intereses que ya he señalado. De este modo es que el ceremonial se transforma, se adapta, incorpora elementos y fortalece tradiciones.

De acuerdo con lo anterior y pensando en la serie de actividades mostradas, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, al ser siempre los nodos más conectados, son las personas que sostienen la red y quienes poseen la capacidad de dar rumbo a las celebraciones, enarbolando un proyecto colectivo en beneficio de la población originaria. En este sentido, es importante destacar que el contenido de la relación entre el núcleo duro de la mayordomía trasciende el ceremonial y que en la estructura de la red encontramos otra vez nodos móviles, tal es el caso de Vladimir o del señor Moya; esto nos deja ver que en la propia dinámica de la red es en donde se puede producir la permanencia y las transformaciones.

Un punto que llama la atención es, que la mayoría de las actividades que integran este capítulo tienen que ver con procesiones. El hecho de recorrer el territorio con la figura de los Santos Patronos, o con el Santo Entierro, no es nuevo; sin embargo, pienso que la forma en que se realiza y la frecuencia con que se hace, es una respuesta a las condiciones actuales de existencia; es decir, prácticas re significadas. Considero que además de llevar bendiciones a los habitantes de Tepexpan, las procesiones constituyen verdaderos actos de territorialización y apropiación del espacio, aunado a que establecen vínculos de reciprocidad entre la población originaria y la mayordomía; por tal motivo, el costo de su realización siempre será menor que los beneficios alcanzados.

Por otra parte, pese a que toda celebración conlleva una estructura similar y que todos los años se realizan las mismas actividades, resulta evidente que ninguna festividad es idéntica;

al incorporarse a la red de relaciones actores con nuevos atributos –como puede ser mayor nivel escolar-, al cambiar las necesidades y los intereses que se persiguen de manera individual o como grupo quienes forman parte de la red, se da el juego entre la innovación, la re significación y la adaptación de tradiciones, tal es el caso del día del mayordomo, las visitas, la presentación del elenco artístico y el lucernario, entre otras actividades. Es aquí donde cobra relevancia la capacidad de auto organización del sistema; es decir, con la incorporación de un elemento o actividad, ya sea de manera planeada o azarosa, se genera cierto grado de inestabilidad en la estructura, pero ésta no es permanente, el sistema vuelve a organizarse de modo independiente para generar orden, por tal motivo quienes integran las mayordomías permiten la entrada y salida tanto de actores sociales en la organización general del ceremonial, como de actividades a realizar.

Por último, considero que cada vez que hay interacción entre los nodos que integran la red, existe la posibilidad de que surja algo impredecible, por eso es importante para el análisis, tomar en cuenta los atributos de quiénes se relacionan entre sí y cómo lo hacen; de esta forma, por ejemplo, es posible entender el contexto de la fricción que se dio el día de muertos entre el párroco de la iglesia y los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, ya que estos eventos determinan los cambios y las permanencias en el ceremonial.

Pensando en Bauman (2000) y sin pretender caer en dicotomías, pienso que los aspectos sólidos del ceremonial y de la forma de organización que en Tepexpan se establece para su celebración, son aquellos que encarnan los intereses de la población originaria y que se manifiestan en una serie de tradiciones paradójicamente cambiantes y adaptativas, que ponen el acento en la disputa por el territorio; en este tenor, la mayordomía se posiciona dentro de la red para solidificar proyectos colectivos que representan a dicho sector de la población. Parte de lo líquido, lo que no se asienta, lo eventual, junto con otras actividades tradicionales en las cuales no participa directamente en su organización el SLM, las presentaré en el siguiente capítulo.

Capítulo V

La vida festiva de Tepexpan y su relación con el Sistema Local de Organización

Introducción

En los capítulos anteriores ha quedado asentado que la vida festiva de Tepexpan ofrece una gran variedad de elementos de análisis, debido a que se adapta y se transforma en torno a un contexto socio-histórico determinado por el crecimiento demográfico, el cambio en la actividad productiva, el proceso de urbanización y la pérdida de suelo agrícola, como los principales factores a destacar, mismos que han configurado la participación de múltiples actores sociales que se suman al ceremonial, de diferente forma y con intereses diversos. Dentro de este marco, para la realización de las actividades que forman parte del calendario festivo del pueblo, además de la mayordomía, interviene un grupo de instituciones cívicas, religiosas y políticas, que en su conjunto he denominado Sistema Local de Organización (SLO), y cuyas características analizo en el capítulo III.

En Tepexpan, como en muchas otras poblaciones con rasgos similares, la vida festiva y la vida comunitaria están fuertemente relacionadas; por lo tanto, todo lo que sucede en una, repercute en la otra. Siendo así, las fiestas y celebraciones que se realizan como parte del ceremonial, además de ser el principal marco de operación de una red de relaciones, de la cual he hablado ampliamente, se convierten en espacios de acción en donde diversos proyectos, ya sean individuales y/o colectivos, cobran fuerza, se debilitan, se entrelazan o chocan entre sí, construyendo el andamiaje desde el cual se forja parte importante de la vida social, económica y política de la comunidad. Desde esta óptica, es que presento los diversos tópicos que integran este capítulo.

El contenido que forma parte de este último segmento de la tesis que el lector tiene entre sus manos, al igual que los dos capítulos anteriores, también está conformado casi en su totalidad por datos etnográficos recabados en varias estancias de trabajo de campo. Puede decirse que es la continuación del capítulo anterior, en donde expongo las actividades que realizan las mayordomías durante el ceremonial. Sin embargo, la diferencia estriba en que, al existir otras instancias que también participan activamente en las festividades del pueblo, organizando actividades tanto tradicionales como de reciente aparición, es necesario abrir un espacio de análisis para mostrar de qué manera intervienen, el alcance de sus acciones y cómo forman parte de la complejidad del sistema, así como de la red de relaciones creadas.

Dado lo anterior, en el presente capítulo muestro las principales actividades que organizan y llevan a cabo las diferentes instancias que forman parte del SLO, más allá de las mayordomías. Hago un análisis similar al presentado en el capítulo IV, en donde todas las acciones son vistas desde diferentes aristas que se relacionan con el momento de la festividad en que se llevan a cabo; las interconexiones que establecen; las dimensiones que tocan; quiénes participan en ellas; cómo funcionan las redes (internas y externas) que operan alrededor de éstas; qué intereses están en disputa; cómo afectan en la construcción, mantenimiento y reproducción de los proyectos colectivos; y cómo aparece la racionalidad costo-beneficio, coexistiendo con la idea de reciprocidad, ambas lógicas como parte de un mismo escenario social. En la parte final del capítulo, y tomando como referencia lo expuesto a lo largo de toda la investigación, presentaré una propuesta de cómo considero que están estructuradas las redes que operan para conformar la vida festiva y comunitaria de Tepexpan. Las actividades que analizo forman parte ya sea de alguna de las fiestas patronales, o de ambas; de ser el segundo caso, lo señalaré cuando haga la descripción correspondiente. Del mismo modo, presento la forma en que se realiza la celebración del Santo Jubileo, ya que es una de las cuatro festividades que conforman el ceremonial. Como ya lo mencioné, todas las actividades tienen como principal característica que son organizadas por alguna agrupación comunitaria, integrada fundamentalmente, ya sea por población originaria o vecindada que trabaja de manera alterna a las mayordomías. En este sentido, presento los tres tipos de peregrinaciones que se realizan; la visita al hospital para enfermos crónicos; la procesión al salón ejidal; las cuatro danzas; las misas solemnes que se llevan a cabo por la tarde de los días consagrados al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena; así como, las mañanitas y las misas de cuelga. Todas estas actividades, en conjunto con las descritas en el capítulo IV, conforman el entramado en el cual discurre la vida festiva de Tepexpan.

5.1 Las peregrinaciones en Tepexpan

En México, como en otras partes del mundo, las peregrinaciones son actos religiosos que no resultan ajenos a la mayoría de personas de cualquier región del país. Además de que se realizan con cierta frecuencia hacia diferentes sitios, en ellas han participado, aunque sea por solo una vez, un gran número de habitantes, independientemente de su lugar de origen. Desde mi punto de vista, el acto de peregrinar constituye en esencia ofrendar esfuerzo a una entidad sagrada, con el fin de obtener algo a cambio, o para pagar algún favor recibido. Cualquier

peregrinación es colectiva en su estructura, pero se conforma de individualidades con similar afinidad de intención.

En términos operativos, para Marcelino Agís (2008) peregrinar consiste en desplazarse por motivos religiosos para visitar un lugar santo. En este sentido, el mismo autor menciona que es la fuerza sagrada de determinados santuarios, la que mueve a visitarlos y compartir la sacralidad del lugar, aunque para ello se requiera una preparación espiritual, renunciando a una parte de la vida profana, ordinaria, que necesariamente hay que dejar atrás. Desde este punto de vista, la meta de la peregrinación es el encuentro con lo sagrado, que en el caso de la religión católica es el encuentro con Dios. Según el mismo Agís (2008: 7), antes de alcanzar dicha meta, hay que soportar las inclemencias del camino, realizar determinados sacrificios, también privaciones inherentes a la vida austera del que viaja tras abandonar la comodidad del hogar; para el peregrino, el gozo del encuentro con Dios justifica todos los sacrificios realizados.

Para la población de Tepexpan, si bien el acto de peregrinar significa sacrificios y privaciones que les hacen ser dignos de disfrutar el encuentro con lo sagrado, tal como lo plantea Agís, las peregrinaciones que se realizan como parte del programa de las fiestas patronales tienen como peculiaridad que lo verdaderamente significativo no es llegar al santuario para el encuentro con Dios, sino el regreso hacia la parroquia del pueblo para el encuentro con la comunidad, una vez que se han ganado la gracia y bendición de sus protectores. En este sentido, las peregrinaciones pueden analizarse por etapas; la primera es de traslado y llegada al santuario, la segunda es de regreso al pueblo y la tercera es de recibimiento. Cabe destacar que, por ser una actividad que va más allá de la frontera territorial de la comunidad, se crean y reproducen relaciones externas. Además, en diferentes momentos del proceso, se hace visible la red de relaciones internas en la cual participan diversas personas ocupando los lugares centrales y periféricos.

Las peregrinaciones que a continuación analizaré son actividades efímeras si tomamos en cuenta el tiempo que dura cada una de las fiestas patronales. Los peregrinos, en su diferente modalidad salen de noche hacia la basílica de Guadalupe en el norte de la ciudad de México, y regresan al amanecer del día siguiente; a su arribo, son recibidos por familiares, mayordomos y población en general, quienes les reconocen su esfuerzo y los recompensan con comida y bebida caliente. La peregrinación como parte de la fiesta patronal es un acto de

movilización de personas, que acuden a un santuario por motivos religiosos para llevar a sus Santos Patronos a recibir la bendición de una fuerza sagrada, la cual es vista como de mayor jerarquía en la escala eclesiástica.

5.1.1 La peregrinación a pie

La peregrinación a pie se realiza únicamente durante la celebración organizada en honor al Señor de Gracias. Siguiendo las fases en que he dividido las fiestas patronales, se ubica en el momento de esplendor, es decir, en los días que la festividad se encuentra en su máximo apogeo. Esta actividad forma parte del programa religioso y es llevada a cabo el sábado anterior al 3 de mayo (día del Santo Patrón). Por la importancia y significado que tiene para la población originaria, se ha consolidado como una de las tradiciones más importantes dentro de la fiesta patronal. Es la mayordomía la instancia encargada de programarla, pero no está en su rango de competencia decidir si se incluye como parte de la fiesta o no; la comunidad en general, el párroco de la iglesia y el grupo encargado de organizarla, ejercen la fuerza suficiente para que siempre aparezca en el programa como una de las actividades más representativas, no solo de esta celebración, sino de Tepexpan.

La peregrinación da inicio cuando la gente que acudirá a tan importante actividad comienza a congregarse en la plaza principal del pueblo; en esos momentos, están trabajando de manera paralela, la mayordomía que se encarga de llevar a cabo la visita correspondiente a este día -siguiendo la dinámica descrita en el capítulo anterior- y, la Organización para la Peregrinación a Pie (OPP). En este sentido, la red de relaciones se halla en uno de los momentos de mayor actividad, ya que los dirigentes de ambas instancias, además de quien recibe la visita, el párroco de la iglesia y el presidente del COPACI, todos como nodos centrales permanentes o temporales, se encuentran realizando alguna diligencia al mismo tiempo, con lo cual se generan múltiples vínculos a través de los cuales se gesta la participación de un gran número de personas.

El trabajo de campo me permitió observar que la noche en que se lleva a cabo tal suceso, desde un par de horas antes de la partida a la Basílica de Guadalupe, la plaza central de Tepexpan comienza a verse llena de las personas que serán los peregrinos, y de sus familiares que acuden a despedirlos. Pareciera que en el pueblo hay verbena: los abrazos, las sonrisas y las palabras de aliento se vuelven práctica común. Aunque se forman pequeños grupos familiares, nunca da la impresión de segregación; al contrario, desde este momento se

visualiza un cuerpo uniforme de gente que tiene como misión ofrendar su sacrificio para el bienestar individual, familiar y de todo el pueblo. Considero que, aunque sale del límite geográfico y simbólico de Tepexpan, esta peregrinación mantiene tintes estrictamente locales por el tipo de relaciones internas que se establecen para su ejecución.

En el mismo orden de ideas, para que la peregrinación pueda tener la magnitud que logra alcanzar, es necesario que se coordinen e interconecten los integrantes de la Organización para la Peregrinación a Pie, los miembros del COPACI y la iglesia católica mediante la figura del párroco, quien se erige como la figura principal de la noche; es su momento cumbre, casi de consagración, donde se juega parte de su capital simbólico y se gana el reconocimiento de sus feligreses. En este actor social habita de manera paralela un proyecto individual, que es ganar suficiente prestigio para obtener poder de decisión sobre los asuntos internos de Tepexpan, y un proyecto colectivo, que mediante un acto de reciprocidad lleva bendiciones al pueblo. Visto el proyecto individual bajo la racionalidad costo-beneficio, su esfuerzo es redituable.

Siguiendo con el análisis de la peregrinación, la etapa de traslado comienza alrededor de las 19:00 horas. En ese momento, los organizadores se concentran en la plaza, pueden identificarse porque portan gafetes y chalecos fluorescentes. Poco a poco, empiezan a llegar los camiones que transportarán a los peregrinos, no hay mayordomos como tales ejerciendo alguna función. El presidente del COPACI hace acto de presencia en una camioneta de seguridad pública municipal. Este actor social se encarga de hacer la gestión para que dicho vehículo encabece la peregrinación mientras se encuentra en territorio de Acolman.

La plaza es un espacio de convivencia familiar y vecinal en donde se hace presente la apropiación del espacio mediante la participación social. Los peregrinos se convierten en los personajes que cumplirán la misión sagrada de llevar a Tepexpan bendiciones a través de su Santo Patrón. El señor Emilio Moya es uno de los actores más activos, no forma parte de la organización, se le ve siempre cerca del párroco, dentro de la red funciona como nodo periférico, ya que logra establecer enlaces y se conecta con otros nodos, pero no tiene poder de decisión, se limita a cumplir las disposiciones que le encomiendan.

Antes de partir, las comisiones asignadas con anterioridad comienzan a ponerse en acción, previo a esto hay una reunión de todo los integrantes de la OPP para ultimar detalles y recibir, por parte de los dirigentes, las indicaciones finales que permitan lograr el éxito en la misión;

es claro que el presidente de dicha instancia es el nodo central, debido a que logra establecer gran número de conexiones, casi toda la información que se genera fluye a través de su persona. Minutos antes de salir, el párroco de la iglesia bendice a los peregrinos y a los camiones; la imagen del Señor de Gracias, que ya está instalada en su vehículo rodante, va aparte en una camioneta en la cual también se traslada el representante de la iglesia y los dirigentes de la OPP.

Los peregrinos salen del pueblo alrededor de la 9:00 de la noche, los autobuses que utilizan son prestados por los pobladores de Tepexpan que tienen en propiedad este tipo de vehículos. La peregrinación recorre aproximadamente treinta kilómetros y para evitar problemas, el comité organizador, de manera conjunta con el párroco de la iglesia, decidieron que las mujeres y los hombres debían ir por separado, esta disposición ha sido aceptada por los participantes sin ninguna objeción. La llegada a la Basílica de Guadalupe se da alrededor de las 10:00 pm, ya los esperan otros habitantes del pueblo que arribaron por sus medios o en coche; en ese momento los organizadores entregan los recuerdos a todos los peregrinos, un contingente encabezado por quienes organizan la actividad llevan al Señor de Gracias frente al altar de la Virgen; el Santo Patrón ahora está bendito y puede esparcir su gracia hacia sus devotos.

La etapa de regreso al pueblo comienza cuando los participantes se distribuyen en bloques y comienzan a peregrinar, esto sucede alrededor de las 11:00 pm, la meta es llegar a Tepexpan para la misa de las 7:00 horas del día siguiente. Quien va en coche es para flanquear al contingente y para ofrecer descanso a quien así lo requiera. En las diversas paradas que el párroco de la iglesia y quienes integran el comité organizador establecen para descansar, hay donantes (vecinos del pueblo) que por voluntad propia proporcionan al peregrino café, pan, bocadillos o bebida hidratante. Lo hacen para pagar alguna manda, por tradición o como retribución por el esfuerzo que los peregrinos realizan para llevar con bien a su Santo Patrón de regreso al pueblo; es un acto de reciprocidad en donde confluye cierta afinidad de intenciones, y en donde se refleja el proyecto colectivo.

Para que todo funcione correctamente, cada comisión cumple con su tarea. A la vanguardia va un grupo guía que porta chalecos fluorescentes, y después los integrantes del comité organizador junto con el párroco guiando la imagen en un vehículo con ruedas mandado hacer exprofeso para la peregrinación (tipo triciclo). Por lapsos establecidos, este vehículo

es impulsado por peregrinos que se anotan en una lista, una persona de la organización lleva el control. El comité organizador junto con el presidente del COPACI se encargan de gestionar el apoyo delegacional y municipal para contar con protección fuera de Acolman (patrullas que abren paso, van flanqueando o en la retaguardia). En la parte final del cuerpo de la peregrinación va un grupo de organizadores. Otras comisiones que se crean son la cuadrilla de luz que va iluminando con lámparas el camino para evitar accidentes, así como la comisión encargada de hacer el recorrido los días previos a la peregrinación para cerciorarse de que la ruta a seguir estará libre.

Durante el extenuante recorrido nocturno, el párroco de la iglesia y Alejandro (Presidente de la OPP) son las figuras que destacan por ser quienes dirigen la peregrinación, se colocan en los lugares centrales de la red, van al mando y toman cualquier decisión que surja en el momento. El contingente hace cinco paradas previamente programadas, al parecer todos los años han sido en los mismos lugares, ahí es en donde se instalan los puestos de abasto, integrados en su mayoría por familiares de los peregrinos, pero que trabajan sin distinción; es decir, en esos momentos son habitantes del pueblo y su objetivo es el colectivo. En este sentido, considero que la peregrinación a pie funciona como una red de relaciones internas construida de múltiples redes familiares que se conjuntan y se organizan para ofrendar.

La etapa de recibimiento comienza casi al amanecer, después de que el contingente realiza la última parada y se perfila para llegar a Tepexpan. La peregrinación entra al territorio del pueblo por el Chamizal y se detiene en el atrio de la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús ubicada en la parte central de la colonia; además de lograr apropiarse del espacio, esta parada se utiliza con fines de reorganización antes de arribar a su destino final. Después de algunos minutos de espera, el párroco de la iglesia se coloca justo al frente de la peregrinación, baja al Cristo de su vehículo y lo carga en brazos mientras es flanqueado por los miembros del comité organizador. Los hombres y las mujeres siguen separados, los organizadores ofrecen una gladiola, un globo y un banderín que los peregrinos portaran hasta el fin del recorrido. El señor Moya sigue presente y muy activo, sin despegarse del párroco ahora coordina actividades y da indicaciones, pasa de ser nodo periférico a nodo central momentáneo.

Una vez que la peregrinación sale del Chamizal y entra a la colonia Anáhuac, comienzan a integrarse más vecinos al contingente, la columna se nutre y duplica su tamaño, se hace patente la fuerza de la población originaria. Los familiares de los peregrinos que

permanecieron durante la noche en el pueblo salen a recibirlos, algunos se integran al contingente, la separación hombres/mujeres comienza a desaparecer, a la luz del día el peligro se desvanece. Por las calles que atraviesa la peregrinación, el Santo Patrón aún en brazos del párroco es vitoreado por la gente que le aplaude desde la puerta de su casa; los peregrinos reciben el homenaje de sus vecinos que se acercan a felicitarlos. En ese tenor prosigue el recorrido hasta llegar a la iglesia en donde se oficiará la misa, los costados del pasillo central del atrio lucen repletos de grupos de personas que ofrecen café y tamales a quienes asumieron la misión nocturna; los jardines laterales se convierten en espacios de reencuentro familiar. Los peregrinos son recibidos como si llevaran mucho tiempo fuera del pueblo, solo fue una noche, pero este tiempo no se mide en horas. Mariachis y una banda de viento forman parte del contingente que arriba a la iglesia, amabas agrupaciones son contratadas por los dirigentes de la OPP y pagadas con los recursos económicos que logran recaudar entre la población. Hasta este momento sigue sin observarse la presencia de mayordomos, ellos no son los protagonistas, en toda la peregrinación es notoria su ausencia. A esta actividad acuden muchas personas que más tarde serán danzantes (serranitos), algunos de ellos a lo largo de la noche funcionan como nodos periféricos y sirven de enlace entre su organización y la instancia responsable de organizar la peregrinación.

En los momentos que los rayos del sol ya se hicieron presentes, la iglesia luce completamente atiborrada, hay mucha gente en el atrio, sigue habiendo donantes ofreciendo comida y bebida a los peregrinos y a quien se acerque. En palabras de alguno de ellos, *es lo menos que pueden hacer*. El peregrino hizo un esfuerzo personal para que su familia tenga salud y bienestar, pero la gracia del Señor la recibe todo el pueblo, bajo esta lógica es que se concibe el proyecto colectivo sobre el que sustenta la peregrinación.

Como ya quedó explicito, en esta peregrinación no interviene la mayordomía, pese a que es una de las actividades más importantes y sobresalientes de toda la celebración consagrada al Señor de Gracias. El párroco de la iglesia, Alejandro y Emilio Moya funcionan como nodos centrales, sirven de enlace para toda la organización y es fuerte la intensidad de la relación entre ellos. Hasta antes del día principal de la fiesta, la peregrinación a pie es la actividad que congrega a más gente, es una acción que integra, a diferencia de las visitas que unitariamente fragmentan, aunque en conjunto son una totalidad que abarca, aunque sea en forma desigual, a todo el pueblo.

La peregrinación puede entenderse como una ofrenda de sacrificio y cansancio para ser dignos de recibir la Gracia del Señor en un acto de reciprocidad; en este sentido, es parte de un proyecto colectivo que surge de la afinidad de intenciones individuales. Desde mi perspectiva, en torno a esta actividad se consolida la fe y la devoción que se tiene por el Santo Patrón, se fortalecen relaciones entre nodos centrales y periféricos de la red, se reproduce la tradición y se moviliza la población originaria que nuevamente se apropia del espacio. En cuanto a la población vecindada, cabe destacar que se mantiene ajena a esta actividad.

En su carácter externo, esta peregrinación es una actividad que atrae a personas originarias de Tepexpan que ya no radican ahí, pero que aún tienen familia en el pueblo; de esta forma, toca la dimensión social debido a que genera una amplia participación, además que logra integrar a gran parte de la población local y foránea en torno a la figura del Santo Patrón, extendiendo así la red de relaciones. Por otra parte, tomando en cuenta los insumos que se requieren para llevar a cabo esta actividad, es justo decir que se moviliza un sector del mercado interno, principalmente el de alimentos, pero sin llegar a producir una gran derrama económica; por lo tanto, transita por otro sendero el interés colectivo de realizar tal peregrinación.

Considero que, a pesar de ser una actividad religiosa, la peregrinación toca aspectos de orden político e intereses individuales, ya que a través del simbolismo que conlleva, consolida el poder del párroco de la iglesia, además que coloca en el centro de la red a diversos actores sociales, tal es el caso de los principales integrantes del comité organizador. En el mismo orden de ideas, llama la atención que siendo una actividad tradicional del pueblo, incorpora en su organización a una institución de carácter cívico, como lo es el COPACI. Esto nos habla de la capacidad de adaptación que tiene la forma de organización comunitaria que se establece para llevar a cabo el ceremonial.

Por último, la señora Bertha Ríos, quien es originaria de Tepexpan, en sus palabras resume lo que significa la peregrinación para la gente del pueblo:

En cuanto a la peregrinación que se hace a pie puedo decir con orgullo que fui muchos años, también mis hijos y mis hijas, caminamos toda la noche, nos vamos hasta la Basílica en autobuses y de allá salimos, va mucha gente, nos mueve la devoción que tenemos por el Señor de Gracias. De regreso hacemos varias paradas, la gente de aquí nos espera para ofrecernos algo. Este año mi yerno se va a la peregrinación, lo vamos a dejar en la noche, ahí los esperan los camiones que consiguen [los organizadores], entre las personas conocidas que tienen carros,

los prestan y se llevan a la gente hasta la basílica, ahí los dejan. Mucha gente lleva sus coches, por si de regreso [los peregrinos] se cansan o se lastiman se puedan subir, pero el chiste es caminar, llega uno aquí bien cansado pero muy contentos, es un gusto llegar a misa de siete y saber que hemos cumplido. (Entrevista realizada el 29 de abril del 2017 en Tepexpan, Acolman Estado de México).

5.1.2 *La peregrinación de atletas y ciclistas*

Esta actividad se lleva a cabo dos veces al año durante la misma noche en que se realiza la procesión nocturna referida en el capítulo anterior.⁹⁴ Aunque con el pasar de los años se ha ido consolidando como una tradición, para que aparezca en el programa festivo, los integrantes del comité organizador, encabezado por Roberto, deben solicitar a la mayordomía en turno que sea incorporada como parte de la celebración dedicada a los Santos Patronos, y programada para realizarse el sábado anterior al domingo de fiesta; de esta forma, se ubica en la fase de esplendor de cada festividad. Comparada con la peregrinación a pie, esta modalidad atrae a menos gente y en ella participa población originaria y vecindada casi en la misma proporción, aunque los primeros siguen siendo mayoría. Al igual que la anterior peregrinación descrita, forma parte del programa religioso y puede analizarse siguiendo las mismas etapas.

La peregrinación de atletas está integrada por un pequeño número de corredores que salen del atrio de la iglesia en diversos vehículos, y que son acompañados por un contingente mayor de ciclistas y motociclistas; todos en conjunto se dirigen a la Basílica de Guadalupe con la intención de regresar al pueblo acompañando a sus Santos Patronos (cada uno en su celebración), quienes han recibido bendiciones en dicho recinto sagrado para esparcir las por todo Tepexpan. En esta actividad también están presentes el sacrificio y la ofrenda, por lo tanto operan los principios de reciprocidad y racionalidad costo-beneficio.

La etapa de traslado inicia alrededor de las 22:00 horas cuando los peregrinos comienzan a congregarse en el atrio de la iglesia, en algunos casos acompañados de familiares o amigos y con algún vehículo, ya sea bici o motocicleta. Desde esos momentos es notoria la presencia

⁹⁴ La peregrinación de atletas y la procesión nocturna son actividades independientes organizadas por diferentes instancias, pero que se realizan al mismo tiempo y que tienen un punto de encuentro en su parte final; sin embargo, mientras la peregrinación referida logra convocar a personas residentes en Tepexpan que participan en ésta por diversos motivos más allá de ofrendar a los Santos Patronos, la procesión nocturna es una actividad con afinidades de intención más claramente definidas.

de los mayordomos que más tarde entraran en acción. Los dirigentes de ambas instancias permanecen juntos hasta que el párroco de la iglesia sale a darles la bendición a quienes esta vez traerán las bendiciones para el pueblo. El presidente del COPACI no está presente, pero él gestionó la patrulla de seguridad pública que acompañará al contingente durante su salida. La peregrinación parte a las 23:00 horas, los principales organizadores van al frente en una camioneta y son ellos quienes resguardan a los Santos Patronos, no se observan comisiones específicas. A pesar de que se conforma un cuerpo uniforme de peregrinos, muchas personas, principalmente motociclistas, van por fuera del grupo sin integrarse al contingente. Al llegar a la Basílica de Guadalupe, los peregrinos que regresaran corriendo a Tepexpan se organizan para pasar a bendecir a Santa María Magdalena o al Señor de Gracias, al mando está Roberto quien permanece en todo momento cuidando las figuras que el pueblo les ha encomendado, durante estas noches, indudablemente él ocupa un lugar como nodo central de la red.

Para la etapa de regreso, los atletas se agrupan en orden dependiendo del turno que les tocará correr, son cinco grupos, forman un cuerpo compacto entre ellos, algunos ciclistas los siguen de cerca y otros se adelantan, junto a dichos peregrinos va la camioneta con los integrantes del comité organizador, si es necesario tomar alguna decisión, en estos personajes recae la responsabilidad de hacerlo. El contingente hace las mismas paradas que en la peregrinación a pie y de igual forma acude gente del pueblo, aunque en menos cantidad, a brindar comida y bebida hidratante. La etapa de recibimiento comienza cuando la procesión nocturna y la peregrinación de atletas y ciclistas coinciden en la parroquia del Sagrado Corazón que se ubica en la colonia del Chamizal, ahí conforman un solo contingente para arribar en conjunto a la iglesia de Tepexpan, tal como quedó descrito en el capítulo anterior.

En la organización de esta peregrinación tampoco participan las mayordomías, toda la planeación y puesta en marcha es competencia exclusiva del grupo que se ha conformado para tal efecto; sin embargo, existe una estrecha coordinación entre ambas instancias para entrar juntos a la parroquia del pueblo, es ahí en donde la red de relaciones y las interconexiones cobran sentido y se ponen en operación. La finalidad declarada por los organizadores y por los peregrinos es ver retribuido su esfuerzo en bendiciones personales y para el pueblo; siendo así, las afinidades de intención y los intereses individuales se convierten en proyecto colectivo. Aunque hay personas que acuden para pagar alguna manda, o para ganarse la gracia y protección de sus patronos, también hay quien lo hace por diversión

o solo para vivir la experiencia. Desde esta perspectiva, esta actividad se convierte en un mecanismo de participación social, de apropiación del espacio y de re significación de una tradición; sobre todo esto último, si tomamos en cuenta que la mayoría de los peregrinos motociclistas que asisten, es gente joven que va en pareja, proponiendo una forma de peregrinar diferente a la establecida.

Al igual que la peregrinación a pie, la realización de esta actividad no significa un fuerte gasto de dinero y tampoco mueve de manera significativa al mercado local de productos; por lo tanto, la dimensión que toca de manera más palpable es la social, al convertirse en una alternativa de integración al ceremonial que utilizan ciertos grupos, que no se identifican con las propuestas tradicionales en donde los grupos de poder⁹⁵ ejercen mayor control. De esta manera, quienes participan en esta peregrinación, a través del ceremonial mantienen un proyecto colectivo, que además de apuntar a lo estrictamente religioso, de fe y devoción, también les sirve para integrarse a la comunidad y fortalecer su sentido de pertenencia como parte de su capital simbólico. Para quién organiza, además de lo anterior, representa formar parte de la red de relaciones y colocarse de manera momentánea en los lugares centrales, gracias a la interconexión que establecen con la mayordomía. El costo de lo anterior no es demasiado alto si pensamos en el beneficio.

5.1.3 Peregrinación anual a caballo

Esta modalidad de peregrinar utilizando exclusivamente caballos, comenzó en Tepexpan en el año 2014. La actividad es organizada por la instancia descrita en el capítulo III y, como las anteriores peregrinaciones analizadas, forma parte del programa religioso. Son las mayordomías quienes se encargan de incluirla como parte de la celebración en honor al Señor de Gracias, se lleva a cabo el sábado anterior al domingo de fiesta, por lo tanto, se integra a la etapa de esplendor. Dado que implica tener un caballo en condiciones de hacer el recorrido y por ser una actividad de reciente creación, atrae a poca gente del pueblo; sin embargo, se suma a la serie de actos que se realizan como ofrenda para recibir de manera individual o colectiva las bendiciones del Santo Patrón.

La etapa de salida y traslado a la Basílica de Guadalupe comienza alrededor de las 19:00 horas. En el pasillo central del atrio de la iglesia se concentran los peregrinos con sus caballos

⁹⁵ Mayordomías, jerarca religioso, ejidatarios y sectores de la población originaria.

y con los vehículos en los cuales se dirigirán al santuario referido. Llegan acompañados de sus familiares y amigos, entre todos comparten bebida y aperitivos a las personas que ahí se encuentran. Llama la atención la presencia de población infantil y de un grupo de mayordomos que permanecen atentos a todo lo que sucede, tal parece que supervisan la actividad. A las 20:00 horas se congrega un contingente en la puerta de la parroquia para recibir la bendición del representante eclesiástico y, acto seguido, ante el incesante repicar de campanas, parte un grupo compacto de peregrinos, todos en camionetas, a las cuales se adapta el vehículo en donde viajan los caballos.

El contingente es pequeño y solo se distingue a los principales organizadores porque son ellos quienes portan una imagen del Señor de Gracias, que no pertenece a la iglesia y, por lo tanto, no se asume como propiedad del pueblo. Considero que este hecho le resta representatividad a la peregrinación y pasa a ser una actividad que presenta más tintes individuales que colectivos; en este sentido, tal vez sea la única acción organizada en todo el ceremonial, en la cual el costo, en esfuerzo y dinero, llega a ser mayor que el beneficio, al menos inmediato, que pueda verse reflejado en formar parte central de la red de relaciones, en capital simbólico, o en llevar bendiciones al pueblo. La reciprocidad en este caso, se da en el plano individual y, quizás de manera muy tenue, en lo colectivo. Desde esta perspectiva y tomando en cuenta la magnitud de cada peregrinación, considero que en la modalidad a pie, por ser la más grande, la más tradicional y en donde participan actores sociales que permanecen mayor tiempo como nodos centrales, es alto el impacto de la actividad en el proyecto colectivo de ofrendar para recibir dones. En la modalidad de atletas y ciclistas el impacto es medio; y en esta modalidad a caballo es bajo.

Con relación a la etapa de regreso y, una vez que la imagen del Señor de Gracias fue bendecida siguiendo la misma dinámica de las otras peregrinaciones, se conforma la columna de jinetes que regresaran a su lugar de origen apenas pasada la media noche. Al frente se colocan los tres principales organizadores de la peregrinación portando al Santo Patrón, detrás de ellos va el pequeño contingente. Uno de los vehículos que se utilizaron para hacer el traslado va a la vanguardia y los demás se colocan en la parte posterior. Solo hacen breves paradas para que los equinos beban agua, quien decide en qué momento y en dónde son los organizadores. Durante el recorrido no hay gente del pueblo proporcionando comida o bebida a los peregrinos, para no alterar a los caballos, tampoco se quema ningún tipo de salva.

Al llegar el contingente al pueblo sigue la misma ruta que las otras dos peregrinaciones; es decir, entra por el Chamizal, prosigue por la colonia Anáhuac y desde ahí llega a la iglesia. En este breve recorrido no hay población que salga a su puerta a reconocer el esfuerzo de los peregrinos; en el atrio, solo esperan algunos de sus familiares que los reciben con aplausos, café caliente, bocadillos y ramilletes de flores con un Santo Rosario. Se hace una breve convivencia, hay abrazos y felicitaciones, después cada quien se retira para dar paso a las otras actividades que están en curso durante esa noche de celebración.

Considero que esta peregrinación constituye una manera alterna de participación en el ceremonial, la cual permite el ingreso a la forma de organización comunitaria, de actores sociales que buscan otros mecanismos de integración; en este sentido, dichos actores con su presencia alteran el sistema, mismo que se auto organiza para adaptarse a la entrada de nuevos agentes al escenario de la vida festiva.

5.2 Visita al hospital para enfermos crónicos

La visita al hospital para enfermos crónicos es una de las más importantes que se realiza tanto en esta fiesta patronal realizada en honor a Santa María Magdalena, como en la del Señor de Gracias. Es organizada y llevada a cabo por la instancia mencionada en la presentación del Sistema Local de Organización. La fecha para su realización se establece en coordinación con la mayordomía, hay un acuerdo no escrito de programarla en un día que no se afecten las necesidades operativas del hospital, casi siempre coincide con la etapa de preparación, la mañana previa al día de fiesta. La comisión encargada de tal actividad hace la gestión necesaria para obtener el permiso correspondiente por parte del nosocomio.

Los días en que se realiza la visita, acuden a la parroquia por la mañana las personas que integran la comisión organizadora, además de otras que forman parte del personal hospitalario, para sacar y llevar en procesión hasta su espacio de trabajo a los Santos Patronos. Los mayordomos representados por el presidente, el secretario y el tesorero, son quienes entregan en resguardo las imágenes veneradas a los principales responsables de organizar tal actividad. En este momento se hace visible la conexión entre ambas instancias y la relación existente entre algunos nodos que integran la red.

Los Santos Patronos son sacados de la iglesia en andas por cuatro personas que laboran en el hospital, quienes cargan se van alternando a lo largo del recorrido siguiendo la regla básica que indica que al parón solo pueden llevarlo hombres, y a la patrona mujeres. La procesión

se conforma por cincuenta personas aproximadamente, entre las cuales se incluyen los miembros de la comisión hospitalaria y algunos de sus familiares, población en general, e integrantes de la mayordomía como responsables de las tareas de vialidad y salvas, los primeros al frente y los segundos en la retaguardia. Encabezando la actividad van los organizadores principales, aquí fungen como nodos centrales, pero en el escenario general de las celebraciones ocupan los lugares periféricos. Esta característica de la red se analizará más adelante.

La procesión se dirige al hospital materno infantil que se localiza en el centro del pueblo, rumbo al barrio de Chimalpa, en donde es recibida por personal de dicha institución de salud, que de manera voluntaria, sin conformar ningún tipo de organización interna, se ofrece para realizar tal diligencia. Sobre la calle se coloca una carpa, sillas y un altar, en este espacio se lleva a cabo un santo rosario dirigido por la jefa de enfermeras quien es originaria de Tepexpan. Después del acto religioso, los anfitriones ofrecen comida y bebida a todas las personas que hicieron el favor de llevarles las bendiciones de los Santos Patronos del pueblo. Posteriormente, la misma persona que dirigió el rosario, agradece públicamente a los organizadores y a los integrantes de la mayordomía que ahí se encuentran (integrantes de la mesa directiva y responsables de cada comisión) por haber llevado la visita, acto seguido, la procesión retoma el camino con destino hacia el otro nosocomio.

La procesión atraviesa todo el centro de Tepexpan en compañía de un número mayor de personas que en el inicio. Llega al hospital para enfermos crónicos entre la algarabía de la gente que se coloca justo en la entrada principal con la intención de presenciar tal suceso. En el patio central del recinto médico, el contingente que lleva a los distinguidos visitantes es esperado por una banda musical, personal que ahí labora y algunos pacientes que salen a hacer el recibimiento. Las figuras de la patrona y del patrón del pueblo, cada una en su fiesta, son colocadas en un templete en espera de que comience la misa que se ofrecerá en su honor; mientras esto sucede, las personas presentes se acercan a hacer oración y a pedirles su bendición.

La misa es oficiada por el párroco de la iglesia de Tepexpan, quien en su sermón destaca las bondades por las cuales la fe y la devoción hacia los patronos del pueblo deben permanecer siempre firmes; en este sentido, dicho representante eclesiástico trabaja en función del proyecto que la iglesia católica busca consolidar a través del ceremonial. En el mismo orden

de ideas, en la parte final del acto religioso, el oficiante enaltece la labor de la comisión organizadora, ya que en virtud a su gentileza, los enfermos que viven aquí pueden recibir de manera directa la protección y gracia que brindan quienes eligieron este pueblo para así hacerlo: Santa María Magdalena y el Señor de Gracias.

Por otra parte, un hecho a destacar es que durante la misa, a pesar de la presencia de algunos integrantes de la mayordomía, no se hace alusión a tal organización comunitaria. Aunado a lo antes dicho, en la comida ofrecida por la comisión organizadora, la mesa de honor solo es ocupada por el párroco, los representantes principales de dicha agrupación y algunos enfermos crónicos originarios de Tepexpan, que desde su condición, se integran a la red de relaciones.

Para compartir los alimentos se colocan varias mesas en donde se acomodan los trabajadores del hospital, los residentes junto a algunos de sus familiares o cuidadores, los músicos, los mayordomos que acompañaron la procesión y toda persona que se acerca a solicitar un plato de comida. Es un grupo de mujeres que forman parte de la comisión organizadora, quienes fungen como responsables de atender a los comensales; sin embargo, su labor pasa inadvertida, de esta manera, por su afinidad de intención son parte del proyecto colectivo que se pretende con esta actividad, pero no ocupan ningún lugar dentro de la red.

Las imágenes de los Santos Patronos permanecen en el hospital hasta el atardecer, son custodiadas por las mismas personas de la comisión organizadora que horas antes se encargaron de la comida, el momento cumbre de la visita ha terminado y solo queda esperar a que la mayordomía acuda a solicitar que los distinguidos visitantes regresen a la parroquia; en esos instantes de calma, puede observarse a gente del pueblo haciendo oración, así como al personal hospitalario que antes de retirarse a su hogar pasa a santiguarse.

Minutos antes de que la penumbra se haga presente y se apodere del pueblo, llega al hospital un grupo de mayordomos encabezado por su presidente, en ese momento reaparece en escena el representante principal de la comisión organizadora, todos se reúnen en el altar y mediante un pequeño ritual, éste último agradece a la mayordomía por haberles dado la oportunidad de tener en su espacio de trabajo a los patronos. Entre las personas ahí presentes se conforma el contingente que de manera discreta lleva las imágenes sagradas hasta su lugar de origen, nadie asume el papel protagónico, las finalidades ya fueron cumplidas.

Considero que la finalidad que prevalece en esta visita se inscribe en el principio de reciprocidad, por lo tanto, se ofrenda para seguir contando con la protección de los patronos, la afinidad de intención de la mayoría de personas se convierte en proyecto colectivo y se trabaja en conjunto para lograr dicho objetivo. Sin embargo, puede observarse que algunos integrantes de la comisión organizadora, así como determinados actores sociales y el párroco de la iglesia, en yuxtaposición, también tienen como finalidad obtener prestigio para sumarlo al capital social con que participan en la red de relaciones; en este caso, predomina la racionalidad costo-beneficio. Por otra parte, aunque la participación de la mayordomía pasa a segundo término, al haber procesión y al tener de visita a los Santos Patronos en un lugar históricamente reconocido, esta institución logra la apropiación de un espacio que se asume como perteneciente a la población originaria.

La visita al hospital para enfermos crónicos logra conectar a los integrantes de la comisión organizadora, por un lado con la iglesia católica, y por el otro, con la mayordomía, de tal forma, la red de relaciones se moviliza y aparecen diversos nodos, que en este caso con una intensidad media y con una duración efímera, se vinculan para alcanzar diversos objetivos. Si bien un elemento a destacar de esta actividad es la participación social y la integración de la población en torno a la figura de los Santos Patronos, la dimensión política sobresale, al verse fortalecidas las relaciones de poder entre quienes ocupan los lugares centrales de la red.

5.3 Procesión al salón ejidal

La procesión al salón ejidal forma parte del programa profano y es organizada totalmente por el grupo de ejidatarios que residen en Tepexpan; para tal efecto, los integrantes de la mesa directiva de dicha instancia se coordinan con el párroco de la iglesia para que los acompañe en el recorrido y oficie la misa, así como con la mayordomía para que programe la actividad y les ceda en resguardo las figuras de los Santos Patronos. Esta procesión se lleva a cabo exactamente los días que en el pueblo celebran al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena, por lo tanto se realiza dos veces al año en los momentos en que ambas fiestas patronales se encuentran en su máximo apogeo. Aunque para algunas personas esta actividad es una tradición que conecta con los orígenes rurales y agrícolas de Tepexpan, lo cierto es que en ella, además de algunos mayordomos, participa solamente la población que es afín a la instancia organizadora, a pesar de que no existe ninguna restricción para que se integren

otras personas. Con la intención de mostrar con mayor precisión todo lo que implica realizar la procesión, desde que sale y hasta que regresa a la parroquia de Tepexpan, el recorrido lo he dividido en tres fases: a) traslado al salón ejidal; b) acogida de los Santos Patronos en dicho recinto; c) entrega de las figuras sagradas a los organizadores de las danzas de serranitos y santiagos, según la celebración de que se trate.

Por la mañana de los días de fiesta, minutos antes del mediodía en el atrio de la iglesia comienzan a reunirse varios ejidatarios, es posible identificarlos porque portan en su vestimenta algo alusivo al trabajo en el campo, ya sean botas vaqueras, sombrero o cinturón de cuero y hebilla ancha; casi todos se hacen acompañar de su familia. Se conforman varios grupos, destaca el que se coloca justo en la entrada de la parroquia, está integrado por las personas que forman parte tanto del núcleo ejidal como de la mayordomía, entre ellos organizan el traslado de los Santos Patronos al lugar que los albergará por algunas horas. El señor Ángel (K) y Jacinto (L) dominan la escena, en ese momento desempeñan su papel de ejidatarios y representan el vínculo que sirve de conexión entre las dos instancias a las que pertenecen.

En el calendario de las fiestas patronales, invariablemente la procesión se programa al medio día, por tal motivo alrededor de esa hora hace su arribo a la iglesia de Tepexpan un contingente encabezado por el Presidente del Comisariado Ejidal (PCE). Este personaje participa en la actividad como el representante principal de su organización, se hace acompañar de un nutrido grupo de ejidatarios y de una banda musical, cuando en conjunto aparecen en escena, estalla en el cielo una gran cantidad de salvas para anunciar su llegada. Una vez que esto sucede, la figura de los patronos son sacadas de la parroquia por un grupo de mayordomos y colocadas en el pasillo central del atrio; en este lugar, ante la presencia del párroco, el presidente de la mayordomía dirige el acto ritual mediante el cual el Señor de Gracias y Santa María Magdalena se otorgan en resguardo al representante de los ejidatarios. Este es el único momento de todo el ceremonial en que se reúnen públicamente los tres principales actores sociales que representan el poder dentro del pueblo y, que por lo tanto, fungen como los nodos centrales alrededor de los cuales se articula toda la red de relaciones. El traslado al salón ejidal inicia una vez que el presidente de la mayordomía (A) entrega la figura de los Santos Patronos al PCE, éste recibe a nombre de todos sus compañeros y se compromete a cuidarlas haciendo uso correcto de ellas. Acto seguido, todos los presentes a

excepción de A, salen de la iglesia en procesión para recorrer las calles del pueblo, en el caso del Señor de Gracias, los mayordomos que también son ejidatarios se turnan para llevar en andas al patrón, Jacinto y Ángel se encargan de que esto suceda sin contratiempos; en el caso de Santa María Magdalena, quienes llevan a la patrona son las mujeres que en la celebración del Santo Jubileo forman parte de las congregaciones religiosas que hacen las cuarenta horas de oración. En ambas procesiones, el párroco de la iglesia se coloca al frente del contingente en compañía del PCE, ambos encabezan la actividad y son quienes, previamente, decidieron la ruta a seguir.

El tesorero de la mayordomía (B) participa en la procesión como representante de su organización, en compañía de otros mayordomos que también forman parte fundamental de la red de relaciones (F y G) se coloca aproximadamente treinta metros por delante del contingente que lleva a los Santos Patronos (en ningún momento se integra), desde ese lugar la comisión de coheteros de la mayordomía hace estallar las salvas, sin contar la quema de castillos, esta es la actividad de todo el ceremonial en que se utiliza mayor número de estos insumos, el costo es asumido por la instancia organizadora. La población de Tepexpan sale a la puerta de su casa para ver pasar el recorrido, a diferencia de cuando la procesión es organizada por la mayordomía, poca gente solicita que el contingente se detenga para que puedan orar o hacer alguna petición.

Durante el traslado de los patronos del pueblo al salón ejidal, además de las personas ya mencionadas, entre el grupo que va a la cabeza y las bandas musicales que se colocan en la retaguardia, participan otros mayordomos, identificados con gafete, quienes guardan relación de parentesco con algunos ejidatarios y que acuden a esta actividad sin cumplir ninguna tarea específica. De hecho, durante estas procesiones es la única ocasión de todo el ceremonial en que hacen acto de presencia, por la familiaridad que aparentan tener con el párroco de la iglesia y con el PCE, parece que son personas cercanas a dichos actores sociales; sin embargo, por lo efímero de su participación y su aparente pasividad, no pueden más que ocupar en la red de relaciones los lugares de nodos periféricos temporales. En cuanto a la espacialidad del recorrido, antes de llegar al salón ejidal la procesión pasa por el centro del pueblo, después se interna por las calles del barrio de Chimalpa (zona ejidal) para luego entrar a la colonia Anáhuac, en esos momentos el contingente se conforma de aproximadamente doscientas

personas en el caso de la celebración del Señor de Gracias, y un poco menos en la festividad de Santa María Magdalena.

Después de un largo recorrido, la procesión llega a la entrada principal del salón ejidal,⁹⁶ ahí se hace el último y el más importante relevo, por lo tanto, como acto simbólico de manifestación de poder, el PCE junto con tres de los ejidatarios que forman parte del contingente y que portan gafete de mayordomos, se encargan de llevar al Santo Patrón en andas a través de un extenso pasillo hasta su altar. En el caso de Santa María Magdalena, el turno final es tomado por las principales representantes de las congregaciones religiosas que forman parte del Sistema Local de Organización. En dicho recinto, los patronos son acogidos por no menos de quinientas personas, entre las cuales se encuentran algunos ejidatarios que no estuvieron en la procesión, así como *la gran familia ejidal*.⁹⁷ En ese momento todo está dispuesto para llevar a cabo la misa y para ofrecer de comer, la dimensión de esto último es aproximadamente diez veces mayor⁹⁸ a lo observado en la procesión al hospital para enfermos crónicos y, además que se contrata un servicio para atender a los comensales, la cantidad y calidad de los alimentos también es mayor. En detalles como éste se percibe la capacidad económica, la finalidad y el proyecto individual que enarbolan los principales organizadores de la actividad.

La figura de los patronos es acomodada en un templete, los mayordomos que acompañaron la procesión y que no son ejidatarios se agrupan aparte, ninguno de ellos ocupa lugar en alguna mesa. La división entre los integrantes de la mayordomía y del núcleo ejidal es clara, el acto festivo pertenece a estos últimos, en este momento de las celebraciones ellos son los nodos de la red que sobresalen y quienes aprovechan la ocasión para posicionarse. En este sentido, el PCE y el párroco de la iglesia son los actores sociales más importantes de toda la actividad, los Santos Patronos se convierten en vehículo para que ambos logren sumar a su capital simbólico y político, aquí no opera en ellos el principio de reciprocidad. El jerarca

⁹⁶ En el programa de fiestas, esta actividad siempre aparece como procesión al salón ejidal; sin embargo, en algunas ocasiones el destino final puede ser algún sector del ejido en donde se lleva a cabo una actividad importante para los organizadores, por ejemplo: la inauguración de un pozo de agua. Aunque el lugar sea diferente, la dinámica que se sigue en la actividad es igual a la descrita en la etapa de acogida de los patronos, así como en la de entrega a los organizadores de la danza de serranitos o santiagos.

⁹⁷ Término empleado por los mismos ejidatarios para incluir en su grupo a todas las personas que guardan lazos de parentesco con ellos y que por el grado de cohesión existente conforman una sola familia, en el discurso, unida y armoniosamente integrada.

⁹⁸ Según un cálculo personal, por la cantidad de mesas y los lugares dispuestos en cada una de éstas, la capacidad del espacio es para mil personas.

religioso interactúa por igual con los ejidatarios, con los mayordomos y con los representantes de la vida política municipal que acuden a la celebración como invitados de honor del señor Agustín (PCE), en ciertos momentos del recibimiento acapara la atención de los asistentes, dejando en segundo plano a quienes en estos días se honra en el pueblo.

En un altar montado para la ocasión se acomoda todo lo necesario para oficiar misa, en su sermón el párroco de la iglesia no pierde la oportunidad para destacar la importante presencia de los ejidatarios en la vida de Tepexpan, cada vez que esto sucede el auditorio se deshace en aplausos, lo religioso transmuta en político. Al final del acto litúrgico todos los lugares de las mesas están ocupados por comensales que se disponen a comer, pareciera que tener a los patronos de visita fuera solo el pretexto para poder compartir los alimentos entre los integrantes de la organización. Esta actividad convierte al salón ejidal en la sede momentánea del poder en Tepexpan; está presente el máximo representante de la iglesia local, el de los ejidatarios y quien administra el dinero dentro de la mayordomía (tesorero).

Comienza el banquete y con esto la parte festiva de la acogida de los patronos, la bebida alcohólica se hace presente. En ese momento la conversión de acto religioso a acto político y social rompe cualquier atadura y se manifiesta en todo su esplendor. El PCE sube al templete junto con el tesorero de la mayordomía y un reducido número de ejidatarios y mayordomos, toma el micrófono para brindar el reconocimiento público correspondiente a las autoridades municipales, diputados y personajes de la vida política que apoyan económicamente para que se lleve a cabo la celebración de los patronos de Tepexpan, no repara en destacar los lazos de amistad que los unen y que están ahí como sus invitados. El partido hegemónico local (PRI) se hace presente aunque no de manera oficial. Inmediatamente después de este acto protocolario, el señor Agustín entrega al tesorero de la mayordomía un cheque por varios miles de pesos autorizado como donativo por la asamblea de ejidatarios para sufragar los gastos de la fiesta, quien recibe agradece públicamente; el ritual político se ha consumado. Debajo del templete en una posición visible desde todo punto del salón se coloca la mesa de honor que es ocupada por los invitados del PCE, se integran a ésta algunos mayordomos encabezados por Ricardo (B). La interacción entre el PCE y el párroco se mantiene activa en todo momento, este último se ha despojado de su atuendo, ambos por ser los protagonistas principales de la actividad se sientan al centro.⁹⁹

⁹⁹Ver imágenes:

Horas más tarde, en la fiesta dedicada al Señor de Gracias, el representante de la organización para la danza de serranitos llega al salón ejidal en compañía de una banda musical y de un nutrido grupo de danzantes, se abre un espacio entre las mesas para que bailen, lo hacen por aproximadamente veinte minutos; en la fiesta dedicada a Santa María Magdalena sucede lo mismo, solo que la organización dancística es la de santiagos. Este momento marca la hora en que los Santos Patronos deben regresar a la parroquia de Tepexpan para que puedan ser adorados por otros fieles devotos. Quienes introdujeron las figuras de los patronos en el momento de la llegada al salón ejidal, son las mismas personas encargadas de llevarlas en andas a la salida, esto se hace en medio de una estruendosa quema de salvas y de aplausos que reciben por parte de los asistentes.

Inicia la procesión de regreso a la parroquia, pero esta vez acompañada por un grupo de danzantes que se coloca en la parte posterior del contingente, en todo momento van bailando. Pocos ejidatarios se suman a la actividad, su objetivo ha sido cumplido, ya demostraron su poder económico y político, ahora se integran como grupo a través de la convivencia social, la fiesta continuará en el salón ejidal hasta entrada la noche. La columna de gente que lleva a los patronos de regreso es más pequeña que la conformada al medio día y sigue la ruta más directa que puede haber para llegar a su destino. A la vanguardia van los mayordomos responsables de las comisiones de vialidad y salvas, unos metros atrás las personas encargadas de llevar en andas las figuras veneradas, delante de ellos se colocan el tesorero de la mayordomía, ahora jugando un papel más protagónico, y el PCE junto al párroco de la iglesia, quien aún luce sin su vestimenta ritual.

En el pórtico de la parroquia de Tepexpan espera un grupo de personas integrado por familiares de los danzantes, mayordomos y población en general, a ese sitio llega la procesión para que los ejidatarios representados por el PCE, entreguen las figuras de los Santos Patronos a la mayordomía representada por el presidente de la mesa directiva; esto se hace mediante un ritual de entrega-agradecimiento, en la cual el párroco de la iglesia no participa. A partir de ese momento, el representante de los ejidatarios desaparece de la escena y solo vuelve a hacer acto de presencia en momentos específicos del ceremonial; sin embargo, esto no significa que deje de participar en la red como nodo central, mantiene cierta pasividad,

<https://drive.google.com/file/d/1nwlh5bf-OW6ePuYhvVhwdbDRjW1cluzy/view?usp=sharing>
https://drive.google.com/file/d/1I0_O8NmYb9Y-H0a9AcSQcOThkBa3WGWS/view?usp=sharing

pero no deja de representar el poder económico dentro del pueblo y, por lo tanto, hay que tenerlo en consideración.

Nuevamente en manos de la mayordomía, el Señor de Gracias y Santa María Magdalena son entregados en resguardo a los dirigentes de las danzas para que, en un acto de reciprocidad, reciban su bendición por la ofrenda de esfuerzo que realizan. Esto se hace a través de una ceremonia muy corta a la cual se incorpora el párroco de la iglesia como mediador; con esta actividad concluye la etapa de entrega de las figuras sagradas y las fiestas entran en una nueva fase.

Considero que la Organización de Ejidatarios, al ser la principal instancia responsable de la procesión, como acto de correspondencia apenas visible, buscaría ofrendar para recibir la bendición de los Santos Patronos, primeramente para su grupo, después para el pueblo. A través de esta actividad los ejidatarios territorializan el espacio, lo hacen en compañía del párroco, de los serranitos, de los santiagos y de la mayordomía; sin embargo, no todos tienen la misma afinidad de intención; por lo tanto, no trabajan para un mismo proyecto colectivo. Por otra parte, para los ejidatarios el costo de esta actividad es económico y el beneficio político, de esta manera la organización se muestra como un poder interno con relaciones que van más allá del límite de Tepexpan. Por lo antes dicho, pienso que todas las actividades que se realizan como parte de la procesión van cargadas de una dualidad en la cual se entremezclan aspectos de índole religiosa y política; cuando esto sucede, se re significa el actuar de todos quienes forman parte de tal proceso, que en mi parecer se torna dialéctico.

Considero que una de las finalidades que buscan alcanzar a través de esta actividad los organizadores y los participantes de la procesión al salón ejidal, es delimitar los espacios de poder institucional, y con ello, fortalecer las relaciones internas a partir de las cuales algunos integrantes de la organización de ejidatarios, la mayordomía y la iglesia católica local, se posicionan como nodos centrales de la red, esto como parte de los proyectos individuales y/o colectivos que cada actor social intenta consolidar mediante el ceremonial. Otro aspecto a destacar de la procesión analizada, son las relaciones externas que se logran establecer entre las personas que necesitan del reconocimiento público para incrementar su capital social y simbólico.

Por lo antes dicho, la procesión al salón ejidal repercute de manera irrefutable en las condiciones políticas a través de las cuales se establecen relaciones de poder dentro de

Tepexpan. Socialmente, lejos de integrar a los diferentes grupos de la comunidad, marca la diferencia entre ellos, por lo cual considero que el proyecto colectivo de la instancia organizadora apunta hacia esa dirección. Como ya se ha mencionado, no es propiamente un acto religioso, además que, dada la cantidad de insumos que se necesitan para llevarla a cabo, moviliza el mercado local de alimentos y servicios, convirtiéndose en una actividad redituable para la economía del pueblo. Al no ser un acto de ofrecimiento encaminado a recibir la gracia y protección de los Santos Patronos, la lógica que impera se circunscribe a la racionalidad costo-beneficio, sobre todo si tomamos como ejemplo el actuar de los principales organizadores que buscan posicionarse en las esferas de poder.

Para finalizar, un aspecto digno de resaltar, es que en las procesiones al salón ejidal que tuve la oportunidad de registrar, observé que el señor Emilio Moya se encontraba entre el grupo de ejidatarios que se turnaban para cargar al Señor de Gracias, y entre las personas más cercanas al párroco de la iglesia cuando fue la fiesta de la patrona del pueblo; en este sentido, este actor social confirma que una de las principales características de las redes sociales es su maleabilidad, ya que, retomando el caso de la persona señalada, durante un mismo ciclo, por momentos hace su aparición como parte de la red desde su condición de persona independiente de cualquier organización, por momentos lo hace como ejidatario y por momentos como auxiliar del representante local de la iglesia católica, en cada caso se mueve de la centralidad a la periferia y viceversa.

5.4 Danza de serranitos, de santos, de vaqueros y de sembradores

Este conjunto de danzas se inscriben en el programa profano de ambas fiestas patronales y son incluidas en éstas por medio de las mayordomías, a solicitud de sus organizadores. La danza de serranitos, a decir de la población originaria, *es la más tradicional* y solamente se realiza en la celebración que la comunidad de Tepexpan dedica al Señor de Gracias, las danzas de santos y vaqueros se llevan a cabo en las dos festividades, y la danza de sembradores, de reciente inclusión, únicamente en la consagrada a Santa María Magdalena. Estas representaciones artísticas, aun cuando en su contenido incluyen elementos históricos, sociales, culturales y lúdicos, son actos de alabanza y de ofrecimiento a través de los cuales la población se comunica con sus patronos para solicitarles gracia y protección. Presentadas estrictamente como danzas, es decir, sin que formen parte de alguna procesión u otra actividad, se llevan a cabo en los días principales de cada celebración, en los domingos de

fiesta y en las llamadas “torna fiestas”, por lo que aparecen en los momentos de esplendor y de culminación de ambas conmemoraciones.

Los días en que gran parte de la población de Tepexpan rinden culto a Santa María Magdalena y al Señor de Gracias, alrededor de las 16:00 horas el párroco de la iglesia bendice el pasillo central del atrio donde se desarrollarán las danzas. Se santifica el espacio mediante un ritual para que los danzantes con su baile puedan adorar a Dios y a sus imágenes veneradas. Esta actividad transcurre entre lo sagrado y lo profano, se danza para alabar a Dios, se danza para el pueblo y para mantener vigentes diversos proyectos colectivos, entre los cuales destacan: a) el que consiste en ofrendar esfuerzo para agradar a los Santos Patronos y contar con su bendición; b) el que promueve la población originaria para erigirse como los herederos de la tradición; c) el que busca propiciar diversas formas de participación social.

Las tardes en que se llevan a cabo las representaciones mencionadas, entre serranitos, santiagos, vaqueros y sembradores, el atrio de la iglesia luce repleto de danzantes acompañados por sus familias. De manera simultánea se configuran tres escenarios, cada uno es ocupado por alguno de los grupos dancísticos, es el momento en que las fiestas del pueblo están en su apogeo, toda actividad se concentra en la iglesia. Las danzas acaparan la atención de la mayoría de personas que se dan cita en este lugar, son la actividad principal; sin embargo, se realizan en un contexto festivo particular que permite la articulación de diversas acciones, en donde lo individual y lo colectivo se manifiestan como dimensiones yuxtapuestas y complementarias.

Pensando en el contexto de las danzas, es decir, en lo que sucede de manera alterna alrededor de ellas, puede observarse que un gran número de personas, antes o después de presenciarlas, ingresa a la parroquia para hacer oración o simplemente a santiguarse frente a la figura de sus patronos, es el momento en que la gente de Tepexpan, principalmente la población originaria, se vuelca a este espacio considerado sagrado, para ver, venerar, pedir o agradecer a Santa María Magdalena o al Señor de Gracias por todo lo recibido durante el año, hay una afinidad de intención que se renueva de manera cíclica. En estas tardes se percibe mucho movimiento, los mayordomos están por todas partes, ya sea en parejas o en conjunto, se encuentran en la parroquia o en el atrio, al pendiente de cualquier cosa, divirtiéndose o conviviendo con su familia, la fiesta también es para ellos, toda la iglesia es una verbena, la parroquia, el atrio y la capilla se convierten en espacios de encuentros.

Conforme se van desarrollando las danzas, en el atrio de la iglesia y sus alrededores se instalan puestos de comercio informal, algunos vendedores son de Tepexpan, pero la mayoría es gente originaria de otro pueblo. Para venir pagan una cuota, a veces al párroco, en algunas ocasiones a la mayordomía y en otras al COPACI, entre los dirigentes de estas tres instancias se ponen de acuerdo para determinar quién debe recaudar la cooperación que a cada comerciante le confiere el permiso de instalarse. En charlas informales que sostuve con algunas de estas personas, nadie comentó pertenecer a organizaciones políticas que les puedan facilitar su participación en las fiestas, todos trabajan de manera independiente por su cuenta, no obstante, hay quienes tienen vínculos de parentesco con dirigentes de las danzas o de otros grupos que integra el Sistema Local de Organización.

Siguiendo en el mismo orden de ideas, la feria se instala en la plaza de Tepexpan un par de días antes al señalado en el calendario del pueblo como el dedicado a sus Santos Patronos, por lo tanto, también forma parte del contexto de las danzas; por lo platicado con una señora que maneja un juego mecánico, ella y todos sus compañeros pagan una cuota para poder trabajar, el presidente del COPACI les asigna los lugares, forman parte de una organización establecida que lleva varios años viniendo a Tepexpan en las fiestas patronales, están afiliados a un partido político (PRI) que tiene acuerdo con los organizadores de las fiestas.

Para finalizar con el contexto de las danzas, además de la gente que se congrega en la iglesia, en algunos puntos del pueblo, sobre todo el domingo de fiesta, hay reuniones familiares por medio de las cuales se integran a la celebración personas originarias de la comunidad y que radican fuera de Tepexpan. Es práctica común que después de compartir los alimentos, se acuda en familia a la iglesia para presenciar las danzas, especialmente si algún pariente participa en alguna de ellas, o en la mayordomía. Mientras transcurre la tarde, todos los mayordomos que forman parte de la red de relaciones, ya sea como nodos centrales o periféricos, se encuentran desempeñando alguna tarea, sin embargo, no intervienen de ninguna manera en el desarrollo de las danzas y tampoco en su organización, esa es competencia exclusiva de cada grupo; es en este sentido que pienso en la autonomía de cada instancia que se suma al SLO.

En la fiesta consagrada al Señor de Gracias, sobre el pasillo central del atrio, la danza de serranitos acapara la atención, no solo por ser la más numerosa en cuanto a danzantes, sino porque en ella participan solo personas originarias de Tepexpan, además que sus

organizadores gozan de amplio reconocimiento y prestigio dentro del pueblo, por la labor que históricamente ellos y sus familias han desempeñado en la organización del ceremonial. Esta danza dura aproximadamente cinco horas, se presenta tres veces durante la fiesta patronal, es exhaustiva en cuanto al esfuerzo realizado, a decir de algunos participantes, el sacrificio físico que ofrendan al Señor de Gracias, siempre se ve recompensado con las bendiciones que reciben de él. En esta actividad se ve reflejada la idea de reciprocidad, además de dos proyectos colectivos vinculados a la población originaria; el primero gira en torno a seguir contando con la protección de su Santo Patrón, y el segundo con reproducir una tradición que se sustenta en el momento mítico en que los serranitos llegaron a Tepexpan, con aquel cristo que decidió quedarse en el pueblo para otorgar su gracia a los pobladores que lo recibieron, mismos que hoy en día son parte de las raíces de la comunidad.

Durante las horas en que se lleva a cabo la danza de serranitos, los principales organizadores siempre destacan, ya sea por su atuendo que es diferente al de los demás, o por ser quienes encabezan cada comparsa y movimiento que realizan los danzantes. Considero que durante la celebración dedicada al Señor de Gracias forman parte de la red de relaciones como nodos centrales, pasando a ocupar lugares periféricos en el resto del año. A pesar de que en el pueblo es conocida la interdependencia entre mayordomías y danza de serranitos, mientras se ejecuta esta última, los mayordomos guardan distancia con sus organizadores para no restarles protagonismo; desde mi perspectiva, ambas instancias trabajan en pos de los mismos proyectos colectivos y en función de ciertos intereses individuales de algunos de sus integrantes, tales como, ganar capital social para tener la capacidad de decisión en temas concernientes a la organización del ceremonial. En este sentido, ser parte de la red propicia tal condición, tal como lo menciona Herreros (2002) y Martínez (2015).

Durante la festividad en honor al Señor de Gracias, la danza de santigos se presenta a un costado del pasillo central de atrio, pero cuando es la celebración de Santa María Magdalena, ocupa el lugar de honor. En este aspecto se manifiesta la jerarquía que tiene de cada una de las danzas, tomando en cuenta su origen, el número de personas que participan en ellas, el vínculo que guardan sus organizadores con las mayordomías y la identificación con la población originaria de Tepexpan. En cada una de las fiestas patronales, la danza de santigos se presenta de la misma manera y con igual duración, nunca termina después de la danza de serranitos. Aunque sus principales representantes logran diferenciarse de sus compañeros por

ser quienes marcan los pasos que deben seguir todos los danzantes, tomando en cuenta cada celebración de manera integral, casi pasan desapercibidos. Desde mi punto de vista, es poco el reconocimiento y la ganancia que reciben de manera individual, por lo que su intención, como parte de un proyecto colectivo, se centra en mantener abierto un espacio de participación social para aquellas personas originarias o vecindadas que no se sienten identificadas con las actividades consideradas tradicionales.

La danza de vaqueros se ubica en el tercer lugar de la jerarquía mencionada, espacialmente en ambas celebraciones ocupa el mismo lugar, su duración es corta, por lo cual no supone un gran sacrificio en cuanto al esfuerzo que se ofrenda a los Santos Patronos. Considero que con esta danza sucede lo mismo que describo en el párrafo anterior con relación a la danza de santiagos y el proyecto colectivo que enarbola. Sus organizadores tampoco son nodos centrales de la red, su papel pasa a ser secundario en el contexto general del todo el ceremonial.

La danza de sembradores abre la red de relaciones externas que se propician a través de las fiestas patronales. Sus integrantes son de diferentes puntos de la región teotihuacana, en este sentido no representan ningún tipo de proyecto colectivo con características locales, a no ser que, de la misma forma que las danzas de santiagos y vaqueros, posibilita formas diversas de participación, distintas a las habituales. A pesar de que los integrantes de esta danza no se reconocen fieles devotos de Santa María Magdalena, antes de iniciar su presentación se muestran ante el altar mayor para realizar un pequeño ritual de ofrecimiento y petición. Salen de la parroquia y se dirigen hacia el lugar asignado por la mayordomía, ante la presencia de poca gente, dan inicio a su actividad.

Considero que en conjunto, las cuatro danzas funcionan como mecanismo de territorialización, de participación social, de obtención de reconocimiento y de fortalecimiento de la devoción hacia la figura de los Santos Patronos; siendo así, se ven beneficiados algunos proyectos colectivos, determinados grupos y ciertos individuos. Por otra parte, la inclusión de estas actividades en las fiestas patronales, aunque sea de manera diferenciada y jerárquica, muestra la forma en que el Sistema Local de Organización, al ser complejo, puede adaptarse a condiciones históricas específicas, y auto organizarse para ceñir dichas condiciones a sus propias necesidades.

5.5 Misa solemne

A lo largo de todo el ceremonial, y especialmente durante las fiestas patronales, se realizan diversos tipos de misas que aparecen como parte del programa religioso de cada celebración. Sin embargo, la misa solemne que se lleva a cabo en la tarde del día en que se festeja a los Santos Patronos, reviste particular importancia, debido a que se efectúa en el contexto de las danzas, es donada por el párroco de la iglesia, y en ésta, el tesorero de la mayordomía hace la rendición de cuentas con relación al dinero recaudado y gastado. En este sentido, dicho acto religioso, también toca la dimensión social y política de las festividades.

La misa solemne a la que haré referencia, se realiza a las 18:00 horas de los días en que se celebra al Señor de Gracias y a Santa María Magdalena, por lo tanto, no solo se efectúa en la fase de esplendor de las fiestas patronales, sino en los momentos en que éstas se encuentran en su máximo apogeo, lo cual implica que hay gran cantidad de gente en el atrio, la parroquia, la plaza y los alrededores de la iglesia. Aunque no todas las personas presentes en dichos espacios están ahí específicamente para escuchar misa, los potentes altavoces instalados en la torre parroquial, hacen que la voz del párroco llegue hasta cualquier rincón del centro de Tepexpan, incluso por encima de la música que tocan las bandas que acompañan a las danzas. Debido a esto, afuera de la parroquia -que luce atiborrada-, el acto religioso se entremezcla con la convivencia social, con la vendimia, la diversión y la ofrenda de esfuerzo que los danzantes brindan a sus patronos.

Para llevar a cabo esta misa solemne, como en la mayoría de actividades eclesiásticas que se realizan durante el ceremonial, la mayordomía cuenta con una comisión que se encarga de tocar las campanas y otra más para la quema de salvas; por tal motivo, aunque la organización de la liturgia es responsabilidad exclusiva del personal de la iglesia, toda la actividad en su conjunto se hace en coordinación con los mayordomos. En este sentido, ambas instancias aprovechan cualquier ocasión para hacer hincapié en que la misa referida es donada por el párroco de la iglesia, en honor y como un acto de devoción a los patronos del pueblo; a decir de algunas personas, es un regalo que hace dicho personaje para que la población pueda adorar a sus protectores. De esta manera, hay un proyecto individual que encabeza el párroco de la iglesia y que consiste en ganar capital social, el costo es mínimo y el beneficio máximo. Por otra parte, vuelve a aparecer el proyecto colectivo basado en la reciprocidad, la gente ofrece sus oraciones para merecer la protección que brinda el Señor de Gracias y Santa María

Magdalena. A pesar de que el discurso funciona en términos generales, no falta quien reflexiona sobre la cantidad de dinero que ese mismo día el párroco cobra por acudir al salón ejidal.

El tercer aspecto que hace especial esta misa solemne, es que hacia la parte final de la ceremonia, el párroco como acto de correspondencia hacia la mayordomía, abre un espacio para que el tesorero mayordomo haga la rendición de cuentas ante la población. En este momento, el encargado de las finanzas públicas del ceremonial, menciona la cantidad de dinero recaudada por medio de donativos y de la cooperación de los habitantes de Tepexpan, acto seguido indica los rubros en que se ha gastado. Este hecho sucede adentro de la parroquia, ante la presencia de cientos de feligreses, y llega hasta el atrio de la iglesia que aún está repleto de danzantes y pobladores; por lo observado, tal notificación al parecer pasa desapercibida, nadie cuestiona, sólo es formalidad; sin embargo, con este hecho voluntario, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía salen ganando en prestigio, que en determinado momento se convierte en poder de decisión, mismo que es aceptado por la mayoría de habitantes.

El hecho de que la rendición de cuentas se realice de manera pública como parte de la misa solemne, es un acto de reciente creación que apela a intentar que el Sistema Local de Mayordomía parezca un organismo democrático, y con esto desvanecer el velo que históricamente lo ha vestido con tintes de autocracia y autoritarismo. Considero que aquí hay adaptación y cambio en cuanto a la forma de ejercer este tipo de autoridad, que en la literatura antropológica suele ser vista como tradicional. En el mismo sentido, pienso que el párroco de la iglesia busca forjarse una imagen de persona dadivosa, para colocarse en el gusto de la población originaria, regalando misas y mostrándose devoto de los Santos Patronos locales. De esta manera, la misa solemne deja ver a algunos nodos centrales en acción, posicionándose políticamente con el afán de consolidar proyectos individuales.

5.6 Mañanitas y misa de cuelga

Las mañanitas a los Santos Patronos es una actividad que forma parte del programa profano y que es financiada gracias a la recaudación que realiza entre la población un grupo de personas originarias que se organiza con ese fin, mismo que se conoce como Comisión de vecinos para las Mañanitas. La actividad se lleva a cabo ente las 6 y las 7 de la mañana del día principal de cada una de las fiestas patronales, así como los dos domingos subsecuentes;

por lo tanto, se inscribe tanto en la fase de esplendor, como en la de culminación. Desde antes de que empiecen las mañanitas, algunos mayordomos se distribuyen en el atrio de la iglesia o adentro de la parroquia, al dar las seis de la mañana se dividen en tres grupos, uno se encarga de tocar las campanas, otro de hacer estallar las salvas y uno más numeroso encabezado por A y B, supervisa que todo marche bien al interior del templo; es evidente que ellos están al mando de la acción.

Los días de fiesta comienzan formalmente con las mañanitas que ofrece el pueblo de Tepexpan a sus Santos Patronos a través de la comisión que se constituye para tal efecto. Antes de las 6:00 horas, la parroquia luce llena a su máxima capacidad, alrededor de quinientas personas se dan cita para agasajar a sus imágenes veneradas. También llega gente que sólo va de paso, acude a santificarse antes de ir a trabajar o de dirigirse a su centro de estudio. A pesar de la solemnidad que exige cualquier actividad realizada adentro del recinto sagrado, las mañanitas se efectúa como si fuera una serenata; participan en ese orden, un trío con chirimía, una banda de viento y el mariachi. Es común encontrar al señor Emilio Moya entre los asistentes, pero solamente como espectador.

Mientras transcurre el acto festivo no se identifica a quienes forman parte de la comisión recaudadora, nadie los menciona reconociendo su labor. Desde mi perspectiva no buscan protagonismo, su objetivo manifiesto apunta hacia conservar una tradición y agasajar a sus patronos, aunque de manera alterna se activa la cooperación y la participación social de un segmento de la población que muestra la misma afinidad de intención y que puede adscribirse a ese proyecto colectivo.

Posterior a las mañanitas se realiza la misa de cuelga, para este acto religioso llega un poco más de gente, el párroco de la iglesia en su sermón resalta la importancia de Santa María Magdalena como protectora del pueblo y como figura que intercede ante Dios, y al Señor de Gracias como la entidad encargada del perdón de los pecados; en este tenor, cuando la población ofrenda su esfuerzo u oración a través de las actividades realizadas durante las fiestas patronales, espera que la reciprocidad vaya en ese sentido. Otros aspectos que llaman la atención, es que el representante local de la iglesia tiene especial cuidado en destacar la idea de que Tepexpan debe ser un pueblo unido, integrado y en reconciliación mediante la figura de sus Santos Patronos. Considero que en estas palabras se sustenta parte del proyecto

colectivo de la población originaria; es decir, mantenerse cohesionados como pueblo en un territorio que asumen les pertenece.

Al finalizar la misa, el atrio de la iglesia se convierte en un espacio de encuentro, reina un ambiente de cordialidad, entre los vecinos se saludan. Adentro de la parroquia cientos de personas suben por una escalera colocada del lado izquierdo, desde ahí toman un pasillo en donde los mayordomos colocan las figuras originales de sus patronos, los feligreses los tocan, se persignan, permanecen unos momentos como buscando redención, bajan por el lado derecho, suben otra pequeña escalera y hacen el mismo ritual frente a una imagen más chica. Al descender para tomar la salida pasan por un espacio que permanentemente está ocupado por un mayordomo auxiliar (J), quien a nombre de su organización obsequia a los fieles dos imágenes de diferente tamaño con una oración dedicada a sus Santos Patronos, la más grande es para el altar de la casa y la pequeña para que la porten en la cartera. Esta actividad puede considerarse como el colofón de la misa de cuelga y dura aproximadamente una hora, posteriormente la iglesia queda vacía.

En la madrugada del domingo de fiesta en que se venera a los Santos Patronos, algunas calles están cerradas con carpas, situación que presagia una posible celebración familiar o vecinal. En la iglesia, la jornada comienza con las mañanitas que ofrece la misma comisión que en días anteriores se encargó de organizar esta actividad, todo ocurre siguiendo un patrón similar al ya descrito, pero ante un número menor de gente, hay que recordar que la mayordomía está en la procesión nocturna y que muchos pobladores acudieron a alguna de las peregrinaciones. Sin embargo, esta situación varía cuando el obispo de Teotihuacan asiste el domingo de fiesta a officiar la misa de cuelga, los horarios se modifican y la organización general de las actividades toma un curso diferente.

Aunque tal suceso se presenta eventualmente, cuando llega a darse, acude a Tepexpan gente de toda la región y están presentes los dirigentes de las principales instancias que integran el SLO, incluyendo al PCE; para la gente del pueblo es un verdadero acontecimiento. El obispo recibe la invitación por parte del párroco local, respaldado por la mayordomía y algunos pobladores, como el señor Emilio Moya, quienes por su gran devoción gozan de reconocimiento ante la jerarquía eclesiástica regional. En estas situaciones es en donde se aprecia a los nodos centrales de la red actuando coordinadamente para alcanzar un objetivo de beneficio común, hecho que la población reconoce y aplaude.

La presencia del obispo en Tepexpan durante alguna de las fiestas patronales, significa una importante derrama económica para los comercios que ofrecen comida y para quienes prestan servicio de transporte. El atrio y la parroquia se llenan de feligreses, entre ellos, ejidatarios, mayordomos y danzantes. La actividad es religiosa, pero también toca otras dimensiones, ya que por ejemplo representa prestigio y capital social para quienes hacen posible que tan distinguido personaje oficie una misa en la parroquia del pueblo. Por ser un día especial, durante el transcurso de la mañana las mayordomías ofrecen tres misas en donde participan las congregaciones religiosas, además de que se presentan diversas bandas musicales que amenizan el momento festivo.

Considero que llevar a cabo las mañanitas, bajo la idea de agasajar a los Santos Patronos, al igual que otras actividades ya mencionadas, también es un acto mediante el cual se busca lograr la reciprocidad, para que las bendiciones recibidas como parte del intercambio establecido con el Señor de Gracias y Santa María Magdalena alcancen a todo el pueblo. Por otra parte, el acto religioso que se realiza a través de la misa de cuelga, refrenda la fe que la población de Tepexpan tiene hacia Dios y a quienes consideran sus protectores. Como ha sido posible constatar, en torno a dichas figuras se moviliza a un gran segmento de la población, principalmente originaria, que enarbola proyectos colectivos vinculados a su espacio de actuación, sus creencias, su forma de organización y su necesidad de mantener el control sobre lo que acontece en su territorio.

5.7 Celebración del Santo Jubileo

El Santo Jubileo es la tercera festividad que comprende el ceremonial y se lleva a cabo entre la última semana del mes de septiembre y la primera del mes de octubre, la fecha es móvil. Para la organización de esta celebración interviene la iglesia católica como principal instancia responsable; la mayordomía y las congregaciones religiosas sólo están de apoyo. Un día antes de que inicie formalmente el Santo Jubileo, la mayordomía se encarga de supervisar la colocación de las portadas, tanto en la entrada al atrio, como en la puerta de la parroquia; también se adornan con arreglos florales el altar y las paredes laterales. Un mayordomo auxiliar (H) es el responsable de estar en todo momento cerca del proveedor para revisar que se cumpla con lo acordado y, para atender cualquier necesidad operativa que surja antes de la celebración.

El Santo Jubileo es una ceremonia estrictamente religiosa que consiste en hacer cuarenta horas de oración. Se divide en cuatro días, el primero de estos lleva por nombre “Adoremus y demos gracia a cada instante y momento”. Inicia con una misa de apertura en la cual se expone al Santísimo Sacramento; en ésta hacen acto de presencia las personas que dirigen cada una de las congregaciones religiosas participantes, al final el párroco nombra a todas y agradece su asistencia, así como el apoyo brindado por la mayordomía, de este grupo solamente están presentes C y J. Conforme avanza el día, comienzan a verse en el atrio los demás integrantes de la mesa directiva y otros mayordomos auxiliares, pero nunca en la cantidad que lo hacen durante las fiestas patronales.

Las cuarenta horas de oración inician a las 9:00 de la mañana; el primer periodo es cubierto por tres congregaciones que se alternan cada hora. Así como en la misa previa, durante este lapso de tiempo hay poca asistencia de gente. Justo al medio día, se oficia una misa por los enfermos de la comunidad parroquial, para ese momento ya están en el atrio todos los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, acompañados de varios mayordomos auxiliares; en conjunto con dos mujeres dirigentes de diferentes congregaciones, trabajan de manera coordinada para ofrecer de comer a los enfermos que asistieron al acto litúrgico. Se hace la convivencia en un salón de la iglesia, acuden aproximadamente sesenta personas entre enfermos, el párroco e integrantes de las congregaciones. Los mayordomos una vez que acondicionan el lugar, dejan la comida y se retiran, sus funciones se limitan a cumplir con estas tareas.

De las 14:00 a las 18:00 horas participan en la oración cuatro congregaciones religiosas diferentes a las de la mañana, es escasa la asistencia de gente que no forma parte de estos grupos. A las 18:00 horas inicia la misa de reserva del Santísimo Sacramento, la parroquia apenas se llena. De la mayordomía sólo están presentes los coheteros y las comisiones responsables del campanario y del atrio de la iglesia. Los integrantes de la mesa directiva se retiran un par de horas antes. Una vez que la misa termina, la iglesia se vacía para continuar con la oración al día siguiente.

El segundo día del Santo Jubileo es llamado “En los cielos y en la tierra sea por siempre bendito y adorador”, inicia a las 8:00 de la mañana con la misa de exposición; después hay tres horas de oración, en las cuales participan en igual orden, las tres congregaciones religiosas que lo hicieron el día anterior en el mismo horario. Al medio día es la misa de

Trisagio, a las 13:00 horas continua la oración con la participación de cinco congregaciones religiosas diferentes. A las 18:00 horas es la misa de reserva y con esto se pone fin al día.

A lo largo del día, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía sólo están por momentos, por no ser los responsables directos de las actividades; sin embargo, la comisión del campanario y los coheteros cumplen cada hora con la tarea asignada. La asistencia de feligreses es intermitente y escasa mientras las congregaciones religiosas hacen oración, en las misas se incrementa un poco. No es una actividad que movilice al pueblo y que motive la participación social, la finalidad es orar para recibir bendiciones personales, de haber afinidad de intención, entonces ésta puede concretizarse en un proyecto colectivo.

El tercer día del Santo Jubileo es llamado “Gloria a Cristo Jesús, cielo y tierra bendecid al señor”. En cuanto a dinámica es una copia fiel del día anterior, sólo cambia un poco el orden y las congregaciones religiosas que participan. Esta organización es responsabilidad directa del párroco, junto con las dirigentes de cada congregación acuerdan los días y el horario en que participaran; la mayordomía no tiene la más mínima injerencia.

La participación de los pobladores sigue siendo limitada si la comparamos con las fiestas patronales, no es una celebración propia de la población originaria. Cuando están las congregaciones orando, en general los feligreses entran, permanecen unos minutos y salen sin darle nunca la espalda al Santísimo Sacramento que está expuesto. De las 19:00 a las 23:00 horas del tercer día, una congregación juvenil se encarga de la *vigilia*, ésta consiste en hacer oraciones, cantos y bailes; además de los integrantes de este grupo, acude poca gente y sólo permanecen en la parroquia unos minutos.

El cuarto día del Santo Jubileo es llamado “Que la creación entera alabe al señor”. De las 8:00 a las 15:00 horas las actividades se llevan a cabo de la misma forma que en los dos días anteriores, sólo que con un poco más de asistentes y con la presencia de más mayordomos que permanecen en el atrio, entre ellos A, B y C. En una charla informal el señor Manuel (A) me comentó que esta festividad es en donde menos mayordomos participan, *algunos al terminar las fiestas patronales ya no vuelven a colaborar, apoyan porque son devotos del patrón o la patrona y sólo les sirven a ellos. Los que quedamos a estas alturas somos quienes le servimos también al pueblo.*

A las 15:00 horas inicia la procesión con el Santísimo Sacramento, hasta este momento toda la celebración se había concentrado dentro del perímetro de la iglesia. Para realizar tal

actividad, a una camioneta se le instala una carreta,¹⁰⁰ en la parte posterior de la misma se coloca un altar y un asiento que es ocupado por el párroco, quien en todo momento cuida la imagen venerada. La procesión sale de la iglesia entre estallido de salvas, el vehículo es custodiado al frente y en los flancos por personas que integran las diversas congregaciones religiosas y, por dos personas montadas a caballo. Atrás de este contingente va una banda musical, los mayordomos coheteros y la población en general, entre todos no rebasan las cincuenta personas.

A la hora de la salida, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía están presentes en el atrio, pero no intervienen en nada y tampoco acompañan. E y F se encargan de la comisión de vialidad. Conforme va avanzando la procesión, hay lugares previamente establecidos en donde está programado hacer algunas paradas, la ruta es trazada por la mayordomía de acuerdo a las solicitudes recibidas mientras recaudan la cooperación económica de los pobladores. En cada uno de estos lugares hay un grupo de personas conformado por familias o vecinos que se encargan de acondicionar el espacio para recibir al Santísimo Sacramento. Al llegar, el párroco baja del vehículo cargando dicha figura, la coloca en el altar improvisado y por aproximadamente diez minutos hace oración con todos los integrantes de la procesión y con los anfitriones.

Después de eso, el mismo clérigo retira la figura y aborda nuevamente el vehículo, los anfitriones ofrecen pan, fruta o golosinas como muestra de agradecimiento. La procesión recorre la colonia Anáhuac, luego pasa por el centro, continúa su ruta por el barrio de Chimalpa y regresa a la iglesia alrededor de las 19:00 horas. Hace alrededor de veinte paradas, en todas se sigue el mismo patrón. Al regresar a la parroquia, el Santísimo Sacramento es colocado por el párroco en el altar principal. A, B y C, esperan en el atrio junto con un pequeño grupo de mayordomos auxiliares, pero nuevamente no intervienen en nada; una vez que la procesión se dispersa, la iglesia poco a poco comienza a vaciarse y con esto termina la celebración.

Siguiendo el testimonio de Noel (C), en una charla informal me comentó que a pesar de que la población casi no participa con su asistencia en las actividades de esta celebración, en general sí coopera económicamente cuando los mayordomos pasan a recaudar (tres semanas

¹⁰⁰ El vehículo y la carreta son prestados y acondicionados por un integrante de la mayordomía. El adorno corre por cuenta del pueblo a través de la cuota que semanalmente recaudan los mayordomos. Ver imagen: https://drive.google.com/file/d/1ThVP37F6j16CPbGpyf_miMD6uaRoY1-h/view?usp=sharing

antes de que inicie el Santo Jubileo), a decir del mismo personaje: *como mayordomía colaboramos porque la población así lo quiere, por eso aporta, es parte de su fe y de su compromiso con la iglesia, nosotros tenemos que corresponderle*. No obstante lo anterior, de las cuatro festividades que integran el ceremonial, ésta es la que menos dinero requiere, en donde participa menor número de mayordomos y la que menos significado tiene, en términos de representación, para el grueso de la población originaria.

Retomando las palabras de un habitante de Tepexpan que estuvo presente en la vigilia, el Santo Jubileo se realiza con la intención de tener un momento personal para orar, *pedirle a Dios para que nos bendiga; bendiga a nuestra familia y a nuestro pueblo*. Encuentro que en este tipo de festividades religiosas que se formalizan a través de una institución eclesiástica, también están presentes varios proyectos individuales, el principio de reciprocidad y un proyecto colectivo que apunta hacia obtener bendiciones para todo el pueblo mediante la oración. La diferencia con las celebraciones religiosas populares, entre las cuales ubico a las fiestas patronales, es de magnitud, de tipo de ofrecimiento, de a quién se dirigen, de significado y de nivel de escala en la complejidad con que se presentan.

De acuerdo con lo anterior, considero que la solemnidad con que se realiza el Santo Jubileo, así como el poco significado social, económico o político que tiene para gran parte de la población de Tepexpan, consiguen que esta celebración no revista la importancia que sí logran tener las fiestas patronales, e incluso la conmemoración de día de muertos. En dichas festividades, la población originaria se ve representada por la mayordomía, se genera identidad colectiva a través de la figura de los Santos Patronos, se alude a las raíces del pueblo, se territorializa el espacio, se mueve la economía local y se crean diversas formas de participación, entre otros aspectos a destacar.

La celebración del Santo Jubileo como parte del ceremonial, surge en una coyuntura histórica dentro del pueblo y, para algunos mayordomos, es una imposición establecida por los representantes de la iglesia católica; desde mi perspectiva, su inclusión es una adaptación forzada producto de la propia auto organización del sistema. Al ser una festividad religiosa en la cual las mayordomías no tienen un papel preponderante, ya que el Santísimo Sacramento no está bajo su resguardo, percibo que la población originaria en general la siente alejada de sus necesidades organizativas como comunidad. En este sentido, en el Santo

Jubileo se rinde culto a una deidad que no es propia de Tepexpan, a la cual se le ofrece oración, pero que no retribuye de la misma manera en que lo hacen los Santos Patronos.

Considero que el principal proyecto colectivo que subyace en esta celebración, está representado institucionalmente por la iglesia católica en la figura del párroco, quien junto con las congregaciones religiosas, a través de la oración y la apropiación del espacio, pretende conservar fiel a la comunidad parroquial residente en Tepexpan.

Por otra parte, siguiendo con la idea de racionalidad costo-beneficio, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía se ven beneficiados con el reconocimiento de la población, a través de participar en la celebración del Santo Jubileo, ya que cumplen sin menoscabo con la tarea encomendada, mientras que el párroco de la iglesia, al ser el principal organizador de toda la festividad y el actor social que más sobresale durante la procesión, obtiene prestigio y capital social. En ambos casos, hay ganancia a un costo mínimo. Desde mi perspectiva, de este modo los principales representantes de la iglesia, mayordomías y congregaciones religiosas trabajan en red, haciendo uso del lugar que ocupan dentro de ésta y buscando reposicionarse o consolidarse como parte de la misma. Los cambios que pueda haber en cuanto a la forma en que se realiza la festividad, dependen del proyecto personal, institucional o colectivo que promueva cada uno de ellos.

Para finalizar, he de resaltar que el Santo Jubileo es una festividad eminentemente de carácter religioso, que al no estar vinculada con la presencia de los patronos de Tepexpan, promueve la participación social de la población, no importando que sea originaria o avecindada. Las formas de participación pueden ser desde asistir a la parroquia a hacer oración, hasta organizar una parada durante la procesión, o simplemente acompañar el recorrido. Con relación a la dimensión económica que toca dicha festividad, considero que por sí misma, ésta no genera una dinámica importante en el mercado local de productos y servicios, por lo cual sigo sosteniendo que su principal objetivo es espiritual.

5.8 Conformación y estructura de la red de relaciones internas y externas

Hasta este momento, en el presente capítulo y en el anterior, he mostrado la serie de actividades que las instancias que conforman el Sistema Local de Organización realizan durante el ceremonial. Si bien, con fines analíticos dichas actividades las he dividido entre las que lleva a cabo el Sistema Local de Mayordomía y el resto de las organizaciones e instituciones participantes, en su conjunto conforman un solo cuerpo a través del cual entra

en funcionamiento una red de relaciones históricamente construida. Tomando en cuenta la teoría de redes explicitada en el capítulo inicial, ahora considero necesario hacer el análisis correspondiente, a la luz de los datos etnográficos utilizados para exponer cómo la población de Tepexpan se organiza para llevar a cabo las festividades referidas en esta tesis. En este sentido, a continuación presento algunas reflexiones que han surgido con relación al carácter tanto morfológico, como relacional o dinámico de la red estudiada.

Como he venido planteando a lo largo de toda la investigación, el ceremonial en Tepexpan es organizado a través de un sistema conformado por un conjunto de instancias que se entrelazan para alcanzar determinados objetivos, mismos que responden a intereses, individuales y/o colectivos. Tales instancias se vinculan de tal manera, que en su articulación recíproca adquieren la forma de una red con estructura fija; es decir, poco cambiante, solidificada en el tiempo, sustentada en una tradición largamente construida y, como ha quedado de manifiesto, basada en relaciones de poder que trascienden la vida festiva. Esquemáticamente, en el centro de la red aparecen el Sistema Local de Mayordomía y la Iglesia Católica, sostengo que a partir de ambas instituciones se teje todo el entramado que permite la integración de las demás instancias.

Por lo planteado en los capítulos anteriores, puedo afirmar que a esta red institucional y de organizaciones, se le superpone una red de individuos (actores sociales) conformada básicamente por los representantes de cada grupo, por las personas que asumen algún cargo dentro de los mismos y, por otros personajes que no participan en ninguna instancia del SLO, pero que poseen ciertas características que les permiten ser parte de la red, véanse los caso del señor Emilio Moya y Jorge Barbosa. En este sentido, de manera particular, cada uno de los actores sociales que conforman dicha red de relaciones, tiene un conjunto de atributos que le permiten posicionarse dentro de la misma. Considero que este aspecto es fundamental, ya que la red misma, a través de los enlaces que se generan en ella, sirve de vehículo para fortalecer y potencializar tales particularidades. De tal forma, ser parte de la red, se convierte en un medio para posicionarse en la estructura de poder del pueblo.

Tratando de visualizar la forma que adquiere esta red de individuos, y por lo expuesto como parte de la vida comunitaria y festiva de Tepexpan, sigo pensando que a pesar de tener una estructura estable, dicha red no es rígida, por el contrario, es flexible y permite una gran dinámica y movilidad entre sus nodos; de tal manera que, propongo la idea de nodos centrales

y periféricos, ya sea permanentes o temporales, así como las condiciones en que una persona se mueve dentro de la red para ocupar en la misma festividad cualquiera de estos lugares. Siendo así, el carácter morfológico de la red de individuos es cambiante y se adecua a las circunstancias que se van presentando; más que una fotografía, es una secuencia de imágenes, pero que presenta un mismo patrón, es decir, un conjunto de personas reproduciendo vínculos entre sí de manera cíclica a través del ceremonial, además de ciertos sujetos con su larga lista de atributos y su capital social ocupando los lugares centrales.

Considerando lo anterior, planteo la existencia de una red integral con dos variantes, una representada por la red de instituciones y la otra por la red de individuos, ambas con nodos centrales y periféricos, pero estructuralmente una fija y la otra en movimiento. En las dos modalidades encuentro como eje articulador la presencia intangible de los Santos Patronos, y alrededor de estos, personas e instituciones vinculándose de manera activa y permanente para lograr concretar el principal proyecto colectivo que consigue unificarlos: lograr la gracia y protección que proporcionan a Tepexpan estos seres divinos, como acto de reciprocidad por las ofrendas de esfuerzo que el pueblo les brinda. En esta red integral se hace evidente la forma en que determinados grupos e individuos tienen la capacidad de socializar a partir de la lógica racional y de la materialidad de los hechos, al mismo tiempo que combinan la espiritualidad y el simbolismo que encuentran en seres no terrenales. Es decir, lo social encuentra su explicación en la misma complejidad del fenómeno.

Por lo antes dicho y colocando en perspectiva la red mencionada en ambas variantes, considero que cada una de éstas puede servir por sí misma como modelo de análisis para entender la forma en que se organiza la población de Tepexpan con el objetivo de llevar a cabo su ceremonial, así como la manera en que se establecen los vínculos para propiciar los cambios, la permanencia y la re-significación de prácticas. Sin embargo, ante la evidencia etnográfica, creo que ambas se complementan, por lo que el análisis debe enfocarse en entender la forma en que se reproduce el entramado de relaciones que en algunos momentos adquiere un tono individual y en otros institucional, para finalmente ser una mixtura en la cual se mueven los múltiples proyectos mencionados, algunos con mayor fuerza que otros.

Desde otra perspectiva de análisis, esta red integral también puede ser vista como un conjunto de individuos que representan a instituciones o grupos y, por lo tanto, interactúan entre sí conforme a los objetivos, el peso histórico, la centralidad y la capacidad de movilización que

tiene dentro de la comunidad cada una de las agrupaciones a las que pertenecen; en este sentido, los Santos Patronos serían solo el vehículo y la excusa para activar relaciones entre actores sociales. En cualquiera de los casos, desde mi perspectiva, lo importante es resaltar el carácter de la red, las conexiones que se establecen y su origen vinculado al Sistema Local de Organización.

Para determinar el carácter morfológico de las redes, un elemento importante es el Coeficiente de Agrupamiento (CA); es decir, el número de enlaces que presenta cada nodo. Esquemáticamente, los nodos más conectados se ubican en el centro, ya que son los más significativos y quienes ejercen liderazgo para decidir sobre los ámbitos de competencia de la propia red. Tomando en cuenta las actividades del ceremonial descritas, es indudable que institucionalmente las mayordomías y la iglesia católica presentan el CA más alto, por lo tanto, son las instancias que logran disponer de mayor poder y representatividad dentro y fuera de Tepexpan. En el mismo orden, las instituciones o grupos que les siguen son el COPACI, la Organización para la danza de serranitos, la Organización para la Peregrinación a Pie y la Organización de ejidatarios, estas tres últimas consideradas por la población originaria como distintivas de lo que significa pertenecer a este pueblo. Por último, tenemos a las otras organizaciones de danzantes y de peregrinos, así como a las comisiones y a las congregaciones religiosas.¹⁰¹

De esta red, en la cual los nodos son organizaciones, grupos o instituciones establecidas, surge como una variante la red de actores sociales, en donde de igual forma que en la anterior y siguiendo las actividades del ceremonial, quienes logran tener el CA más alto y mayor capacidad de decisión, se colocan en el centro, dejando en la periferia a quienes presentan pocas conexiones o su participación es temporal y de baja intensidad. En este sentido, los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía, el párroco de la iglesia y el presidente del COPACI se erigen como los nodos centrales permanentes, teniendo a quienes reciben las visitas, así como a los presidentes de la organización de ejidatarios, de la peregrinación a pie, de la danza de serranitos y de la danza de santiagos, como nodos centrales temporales. Por la movilidad de los nodos, es difícil dar una forma precisa a este tipo de red, de tal forma, a continuación presento un cuadro en el cual aparece cada actor social que se integra en la misma, la institución a la que pertenece y el tipo (s) de nodo (s) que representa.

¹⁰¹ Ver imagen 7. Página 276

Cuadro 5. Integración de la red de actores sociales

Nomenclatura: CP: Central Permanente; CT: Central Temporal; PP: Periférico Permanente; PT: Periférico Temporal

Actor Social	Organización	Tipo de nodo	Tipo de nodo
Presidente (A)	Mayordomía	CP	
Tesorero (B)	Mayordomía	CP	
Secretario (C)	Mayordomía	CP	
Tesorero de mayordomos (D)	Mayordomía	CP	
Mayordomos auxiliares (E-J)	Mayordomía	PP	
Recibidor de la visita	Mayordomía	CT	PP
Párroco	Iglesia Católica	CP	
Sacristán	Iglesia Católica	PP	
Presidente	Organización de ejidatarios	CT	PP
Ejidatario mayordomo (K-L)	Mayordomía/ Ejidatarios	PP	
Presidente	COPACI	CP	
Presidente	Peregrinación a pie	CT	PP
Secretario	Peregrinación a pie	PP	
Tesorero	Peregrinación a pie	PP	
Presidente	Danza de Serranitos	CT	PP
Presidente	Peregrinación atletas y ciclistas	CT	PP
Secretario	Peregrinación atletas y ciclistas	PP	
Tesorero	Peregrinación atletas y ciclistas	PP	
Presidente	Peregrinación a caballo	PT	
Presidente	Danza Santiagos	PP	
Presidente	Danza Vaqueros	PP	
Presidente	Comisión Trabajadores Hospital Enfermos Crónicos	PT	
Presidente	Comisión las mañanitas	PT	
Emilio Moya	Independiente	CT	PP
Jorge Barbosa	Independiente	PP	

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos etnográficos recabados en campo.

Carácter relacional de las redes

Si el carácter morfológico nos sirve para mostrar la forma que adquiere la red conforme a la disposición de los nodos y en virtud al número de enlaces que establece cada uno de estos, el carácter relacional, siguiendo los postulados de Mitchell (1974) vistos en el capítulo inicial, nos es útil para determinar sus características orgánicas y funcionales, así como el tipo de interacción que se produce entre sus componentes. De esta manera, es posible identificar la

naturaleza de los vínculos y los propósitos que se persiguen al actuar en red. En este sentido, a continuación presento un breve análisis sobre algunos aspectos sobresalientes que se presentan cuando se da la interacción entre los nodos de la red de individuos conformada en Tepexpan con motivo del ceremonial.

Por lo todo lo expuesto a lo largo de los capítulos anteriores, reafirmo que el contenido de la interacción entre los diferentes nodos que integran la red, se enfoca conscientemente en ofrendar a los Santos Patronos del pueblo para contar con su bendición y cuidado, así como en mantener vivos los vínculos existentes entre la historia del pueblo y la población originaria. En esto radica el propósito declarado, el por qué se juntan cada año diversos actores sociales para organizar las festividades. Sin embargo, como lo planteo cuando hago el análisis de las actividades de cada una de las festividades, las relaciones creadas también se fincan sobre otros intereses que pueden correr de manera paralela o entrecruzarse, y que son de índole económica, política, de territorialización, de apropiación del espacio, de participación social o de convivencia.

De acuerdo con lo anterior, considero que el contenido de la interacción depende de los atributos de cada uno de los nodos que se entrelazan, de la organización a la que representan y de los intereses individuales o colectivos que se asumen como parte de un proyecto. Un ejemplo de esto, es la participación del presidente del COPACI durante las fiestas patronales, ya que, por momentos actúa como servidor público y desde esta función se relaciona con los presidentes de otras instancias con un propósito determinado, como lo es brindar un servicio a la comunidad que lo eligió para el cargo, pero cuando se asume como población originaria del pueblo, desde esa posición, el contenido de la relación con otros nodos puede ser diferente, ya que entran en juego distintos valores.

En lo concerniente a la durabilidad de la interacción entre quienes conforman la red, ésta puede analizarse en función de la participación de cada actor social cumpliendo un papel determinado, durante o en algún momento de las cuatro festividades ya descritas. Sin embargo, en el caso de los principales integrantes de las mayordomías, la interacción entre ellos frecuentemente va más allá del ceremonial, por lo tanto, su relación no termina cuando dejan el cargo. La misma situación sucede entre el organizador de la peregrinación a pie y el representante de la danza de los serranitos, ya que están vinculados por parentesco. Entre el Comisario Ejidal, el párroco de la iglesia y el señor Emilio Moya la relación también

trasciende hacia la vida comunitaria. En general, considero que la durabilidad no se limita a las celebraciones, ya que al habitar el mismo espacio la convivencia entre los nodos de la red suele ser permanente.

No obstante lo anterior y hablando estrictamente de las personas quienes mantienen contacto mientras dura el ceremonial, considero que las interacciones más duraderas se dan entre los integrantes de la mesa directiva de la mayordomía y los mayordomos auxiliares que tienen a su cargo alguna comisión, el párroco de la Iglesia católica, el presidente del COPACI y los principales representantes de las congregaciones religiosas. Por otra parte, debido a que los integrantes de otras instancias sólo aparecen en determinados momentos de cada festividad, las relaciones que establecen con otros componentes de la red son cíclicas, pero no por eso poco intensas en cuanto a la fuerza de los lazos que logran establecer.

Con respecto a la intensidad de las relaciones y ante la dificultad de hacer medible este criterio de interacción, resulta indispensable recurrir al discurso de los actores sociales que forman parte de la red y al sentido que le dan a su participación en las celebraciones. De esta forma, considero que la relación más sólida se presenta entre las personas que participan en el ceremonial siendo población originaria de Tepexpan, enarbolando alguna tradición o representando los intereses políticos y sociales de dicho segmento poblacional. Por otra parte, la intensidad en la relación también suele ser fuerte entre quienes encarnan un mismo proyecto colectivo o mantienen lazos añejos de amistad o parentesco. Por tal motivo, considero que la intensidad en la relación es fuerte entre un grupo de personas encabezado por los representantes de las mayordomías, de las peregrinaciones a pie y de atletas, de los ejidatarios, de la danza de serranitos y del COPACI. En el mismo sentido, la relación es fuertemente intensa entre el grupo integrado por el párroco de la iglesia y los representantes de las congregaciones religiosas. Bajo esta lente, planteo que cuando trabajan en conjunto ambos grupos, la fuerza de la comunidad se magnifica y es cuando lo local, con cierto grado de éxito y como experiencia de vida, puede hacer frente a lo global.

La frecuencia es el criterio de interacción más visible y quizás el menos significativo si no se le carga de sentido. Desde este punto de vista, es evidente que la frecuencia con que interactúan algunos actores sociales que fungen dentro de la red como nodos centrales permanentes, es mayor que la presentada entre ciertos nodos periféricos temporales; lo importante aquí es establecer también para qué se relacionan, la fuerza con qué lo hacen y la

temporalidad del vínculo. Pensado de esta forma, entiendo que, al articular los cuatro criterios de interacción, es posible saber quiénes son las personas de Tepexpan que están en condiciones de determinar el rumbo que toma la organización del ceremonial y, por lo tanto, las transformaciones que puedan originarse.

Un punto importante en este trabajo de investigación ha sido comprender el intrincado esquema de individuos, instituciones y grupos que se conectan entre sí para conformar la red y llevar a cabo las festividades que forman parte del ceremonial. Pensando en conjunto, todos los actores sociales que participan en la organización de alguna actividad, tal como lo hemos visto, tienen una o varias motivaciones particulares para hacerlo y, en ciertos aspectos, se mueven en función de intereses que van de lo personal hacia lo colectivo, pero que en otros van de lo colectivo hacia lo particular. Como quiera que sea, todos buscan algún tipo de beneficio, ya sea material, espiritual o de otra índole. De tal forma, cabe volver a preguntarse para qué actuar en red.

Recordando lo planteado por Ruiz León (2007), las redes son conjuntos de actores sociales vinculados de diversas maneras en un entorno. Desde mi punto de vista, la naturaleza de los vínculos¹⁰² que se establecen entre las personas que forman parte de la red de relaciones estudiada en el entorno actual de Tepexpan, además de estar respaldada casi siempre por una institución o grupo, crea diferencias de poder, estatus y prestigio; es decir, posiciona jerárquicamente a los actores sociales. En el caso que nos ocupa en esta tesis, actuar en red significa utilizar la naturaleza de los vínculos históricamente creados para otorgar un lugar de preeminencia dentro de la comunidad a quienes se asumen como parte de la población originaria.

Por otra parte, siguiendo lo esbozado por Herreros (2002), el capital social que obtiene un individuo para lograr éxito en sus acciones, solo se alcanza participando en red. En este sentido, no es de extrañar que a través de formar parte de alguna instancia del SLO, y por ende de la red, algunas personas buscan la oportunidad de organizar actividades dentro del ceremonial, mismas que de realizarse al margen, seguramente no obtendrían el respaldo, ni el reconocimiento social de la población; si bien no tengo ningún caso registrado al respecto, de ser posible tal situación, la red y la forma de organización comunitaria se convertirían en

¹⁰² Entendida como el origen, la trayectoria en el tiempo, el significado y la finalidad de las relaciones.

algo estéril y obsoleto. De esta forma, considero que solo a través de la red se logran institucionalizar prácticas que otorgan capital social a quienes las organizan.

Otro aspecto importante a destacar es que, tal como lo propone Mitchell (1970), actuar en red significa menor gasto de energía y recursos individuales, además que los flujos de información son más rápidos y eficaces; esto significa que a través de operar en red es más probable lograr determinados fines. Hoy en día resulta imposible pensar en llevar a cabo una fiesta patronal, o todo el ceremonial como se realiza en Tepexpan, sin que hubiera de por medio una red. Aunque pensado de otra forma, el ceremonial existe tal cual es, porque hay una extensa red que trabaja para que sea posible. En cualquiera de las dos situaciones, las fiestas patronales organizadas por una sola familia o individuo que asume todo el gasto económico y la responsabilidad de la misma, tal como ha quedado registrado en la literatura antropológica clásica que habla sobre los sistemas de cargos, en este caso es impensable hoy en día.

Por último, pienso que actuar en red también es una práctica comunitaria establecida con el objetivo de obtener algo a cambio para todo el colectivo. Esto puede ser visto como un intercambio de favores o como un acto de reciprocidad, que en Tepexpan, a través del ceremonial, se traduce en bendiciones para todo el pueblo, como finalidad última. Considero que actuar en red le permite a las mayordomías, como organismo representante de la población originaria, solidificar proyectos, además que les brinda a sus integrantes la capacidad de decidir sobre los aspectos de la organización comunitaria que permanecen, y sobre aquellos que se re significan y/o se transforman.

Características de la red

Además de las ya mencionadas, considero que son tres las principales características de la red de individuos a través de la cual analizo la organización comunitaria que en Tepexpan se establece para llevar a cabo el ceremonial. La primera de ellas se relaciona con el tipo de población que participa como nodo, la segunda con la trascendencia de los vínculos y la tercera con la dinámica interna. Cabe destacar que, retomando la propuesta de Cárdenas *et.*

al (2016), a lo largo de este trabajo de investigación he venido planteando la idea de una red libre de escala.¹⁰³

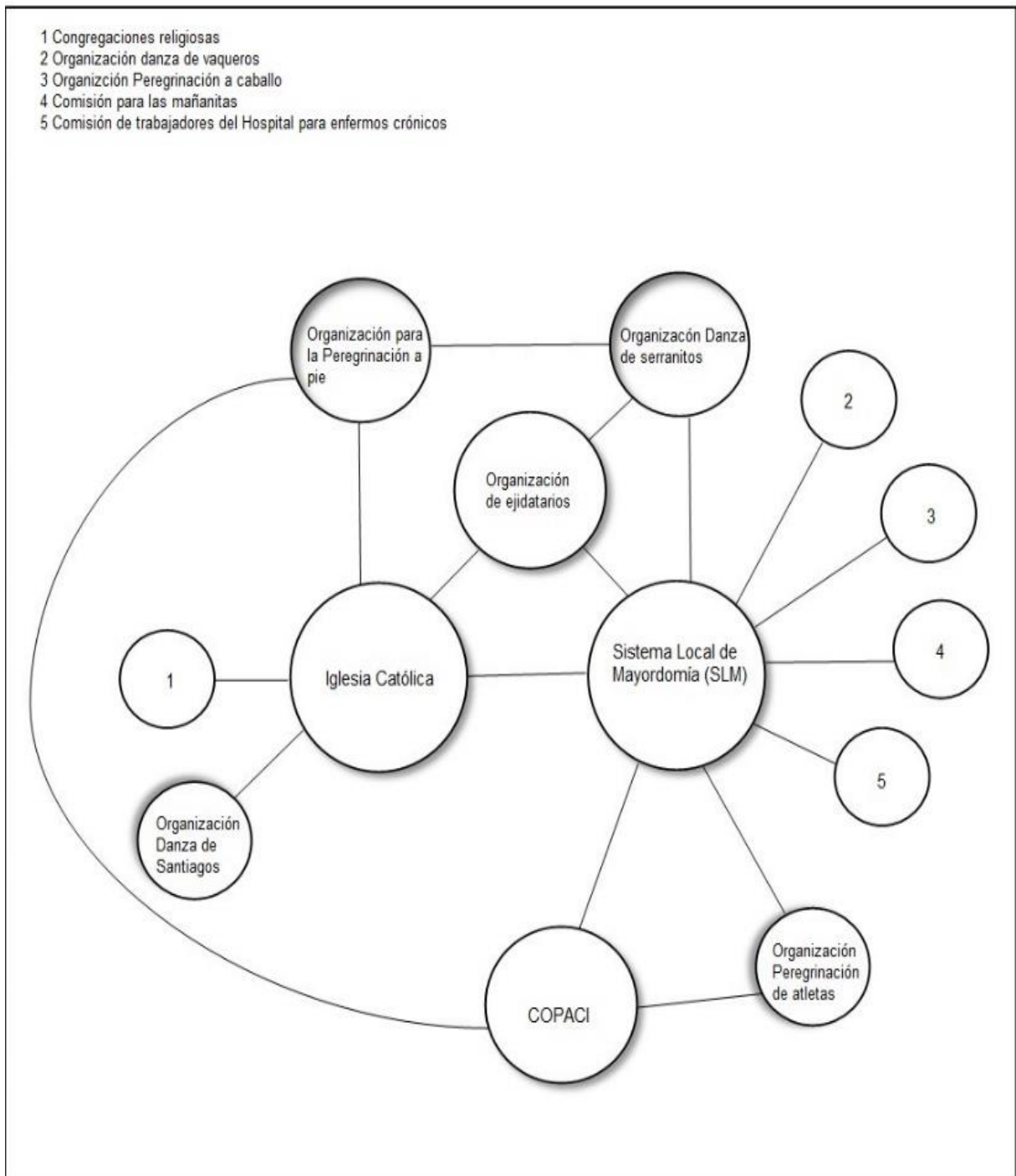
Con respecto al tipo de población que participa en la red, ya sea como nodos centrales o periféricos, en su modalidad de permanentes o temporales, encuentro que en su mayoría son población originaria de Tepexpan, del sexo masculino y con linaje. Esto me conduce a plantear nuevamente la idea sobre la necesidad que tiene este segmento poblacional por mantener el control de su territorio, a través de la serie de actividades que implementan durante las festividades ya descritas. Sin embargo, encuentro que esta red no solo se establece para organizar y llevar a cabo la vida festiva -que es el centro de atención de esta tesis-, sino que trasciende hacia la vida comunitaria, y va más allá del límite territorial del pueblo, véase por ejemplo la forma en que se establecen vínculos con otras mayordomías de la región.

Analizando la dinámica de la red en su variante de individuos, en virtud de que casi todos los nodos emanan principalmente de organizaciones, grupos e instituciones, considero que se conforman pequeñas redes (*clusters*), las cuales atendiendo a sus propios intereses y a su dinámica interna, logran conectarse con la red integral. De esta forma, dicha red, a través de todos sus integrantes, por momentos actúa de manera coordinada para alcanzar una meta común; es decir, trabaja para un mismo proyecto colectivo. Sin embargo, por momentos los nodos responden a intereses personales o grupales y entonces a partir de la misma red se atienden diversas tareas, de esta manera, reafirmo la existencia de varios proyectos, ya sea individuales o colectivos, que se logran implementar a través de la red y de los cuales ya he hablado ampliamente.

Por todo lo antes dicho, a continuación presento un esquema en donde es posible visualizar la forma que adquiere la red de instituciones, sobre la cual funciona gran parte de la red de individuos, dándole el carácter de red integral.

¹⁰³ Recordemos que en el capítulo inicial hablo de las redes exponenciales, donde todos los componentes tienen la misma probabilidad de enlazarse con los nodos centrales; la red aleatoria, donde todos los nodos tienen igual conectividad, por lo tanto no hay *hubs*; y la red libre de escala, donde el 20% son nodos centrales que controlan el 80% de todo lo que pasa.

Imagen 7. Red de instancias que forman parte del Sistema Local de Organización (SLO)



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos etnográficos recabados en campo

Reflexión final

En este capítulo, como complemento del anterior, he querido mostrar a grandes rasgos las actividades que realizan para el ceremonial aquellos grupos o instituciones, que junto con las mayordomías, conforman el Sistema Local de Organización. Al mirar el panorama general de todas las acciones emprendidas, las instancias participantes, las personas involucradas y las dimensiones que se tocan durante el ceremonial, creo que es posible entender la complejidad que se genera al poner en marcha un mecanismo organizativo como el que se implementa en Tepexpan para efectuar sus festividades.

Siguiendo el mismo orden de ideas y, por ejemplo, dada la magnitud de las fiestas patronales, así como la organización y los recursos requeridos para su ejecución, la pregunta que surge es qué pasaría si no se conectaran en red las diversas instancias referidas a lo largo de esta investigación; desde mi punto de vista, enfrentar las condiciones actuales de cambio que se viven en Tepexpan, precisa de la participación activa de múltiples organismos, que al interconectarse, posibilitan la viabilidad de diversos proyectos, que adquieren sentido a través de las redes. Por lo anterior, considero que la relevancia de pensar en red, radica en que nos permite analizar la dinámica de los grupos y los individuos, para así poder interpretar la acción social.

De acuerdo con lo anterior, como propuesta final de esta tesis, presento un cuadro y una imagen que me sirven para esquematizar las conexiones que se establecen entre instituciones, grupos y personas de Tepexpan, con el objetivo de organizar su vida festiva y comunitaria. Planteo que es a través de la red fija que aparece en la imagen número siete, que se mueven todos los individuos que participan en el ceremonial, para posicionarse dentro de la comunidad y con esto ganar suficiente capital social que les sea útil como elemento sustantivo de participación. Por otra parte, considero que celebrar a los Santos Patronos es el eje articulador de toda la organización comunitaria, y a partir de esto, se desprenden múltiples aspectos que comprenden el universo de acción en el que se mueve gran parte de la población para conformar su cotidianidad. Es por eso que propongo que dichas figuras son el centro de todo el entramado de relaciones en que se sustenta un proyecto colectivo global y varios subsidiarios.

Por último, quiero destacar un aspecto que surgió durante el análisis de la red estudiada y que abre la posibilidad a nuevas aproximaciones de trabajo cuando se piensa en la teoría de redes.

Me refiero a la presencia oculta de nodos que están ahí sin hacerse visibles, y que por lo tanto, son difíciles de detectar y de precisar su participación, comportamiento, objetivo e interconexiones. En el caso específico de esta investigación, me refiero al señor Jorge Barbosa, que no es un actor social en escena durante el ceremonial y tampoco se integra a ninguna instancia del SLO -por eso casi no hago referencia a él-, pero que se conecta de varias formas con los principales representantes de las mayordomías y de otras instancias consideradas tradicionales en el pueblo, incidiendo en su comportamiento.

Comentarios finales

En este último apartado, más que presentar el fruto de una investigación que de manera equivocada pudiera pensarse exhaustiva y definitivamente concluida, se reúne un análisis de los resultados obtenidos ante las preguntas de investigación planteadas inicialmente, algunas inquietudes que surgieron durante el proceso de investigación y escritura, además de aquellos aspectos que considero más importantes a destacar como contribuciones de este trabajo, y que pudieran servir de base para plantear nuevas interrogantes, perspectivas y análisis de la problemática estudiada.

Los puntos principales sobre los que giran estas consideraciones, tienen que ver con el trabajo etnográfico realizado; con la pertinencia de emplear a la nueva ruralidad como categoría de estudio; con el empleo de la teoría de redes como eje analítico y, especialmente, con la propuesta del Sistema Local de Organización y su funcionamiento, en comparación con el sistema de cargos.

En este orden de ideas, presento una serie de reflexiones que surgieron a partir del análisis de las transformaciones que encontré en la forma de organización comunitaria que en torno al ceremonial se implementa en Tepexpan, así como en las acciones que, en el mismo sentido, llevan a cabo los integrantes de diversos grupos e instituciones. Cabe destacar, que al inicio de la investigación planteo que es a partir de dichas acciones que se van creando interrelaciones entre determinados actores sociales, mismas que generaran las condiciones de poder a partir de las cuales se propicia la permanencia, el cambio o la re-significación de algunas formas de integración a la vida económica, política, social y cultural de la comunidad. Dichas condiciones crean tensión entre intereses individuales e intereses colectivos.

Tal como lo vine planteando a lo largo de los capítulos presentados, es oportuno precisar que analizo a la nueva ruralidad, al Sistema Local de Organización (SLO) y a la red de relaciones como categorías que se interconectan. En este sentido, sostengo que todas las actividades que forman parte de las celebraciones descritas etnográficamente, se vinculan entre sí a través de un tipo particular de organización, propio de un tiempo y espacio específico, conformando de manera transversal la red de relaciones internas y externas a partir de la cual se resignifica y reproduce gran parte de la vida en comunidad dentro de Tepexpan.

Para explicar la dinámica en que se sustenta actualmente la vida en comunidad, principalmente entre las personas que conforma el sector mayoritario de la población en Tepexpan (personas originarias), en esta investigación traté de encontrar el lazo indisoluble que conecta los momentos en que la vida transcurre de manera ordinaria y los momentos en que, a través del ceremonial, se altera la cotidianidad del pueblo. De acuerdo con lo antes dicho, propongo las siguientes consideraciones.

El trabajo etnográfico realizado para obtener información, además de mostrar el sentir de la población de Tepexpan, aportó datos que me permitieron analizar la manera en que se ha transformado en las décadas más recientes la forma de organización comunitaria que se establece para llevar a cabo el ceremonial. Puedo decir que la narrativa mostrada en los capítulos III, IV y V va permeada de un proceso reflexivo en el cual señalo con mi propia voz e interpretación, lo que considero que mis interlocutores hubieran querido que se dijese en torno a la vida comunitaria de su pueblo. Este proceso de reflexividad generó un diálogo permanente entre el sujeto investigador y los actores/sujetos sociales.

Durante los seis periodos en que realicé trabajo de campo, así como en la sistematización del material recabado y en las sesiones de escritura, siempre estuvo presente la preocupación metodológica sobre la manera en que podía apropiarme de una realidad ajena, inmaterial y subjetiva, para convertirla en un discurso que reflejara de la manera más objetiva posible el mundo fenoménico en cuestión. Como es posible que le pase a todo antropólogo al poner el punto final a su trabajo, aún me pregunto ¿qué tanto me convertí en el otro? o ¿qué tanto el otro se convirtió en mí? mientras escribía. No obstante dicho cuestionamiento, considero que el trabajo de investigación que presento es riguroso en su análisis y se ajusta a los requerimientos que la disciplina antropológica exige.

Tomando en cuenta lo anterior, destaco la importancia que tiene en la antropología la construcción del dato etnográfico. En el caso de estudio que presento, la estrategia metodológica empleada me permitió crear las fuentes de información necesarias que contribuyeron de manera sustancial a la producción de los datos que utilicé para analizar la dinámica social que se despliega en Tepexpan, principalmente durante el ceremonial. En este sentido, las fuentes orales constituyeron una herramienta imprescindible para reconstruir el pasado y el presente de un espacio local, que se integra a procesos de índole global.

Al inicio de la investigación propuse la categoría de nueva ruralidad como uno de los ejes de análisis que estaría presente de manera explícita o implícita a lo largo de todo el trabajo. Si bien con el paso del tiempo hablar de algo nuevo se vuelve desgastado, dicha categoría me permitió entender y explicar el escenario de transformación en el cual, en las décadas más recientes, año tras año, se ha venido recreando la organización comunitaria de Tepexpan y, con ella, el ceremonial. Tal vez el término “nueva ruralidad” ha envejecido prematuramente y sea necesario buscar denominaciones más precisas que den cuenta del fenómeno que estudia, sin embargo, considero que tal categoría conlleva movimiento, por lo que al aplicarla a mi caso de estudio, me permitió extender la visión hacia diversos aspectos, como las actividades económicas vinculadas a la agricultura, el ciclo festivo y la identidad cultural, que entrelazados construyen hoy en día una realidad cambiante, a la cual la población originaria busca adaptarse para preservar parte del estilo de vida ligado a sus tradiciones.

Uno de los objetivos planteados en esta investigación fue abrir el abanico de posibilidades de estudio sobre las formas de organización comunitaria, conocidas como sistema de cargos, que históricamente la antropología había ubicado en comunidades indígenas y, recientemente, en los llamados pueblos originarios de la cuenca lacustre de la ciudad de México. El punto medular consistía en preguntar, qué está sucediendo en los espacios considerados de nueva ruralidad con dichas formas de organización que se establecen para cumplir con el ciclo festivo, o lo que he llamado el ceremonial, como una parte constitutiva de la vida comunitaria. Considero que este trabajo abona en dicho sentido y puede sumarse a la lista de investigaciones que al respecto ofrecen respuestas, las cuales, en este caso apuntan a entender cómo ante el desdibujamiento de los espacios locales que supone la vida moderna y la globalización, las personas originarias refuerzan sus formas de organización comunitaria para redibujarlos, por ejemplo, con el tipo de actividades y celebraciones que presento como parte del ceremonial, y de acuerdo con ciertos intereses, ya sea individuales, colectivos o ambos.

Considero que la investigación realizada puede leerse como un testimonio de la historia de una lucha por el espacio y al menos dos formas de habitarlo, una vinculada a la tradición y otra a la modernidad. Esta situación refleja que en las localidades estudiadas desde la nueva ruralidad, dentro del contexto histórico y político presentado en el capítulo II, la disputa por el territorio se hace cada vez más intensa, por lo cual las formas de organización comunitaria

apuntan a reivindicar, aunque sea de manera simbólica, espacios locales que han cedido terreno ante la urbanización y frente al crecimiento demográfico, entre otros factores. Sostengo que en el caso de Tepexpan, esto se aprecia en las formas en que la población originaria, a través de las constantes procesiones y diversas formas de peregrinar busca re-territorializar y re-apropiarse de un espacio históricamente construido.

Retomando lo anterior, la pregunta que surge es ¿hacia dónde se dirigen el tipo de comunidades que presentan rasgos similares a los de Tepexpan? y, si la forma de organización comunitaria, como la analizada en esta tesis, continuará siendo el dispositivo catalizador dentro del cual se propicien los cambios en la estructura social interna, o simplemente los absorberá y se adaptará hasta donde sea posible, para desaparecer completamente o ceder paso a nuevas formas de organización que apelen a otro tipo de intereses, tal vez más individuales. Si bien no logro responder a dicho cuestionamiento, lo cierto es que hoy en día, logro percibir que la fuerza del colectivo se mantiene vigente y vigorosa, sustentada principalmente en aspectos religiosos que giran alrededor de los Santos Patronos; y políticos, en función de intereses de grupo vinculados a las poblaciones originarias, compitiendo con los intereses de las personas vecindadas. Esta competencia toma la forma de los proyectos colectivos y en la concreción de unos u otros, está la posibilidad de que se mantenga la forma de organización comunitaria que se establece para cumplir con el ceremonial.

Partiendo del hecho de que las características que adquieren los espacios estudiados desde la nueva ruralidad suponen la reconfiguración de los territorios y la emergencia de formas de organización distintas a las tradicionales, además de la re-significación de las ya existentes, una de las preguntas que se formularon al inicio de la investigación buscaba explicar ¿para qué la gente originaria de Tepexpan mantiene activa la celebración de su ciclo de fiestas y una forma de organización comunitaria propia de poblados indígenas y campesinos? Considero que, tomando en cuenta las inercias del mundo actual, ambos aspectos sobreviven y se reajustan. En primer lugar, como mecanismos a través de los cuales la población originaria logra adaptarse a los cambios que se suscitan en una sociedad cada vez más globalizada, conservando su sentido de pertenencia al territorio. En segundo lugar, para estar en posibilidad de controlar y manejar, a su favor, aquellas situaciones económicas, políticas y sociales que se propician fuera del entorno local, pero que afectan la vida comunitaria.

Tal como lo menciono en este trabajo de investigación, desde la parte final del siglo pasado y hasta nuestros días la vida en Tepexpan se ha modificado significativamente, en cuanto a las actividades productivas, la organización social y económica, el tipo de población que habita en el lugar, las relaciones políticas, algunas tradiciones y la forma de pensar, entre otros aspectos. Bajo este enfoque, es lógico suponer que también hayan sido alteradas las festividades y la forma de organización que se establece para tal fin. Siendo así, considero que la transformación de la forma de organización comunitaria se ha dado en función de las interrelaciones que se propician a través de las festividades descritas en los dos últimos capítulos y de los intereses que entran en juego; por lo tanto, el ceremonial no es un fin en sí mismo, sino un mecanismo para propiciar cambios y ejercer ciertas condiciones de poder, a partir de la forma en que se conectan, interactúan y posicionan los diferentes actores sociales que funcionan como nodos dentro de la red que presento en la parte final del trabajo.

Con relación a la importancia de utilizar la teoría de redes como uno de los marcos explicativos que me acercó a comprender el funcionamiento del SLO y, tomando en cuenta los aportes que dicho enfoque puede proporcionar a la antropología, en primer lugar quiero puntualizar que, dentro de la disciplina, siempre ha estado presente de manera implícita la idea de que los grupos sociales, a cualquier escala, funcionan a través de redes. De hecho, si revisamos a detalle el círculo de la *Kula* analizado por Malinowsky a principios del siglo pasado, o el *Potlatch* presentado por Boas, encontramos que hay redes en movimiento que no solo propician el intercambio de bienes o dones, sino que también los dotan de algún sentido.

Para el caso de estudio que presento, utilizar la teoría de redes como herramienta analítica resultó operativamente útil. Modelar la realidad encontrada a partir de las propuestas de dicha teoría, permitió establecer el tipo de vínculos que se generan en torno al ceremonial, así como la forma en que se configuran las interrelaciones entre actores sociales, basadas en sus atributos personales y en el capital social acumulado. De acuerdo con esto, la teoría de redes fue el sostén metodológico a través del cual pude identificar la manera en que las personas se posicionan dentro de un sistema de poder. Desde mi perspectiva, esta categoría analítica resulta funcional para los estudios antropológicos, siempre y cuando se tenga bien definido el objetivo para su utilización, sus alcances y limitaciones.

En mi caso de estudio, presento el modelo de una red de relaciones que funciona dentro del escenario de la nueva ruralidad. Por el reducido número de instancias que la conforman, los pocos cargos que se establecen dentro de la mayordomía y la cantidad de actores sociales que de manera permanente ocupan un lugar dentro de ésta, muestro una red con una estructura relativamente sencilla, aunque en su dinámica es altamente compleja. En cambio, en otros contextos donde se ha estudiado el “típico sistema de cargos”, ya sea en comunidades indígenas, campesinas o en los llamados pueblos originarios, la complejidad orgánica puede ser mayor debido al número de puestos que se deben ocupar para cubrir la estructura jerárquica. Considero que la utilización del enfoque de redes resulta útil en ambos casos, ya que permite identificar la capacidad de influencia que tiene cada nodo con el resto de la red. Sin embargo, su implementación, así como el tamaño que adquieren las redes y la dinámica que presentan, depende de las necesidades explicativas de cada investigación.

En cuanto a los criterios de interacción propuestos en el capítulo inicial como herramientas teóricas y metodológicas propias para el análisis de redes, puedo decir enfáticamente que, junto con el *coeficiente de agrupación*, estos me sirvieron para mostrar la estructura y la dinámica de la red analizada. En este sentido, sostengo que por medio de la fuerza de los vínculos, la afinidad de intención y, la durabilidad y trascendencia de la relación entre los actores sociales que ocupan de manera permanente los lugares centrales en la red, es posible solidificar cualquier tipo de proyecto, ya sea individual y/o colectivo.

De la misma manera, puedo señalar que la categoría de impacto, sin ser un criterio de interacción propuesto por Mitchell para determinar la trascendencia de un hecho, la utilicé en el caso de las peregrinaciones para explicar que cualquier actividad del ceremonial, en la medida que esté respaldada por grupos o personas mejor posicionadas en la red -gracias a sus atributos y el capital social que poseen, además de la intensidad, la intención y la durabilidad de sus relaciones-, tendrá la posibilidad de impactar con mayor o menor fuerza en el ceremonial y en el sentido e importancia que la población le otorgará a dicha práctica.

Lo anterior conduce a pensar que la re significación o el mantenimiento de prácticas consideradas tradicionales, son decisiones que pasan por determinados actores sociales que se organizan en una red en donde se reproducen relaciones sustentadas en un tipo de autoridad legítimamente constituida. De esta manera, afirmo que la transformación de la organización comunitaria analizada en el presente estudio, está anclada en las interrelaciones establecidas

entre los elementos que interactúan en torno al ceremonial. Por lo tanto, considero que es el conjunto de relaciones interdependientes entre sí lo que posibilita que la organización comunitaria perviva, se dinamice y se dote de sentido.

Al inicio de la tesis planteo que cuando el investigador está buscando redes de relaciones, éstas aparecen invariablemente. A pesar de la controversia que pueda suscitarse en cuanto al número de redes que surgen del ceremonial, al final del análisis realizado puedo observar una red de instituciones sobre la cual se superpone una red de individuos. Considero que en estas dos variantes de una misma red, se sostienen tanto los proyectos colectivos como individuales que buscan concretar los pobladores de Tepexpan. Sin embargo, me parece oportuno resaltar que, gracias a lo analizado, puedo afirmar que es alrededor de las instancias que conforman el SLO que se establecen las relaciones internas y externas, para que a través de las interconexiones creadas, la vida festiva del pueblo logre consolidarse mediante acciones concretas, por ejemplo, la procesión nocturna. En cualquier caso, advierto que la red se complejiza cuando actúa en función del proyecto colectivo que gira alrededor de ofrendar a los Santos Patronos, mismos que institucionalmente están representados por el Sistema Local de Mayordomía.

Sostengo que ambas variantes de esta red contienen nodos centrales y periféricos; no obstante, la modalidad institucional es estructuralmente fija y la otra funcionalmente dinámica y flexible, lo que le permite una gran movilidad entre sus nodos. Bajo esta premisa, es posible entender la idea de nodos centrales y periféricos, ya sea permanentes o temporales, moviéndose de tal manera dentro de la red, posibilitando que una misma persona pueda ocupar en la misma festividad cualquiera de estos lugares. Siendo así, reafirmo que el carácter morfológico de la red de individuos es cambiante, por lo que se adecua a las circunstancias que se van presentando; más que una fotografía, es una secuencia de imágenes, pero que presenta un mismo patrón, es decir, un conjunto de personas reproduciendo vínculos entre sí de manera cíclica a través del ceremonial.

Por todo lo anterior, concluyo al igual que Mitchell lo hizo en 1969, que actuar en red significa menor gasto de energía y recursos individuales, además que los flujos de información son más rápidos y eficaces; sin embargo, reafirmo que la red de relaciones estudiada en esta investigación, también tiene un objetivo intrínseco que se circunscribe al ceremonial y que se materializa en prácticas institucionalizadas, así como, que las diversas

ramificaciones que presenta, hacen posible que exista una teleología latente o no declarada abiertamente y poco visible en la práctica, en la cual caben los múltiples proyectos individuales y colectivos que mostré etnográficamente. Si bien analizo la red formal que se vincula al desarrollo del ceremonial a través del SLO, no descarto la existencia de otras redes (formales o informales) que actúan de manera paralela para la consecución de objetivos también relacionados a las festividades y a la vida comunitaria de Tepexpan, pero que no alcanzan a estructurar ambas dimensiones en una sola.

Con relación al último punto planteado al inicio de este apartado, considero que tener en cuenta la idea de sistema fue un elemento importante en el análisis realizado. Pensar en sistemas contribuyó a establecer de manera más precisa la forma en cómo funciona la organización comunitaria en Tepexpan y, sobre todo, el tipo de ajustes que ha sido necesario realizar para adaptarse a los requerimientos del mundo actual. En este tenor pude identificar empíricamente, un tipo de sistema que no funciona como una entidad perfectamente integrada, además que presenta la variabilidad y el cambio como características fundamentales. Siendo así, tal como lo planteo en el capítulo inicial, hago referencia a un sistema complejo, que se auto organiza y que permanentemente está creando propiedades emergentes. Esto es posible reconocerlo al analizar la capacidad que tiene el SLO para seguir funcionando a medida de que se van integrando nuevos elementos sin que se altere su propia ontología.

Desde esta perspectiva, considero que la forma de organización comunitaria se transforma de manera permanente porque se comporta de manera compleja, por tal motivo, es difícil precisar puntos de quiebre o rupturas, que más allá de hablar de transformación, hagan referencia a momentos de transición que nos remitan al surgimiento de nuevas etapas o periodos en que la población de Tepexpan modifico radicalmente la forma en que se organiza para llevar a cabo su ceremonial. En este sentido, el SLO por tener las características que lo hacen ser un sistema complejo, desde su nacimiento ha estado auto organizándose, tomando la información que recibe desde el exterior en función del grado de entropía que pueda asimilar. Por tal motivo, hablo de una entidad que hunde profundamente su raíz en la historia del pueblo y que lleva en sus genes la transformación. Desde este enfoque, no planteo que a partir de los cambios que supone la nueva ruralidad haya comenzado a cambiar, más bien,

considero que se ha ido modificando la finalidad que persigue dentro del contexto socio-histórico actual y de los múltiples proyectos que se circunscriben a éste.

Por otra parte, considero que es una contribución de este trabajo, explicar desde el paradigma procesual de la antropología política, la forma particular que la población de Tepexpan adopta para recrear su ceremonial mediante un tipo de organización corporativa, en la cual, sin embargo, adquieren relevancia las decisiones que toman algunos actores sociales, ya sea como entes individuales, o como parte de un colectivo. Al finalizar el análisis, puedo aseverar que éste es un trabajo sobre la variabilidad del sistema de cargos y una reacción ante la idea de plantear modelos únicos que no van acorde con los escenarios de crisis y conflicto por el territorio que se viven actualmente en los espacios de nueva ruralidad, como lo es el valle de Teotihuacan.

De acuerdo con lo anterior, esta investigación muestra una forma de organización comunitaria distinta a las planteadas en la literatura clásica, las cuales se ajustan a los modelos ortodoxos descritos en el capítulo inicial. Siguiendo dichos modelos, el sistema de cargos abarca la administración pública y civil de la comunidad, no obstante en el caso de estudio que presento, y como quedó asentado, los mayordomos y otros representantes de las instancias que conforman el SLO influyen en estos aspectos sin ser los responsables directos, además de que el prestigio y el capital social que adquieren, no son importantes por sí mismos y tampoco sirven como salvoconducto para subir en la escala jerárquica de la comunidad; más bien, permiten crear atributos para participar e influir en la vida pública del pueblo.

Puedo asegurar que en Tepexpan la forma de organización comunitaria conserva como elemento central al Sistema Local de Mayordomía (SLM). Ésta es la institución por medio de la cual se formaliza el vínculo entre diversas agrupaciones, autoridades religiosas, autoridades cívicas y la población que participa de alguna manera en la organización de las actividades que integran el ceremonial. No obstante, si bien el SLM puede ser el equivalente del sistema de cargos, como resultado de esta tesis propongo que es el SLO en su conjunto el organismo que propicia que el ceremonial adquiera las características mostradas en los capítulos finales, además de ser el medio a través del cual se puede formar parte de la red de relaciones. Siendo así, la forma de organización comunitaria tradicional se ha transformado, de ser una estructura integrada por individuos, pasa a ser un complejo orgánico conformado por grupos e instituciones.

Tomando en cuenta lo escrito desde la antropología sobre el típico sistema de cargos, cabe mencionar las coincidencias, así como las diferencias encontradas entre el modelo que presento y las cuatro generaciones de estudios señaladas en el capítulo III. En cuanto a similitudes, observo en Tepexpan una comunidad fuertemente jerarquizada mediante el SLO; que hay monopolización del poder por parte de tres instituciones; que se legitiman diferencias entre población originaria y avecindada; y que se conforman redes de reciprocidad entre quienes organizan el ceremonial y los pobladores.

Entre las discrepancias, observo que a través del SLO y del ceremonial se propicia la transferencia externa de recursos, tal como lo plantea De Walt (1996); sin embargo, el dato etnográfico muestra que principalmente se moviliza el mercado interno; que por las características de la región, esta forma de organización no funciona como mecanismo de protección ante los explotadores que se valen de las fiestas patronales para sustraer los pocos recursos de la población, más bien adquiere las particularidades que he venido señalando: territorializa, reivindica y redibuja el espacio local, es un mecanismo de adaptación, crea sentido de pertenencia y propicia que se mantenga cierto grado de control sobre la vida comunitaria. Otras discrepancias encontradas son que esta forma de organización no favorece la redistribución económica dentro de la comunidad y que en el Sistema Local de Mayordomía no hay la cantidad de cargos descritos en los trabajos antropológicos realizados durante la segunda mitad del siglo pasado por Vogt (1970), Cancian (1976), Carrasco (1979) y Smith (1981), entre otros.

Desde esta perspectiva, que he llamado clásica, reafirmo que el típico sistema de cargos no existe como tal en Tepexpan y tampoco en otros pueblos del valle de Teotihuacan, ya que ahora para realizar el tipo de celebraciones como las analizadas en esta investigación, se requiere de la concurrencia de varios sectores de la comunidad participando activamente, con fines determinados y de diferente forma. Lo que he encontrado actualmente es la adaptación de una forma de organización comunitaria similar, que en principio también se establece para ofrendar a los Santos Patronos, pero que desde su origen mantiene diferencias significativas. En este sentido, considero que una característica fundamental del SLO es que la autoridad legítima se concentra y se centraliza en el Sistema Local de Mayordomía y en la iglesia católica; no obstante, estas instituciones delegan responsabilidades, reparten funciones y permiten la entrada al escenario de participación a diversos grupos y actores sociales.

Para lograr dicha adaptación, quienes se posicionan en la red como nodos centrales permanentes han creado un discurso que se sostiene en la idea de servir al pueblo y a los Santos Patronos, además de ciertos simbolismos, tales como, el tipo de personas que pueden mantener en resguardo a dichas figuras. Desde mi perspectiva, a partir de este discurso se crean relaciones de poder que se materializan en acciones concretas y que sirven para controlar la vida pública de Tepexpan, así como para incluir o excluir de ésta a las personas no originarias. Considero que esta capacidad generada a través del SLO, no alcanza para evitar que el pueblo continúe urbanizándose, creciendo demográficamente, ni adquiriendo estilos de vida propios de la modernidad; de hecho, tampoco se plantea como una forma de resistencia al cambio, simplemente, como lo he mencionado reiteradamente, es un mecanismo de adaptación y de participación social, que permite explicar los cambios comunitarios y locales en un contexto de transformación y globalización/interconectividad. En la modalidad de organización comunitaria como la presentada en Tepexpan, el sujeto histórico ha cambiado con relación a la imagen idílica del mayordomo tradicional mostrado en los estudios pioneros relativos al tema. La mayoría de los mayordomos y otros actores sociales que participan en la organización del ceremonial no son campesinos ni poseen tierras, la actividad productiva no es importante para cumplir con esta tarea, y estos papeles se suple con otros atributos más significativos hoy en día, como puede ser la preparación académica. Los intereses en juego también van adquiriendo nuevo sentido, por lo tanto, para concretarlos, se modifican las prácticas. Por ejemplo, una de éstas ha sido la separación formal del Sistema Local de Mayordomía de la administración pública local, además del fortalecimiento de la organización comunitaria, a través de incorporar nuevos actores sociales.

Dado lo antes dicho y haciendo un breve recuento de los principales cambios que en los años más recientes el Sistema Local de Organización ha propiciado dentro del ceremonial que se lleva a cabo en Tepexpan, puedo señalar que durante la investigación detecté:

1. La presencia de las mujeres en la organización de actividades y en la recaudación de dinero
2. El incremento de dos a cuatro mayordomías
3. La inclusión de dos celebraciones al calendario festivo
4. La incorporación de nuevas danzas y otras formas de peregrinar
5. La rendición de cuentas

6. El lucernario

7. La quema de castillos el día de muertos

8. La adecuación del calendario de visitas

De acuerdo con el espacio que le dediqué en el cuerpo del texto a la adecuación del calendario de visitas, es indudable que lo considero el cambio más significativo que en las dos décadas recientes se ha presentado en la organización del ceremonial. Desde mi punto de vista, es la actividad que mayor relevancia tiene en la vida festiva y que trasciende a diversos aspectos de la vida comunitaria porque la ordena de otra manera y en otros tiempos. Consecuentemente, las visitas representan múltiples relaciones internas y externas, además que en ellas se concentra una de las principales finalidades que encabeza la población originaria, como el segmento poblacional más fuerte en el pueblo, y en la cual se sustenta el proyecto colectivo que, fuera de ofrendar a los Santos Patronos, reúne mayor afinidad de intención; es decir, dirimir la disputa territorial, real o imaginaria, entre quienes se piensan legítimos herederos del territorio y quienes han llegado a ocupar este espacio.

Puedo concluir que la transformación de la vida festiva y comunitaria de Tepexpan está íntimamente relacionada con los proyectos individuales y colectivos, así como con la viabilidad que puedan tener, gracias a cómo se posicionen en la red los actores sociales que los representan. Si en el ciclo festivo se sintetiza la vida del pueblo, en los proyectos individuales y colectivos se sintetizan sus aspiraciones; de esta forma, proyectos y ceremonial van de la mano. Por lo tanto, en la medida que interactúen los integrantes de una comunidad, mayor será la probabilidad de generar proyectos, y es precisamente la forma de organización comunitaria en su modalidad de SLO la que propicia tales interacciones.

En este sentido es que al participar una persona o grupo en el ceremonial, pueden surgir múltiples posibilidades de acciones, mismas que son restringidas por el marco normativo de cada instancia que forma parte del SLO, y por los nodos de la red que están en posibilidad de tomar decisiones. De esta situación es posible encontrar diversos ejemplos en los capítulos IV y V. Únicamente recupero en este momento, como caso que es paradigmático, la procesión al salón ejidal que se realiza en los días consagrados a los Santos Patronos del pueblo. Como señalo desde un inicio, esta sección no es de conclusiones finales ni definitivas, de manera que ambos temas serán puntos de partida para una investigación y reflexión más profunda, quizás en un futuro no muy lejano.

Referencias bibliográficas

- Abbate, Liliana (2012). “Piedras marcadas/marcas culturales. Los petroglifos como referentes culturales”. *Boletín Antropológico*, vol. 30, núm. 84, pp. 137-149. Mérida, Venezuela: Universidad de los Andes
- 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*, pp. 125-165. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM
- Agís, Marcelino (2008). Antropología de la peregrinación ¿Quiénes son los peregrinos? Conferencia dictada en el XI Encuentro de santuarios de España, Santiago de Compostela, 23 - 25 de septiembre de 2008. Consultada en línea: <http://www.conferenciaepiscopal.es>
- Appendini, Kristen y Torres-Mazuera, Gabriela (2008). “Perspectivas multidisciplinares de una realidad fragmentada”, en Appendini, Kristen y Torres-Mazuera Gabriela (Eds.) *¿Ruralidad sin agricultura?*, pp. 13-26. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Económicos
- Aranda, José (1998). “La urbanización, 1960-1990”, en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 123-162. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Arnold, Marcelo y Osorio, Francisco (1998). “Introducción a los conceptos básicos de la teoría general de sistemas” *Cinta de Moebio* Núm. 3: 40-49. Santiago: Universidad de Chile. Consultado en línea <http://www2.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/>
- Arreola, Álvaro (1998). “Cincuenta años de política”, en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 163-194. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Arreola, Álvaro (1995). *La sucesión en la gubernatura del Estado de México 1917-1993*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense A.C.

- Baños, Othón (1991). "México rural pos campesino", en *Nueva Antropología*, Vol. XI, No. 39. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Barfield, Thomas (Ed.) (2000). *Diccionario de antropología*. México: Siglo XXI
- Bauman, Zygmunt (2000). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica
- Berman, Marshall (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire la experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Bidart, Claire, Cacciuttolo, Patrice (2009). En busca del contenido de las redes sociales: los "motivos" de las relaciones. *Redes*, Vol. 6 No. 7, pp. 179-202. Consultada en línea: <http://revista-redes.rediris.es>
- Blancarte, Roberto (1992). "Modernidad, secularización y religión en el México contemporáneo", en: Carlos Martínez Assad (Coord.) *Religiosidad y política en México*, pp. 161-179. México: Universidad Iberoamericana, Programa Institucional de Investigación en Cultura y Religión, Dirección de Investigación y Posgrado
- Bravo, Carlos (2015). *Las transformaciones del valle de Teotihuacan: de región histórica a sistema de subregiones*. (Tesis inédita de maestría) México: Instituto Mora
- Bravo, Carlos (2012). *El ciclo festivo y la organización comunitaria en dos poblados del valle de Teotihuacán. Una mirada desde la nueva ruralidad*. (Tesis inédita de licenciatura) México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México
- Bustamante, Carlos (1993). "Crecimiento metropolitano y políticas urbanas", en: Ángel Bassols y Gloria González (Coord.), *Zona metropolitana de la ciudad de México, complejo geográfico, socioeconómico y político*, pp. 128-153. México: Instituto de Investigaciones Económicas UNAM, Departamento del Distrito Federal
- Cancian, Frank (1996). "Organizaciones políticas y religiosas", en Korsbaek, Leif (Comp.) *Introducción al sistema de cargos*, pp. 193-226. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México

- Cancian, Frank (1976). *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*. México: SEP-INI
- Cárdenas Tapia, Magali, Rivas Tovar, Luis Arturo, Ramírez Alatraste, Fernando, y Simón Domínguez, Nadima (2016). Análisis de una Red Científica en México. *Innovar*, 26(61), 145-158. Consultada en línea: 10.15446/innovar.v26n61.57174.
- 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*, pp. 79-102. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- 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)* pp. 306-326. México: Alianza Editorial Mexicana
- Carrasco, Pedro (1979). “La jerarquía cívico religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial” en Llobera, José Ramón (Comp.) *Antropología Política*, pp. 323-340. Barcelona: Anagrama
- Carton de Gramont, Hubert (2004). “La nueva ruralidad en América Latina”. *Revista Mexicana de Sociología*, año LXVI, Núm. Especial octubre 2004, pp. 279-300. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales
- Chance, John K. y William B. Taylor (1987). “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico religiosa mesoamericana”. *Antropología* (boletín oficial del INAH, No. 14 suplemento), pp. 1-24. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia
- Coleman, James (1990). *Foundations of Social Theory*. Boston: Harvard University Press
- Covarruvias, Karla (1998). “Etnografía: El registro del mundo social desde la vida cotidiana”, en *Revista sobre culturas contemporáneas*. Vol. IV, No. 8. Colima, pp. 93-119
- Dávila León, Oscar (1993). “Los dilemas de la constitución de actores sociales”, *Última Década* [en línea], [Fecha de consulta: 22 de junio de 2016] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=19500102>> ISSN 0717-4691

- De la Reza, Germán (2001). *Teoría de sistemas reconstrucción de un paradigma*. México: UAM-Unidad Xochimilco, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa
- De Walt, Billy R. (1996). “Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica”, en Korsbaek, Leif (Comp.) *Introducción al sistema de cargos*, pp. 249-269. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México
- Echeverría, Bolívar (2011). *Antología Bolívar Echeverría crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Oxfam, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia
- Elias, Norbert (1990). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península
- Escobar, Andrés (2005). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?, en: Lander, Edgardo (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Galindo, Luis Jesús (1998). “Etnografía. El oficio de la mirada y el sentido”, en Galindo, Luis Jesús (coord.) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, pp. 347-384. México: Pearson Educación
- García, Bernardo (2008). *Las regiones de México: Breviario geográfico e histórico*. México: El Colegio de México
- García, Mario (2014). “Danzas en Tepexpan”, en *Amigos de la diacronía de los pueblos de Acolman*, Año 1, Número 2
- García Canclini, Néstor (1986). “Mercantilización de las fiestas y religiosidad popular”, *Cuaderno de trabajo 6 Religión popular: hegemonía y resistencia*, pp.35-60. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH
- García-Valdecasas, José (2001). “Una definición estructural de capital social”, *Redes*, Vol. 20, número 6, pp. 132-160, consultada en línea: <http://revista-redes.rediris.es>
- González, Iñigo (2014). “Estrategias comunitarias en Nativitas. Una pluralidad de procesos sociales” en: Salas, Hernán y Rivermar Ma. Leticia (Eds.) *Nativitas, Tlaxcala. La*

- construcción en el tiempo de un territorio rural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 203-224
- González de la Fuente, Iñigo (2011). Comunidad, sistema de cargos y proyecto social. Una propuesta analítica de sociedades locales en México. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 6, núm. 1, enero-abril, pp. 81-107
- Granovetter, Mark (1973). "The strength of weak ties", en *American Journal of Sociology*; vol 78, nº 6. pp. 1360 – 1380
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo editorial Norma
- Hagene, Turid y González Iñigo (2016). "Deep Politics: Community adaptations to political clientelism in twenty-first century México", en *Latin American Research review*, Vol. 51, number 2, pp.3-23
- Haidar, Julieta (1998). "Análisis del discurso", en Galindo, Luis Jesús (coord.) *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, pp. 117-164. México: Pearson Educación
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul (1994). *Etnografía Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós
- Hannerz, Ulf (1986). *Exploración de la ciudad hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica
- Harris, Marvin (1981). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid: Alianza
- Herreros, Francisco (2002). *¿Por qué Confiar? El Problema de la Creación de Capital Social*. Madrid: CEACS
- Hoyos, Guadalupe (1998). "La tercerización del Estado de México", en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 315-342. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.

- Iglesias, Mónica (2011). “Teoría en movimiento: más de una década de pensamiento crítico”, en: *Observatorio Social de América Latina*. Año XII No. 30, pp. 26-42. Buenos Aires: CLACSO
- Jarquín, María Teresa y Herrejón, Carlos (1995). *Breve Historia del Estado de México*. México: Fondo de Cultura Económica y El Colegio de México
- Johansen, Oscar (1993). *Introducción a la teoría general de sistemas*. México: Limusa
- Johnson, Steven (2003). *Sistemas emergentes o qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software*. México: Turner/Fondo de Cultura Económica
- Korsbaek, Leif, Cámara, Fernando (2008). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del estado de México*. México: MC editores
- Korsbaek, Leif (1996). *Introducción al sistema de cargos*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México
- Leal, Olivia (2004). *Vida festiva y mayordomías en Santa Catarina, Acolman un estudio sobre nueva ruralidad*. (Tesis inédita de maestría) México: Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Lewellen, Ted (1985). *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra
- Lewin, Roger (1995). *Complejidad el caos como generador de orden*. Barcelona: Tusquets
- Lezama, José Luis (1993). *Teoría social espacio y ciudad*. México: El Colegio de México
- Long, Norman (1996). “Globalización y localización. Nuevos retos para la investigación rural, en: Hubert C. De Grammont y Héctor Tejera Gaona (comps.) *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio. La inserción de la agricultura mexicana en la economía mundial Vol. 1*. México: INAH, UAM, UNAM, Plaza y Valdés
- López Austin, Alfredo (2001). “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en: Broda Johanna (Coord.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, CNCA

- López Ricoy, Ana Eugenia (2015). *Vinculando espacios diferenciados: redes de gobernanza y políticas contra la muerte materna en la costa chica de Guerrero (2005-2015)*. (Tesis inédita de Maestría) México: Instituto Mora
- Lozares, Carlos, López Roldán, Pedro, Verd, Joan Miquel, Martí, Joel (2011). *Cohesión, Vinculación e Integración sociales en el marco del Capital Social*. Revista hispana para el análisis de redes sociales Vol.20, # 1. Consultada en línea: <http://revista-redes.rediris.es>
- Lozares, Carlos (1996). La Teoría de redes sociales. *Papers* 48, pp. 103-126. Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Sociología. Consultada en línea: www.raco.cat/index.php/Papers/article/download/25386/58613%3E.
- Manzanares, Sara Alejandra (2009). *El sistema de cargos de los Xikurikate: Parentesco y poder en una comunidad Wixarica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas
- Marion, Marie-Odile (1998). “Antropología de la religión”, en De la Garza Mercedes (Coord.) *Teoría e historia de las religiones*. México: UNAM, Facultad de filosofía y letras, pp. 31-57
- Martínez, Arturo (2015). *Acción colectiva y capital social en organizaciones de la comunidad. El caso del grupo cultural Ollin de Santa María Aztahuacan en Iztapalapa* (Tesis inédita de Doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México
- Martínez, Estela, Lorenzen, Matthew y Salas, Adriana (2015). *Reorganización del territorio y transformación socioespacial rural-urbana. Sistema productivo, migración y segregación en Los Altos de Morelos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/IIS, Bonilla Artigas Editores
- Martínez, Estela y Vallejo, Jannet (2011). “Las nuevas relaciones rural-urbanas”, en Salas, Hernán y Rivermar, Leticia. (Eds.), *Nuevas ruralidades: Expresiones de la transformación social en México*, pp. 29-58. México: UNAM, IIA, Juan Pablos Editor
- Martyniuk, Claudio (1994). *Positivismo, hermenéutica y teoría de los sistemas. Tres posiciones epistemológicas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Biblos

- Medina, Andrés (2007). *La memoria negada de la ciudad de México sus pueblos originarios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México- IIA, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
- 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
- Mitchell, Clyde (1974). “Social Networks”. *Annual Review of Anthropology*. Vol. 3. Oxford: Nuffield College, pp.279-299
- Mitchell, Clyde (1969). “The Concept and Use of Social Networks”, en J. Clyde Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: University of Manchester –institute for african studies University of Zambia, pp. 1-50
- Mitchel, Mellanie (2009). *Complexity A Guided Tour*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Montesinos, Rafael (1992). “La génesis de la modernidad en Norbert Elías”. *Sociológica*. Año 7, número 20, pp. 125-146. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco
- Moriello, Sergio (2003). *Revista REDcientífica: Ciencia, Tecnología y Pensamiento*. ISSN: 1579-0223. Consultada en línea: <http://www.redcientifica.com/doc/doc200303050001.html> 9
- Morín, Edgar (2009). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa
- Ocampo, Miguel Ángel (2010). *La fiesta patronal en San Miguel Almaya*. (Tesis inédita de licenciatura) México: Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Oehmichen, Cristina (2014). “Introducción”, en Oehmichen, Cristina (ed.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, pp.11-26. México: UNAM-IIA

- Palacios, Juan José (1983). “El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos sociales”, en: *Revista Interamericana de planificación*, XVII, no. 66, pp. 56-68. Quito: Sociedad Interamericana de Planificación
- Papousek, Dick (1998). “La historia rural del Estado de México en el siglo XX”, en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 225-256. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Perez-Taylor, Rafael (1996). *Entre la tradición y la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Plaza y Valdés Editores
- Portal, María Ana (1994). “Práctica religiosa e identidad social entre los pueblos de Tlalpan, México, D.F.” *Alteridades* Año 4 No. 7, pp. 37-44. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
- Reguillo, Rossana (1996). *La construcción simbólica de la ciudad*. México: ITESO
- Restrepo, Eduardo (2015). “El proceso de investigación etnográfica. Consideraciones éticas”, en *Etnografías contemporáneas* (publicación electrónica), año 1, vol, 1. San Martín: Centro de Estudios en Antropología, Universidad de San Martín, pp. 162-179
- Reygadas, Luis (2014). “Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico”, en Oehmichen, Cristina (ed.) *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*, pp. 91-118. México: UNAM-IIA
- Ritzer, George (2001). *Teoría sociológica clásica*. México: McGrawHill
- Rodríguez, Gregorio, Gil, Javier, y García, Eduardo (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. México: Ediciones Alebrije
- Rodríguez, María Teresa (1995). “Sistema de cargos y cambio religioso en la sierra de Zongolica, Veracruz”. *Alteridades* Año 5 No. 9, pp. 63-69. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

- Rosas, Juan (2013). *¿Todos somos pueblo? La actividad política y la fiesta patronal en San Andrés Ahuayucan, Xochimilco*. (Tesis inédita de licenciatura) México: Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Ruiz, León (2007). *Análisis de redes sociales*. Consultado en línea: harary.iimas.unam.mx/LARS.pdf
- Ryszard, Luter, Madrigal, Angélica (1998). “La industrialización”, en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 277-298. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Sack, Robert (1991). “El significado de la territorialidad”, en Pérez Herrero, Pedro (Comp.) *Región e historia en México (1700-1850)*, *Antologías universitarias*, pp. 194-204. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana
- Salas, Hernán, Rivermar, Leticia y Velasco, Paola (2011). *Nuevas ruralidades. Expresiones de la transformación social en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Antropológicas/Juan Pablos Editor
- Salles, Vania (1995). “Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco”. *Alteridades* Año 5 No. 9, UAM-I, pp. 25-40. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
- Sánchez Almanza, Adolfo (1993). “Crecimiento y distribución territorial de la población en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México”, en: Ángel Bassols y Gloria González (Coord.), *Zona metropolitana de la ciudad de México, complejo geográfico, socioeconómico y político*, pp. 103-127. México: Instituto de Investigaciones Económicas UNAM, Departamento del Distrito Federal
- San Miguel Maxi, Toral Raúl, Eguíluz Víctor (2005). Redes complejas en la dinámica social. *Inguruak: Revista vasca de sociología y ciencia política*, ISSN0214-7912, pp. 127-145. Consultada en línea: <http://www.inguruak.eus/index.php/inguruak>
- Santos, Milton (2002). *El presente como espacio*. México: Sistema Universidad Abierta/ Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad Nacional Autónoma de México

- Sheldrake, Rupert (1994). *El renacimiento de la naturaleza*. Barcelona: Paídos
- Smith, Waldemar R. (1981). *El sistema de fiestas y el cambio económico*. México: Fondo de Cultura Económica
- Soler, Yezid (2017). “Teoría sobre los sistemas complejos”. *Revista A&D*, No. 47 pp. 52-69. Consultada en línea el 4 de octubre de 2018
- Solís, Jesús y Culebro, Rosario (2003). “La fiesta de san Caralampio. Etnografía de un espacio social”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. I, núm. 2, pp. 87-98. San Cristóbal de las Casas: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América
- Sosa, José Luis (1990). “Dependencia alimentaria en México”, en *El Cotidiano*, núm. 34 marzo-abril. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco
- Schwartz, Howard (1984). *Sociología Cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*. México: Trillas.
- Swartz Marc, Turner, Víctor y Tuden Arthur (1994). “Antropología política: una introducción”. En: *Alteridades* 8(4):101-126. México: Universidad Autónoma Metropolitana
- Szasz, Ivonne (1998). “La población 1910-1990”, en *Historia General del Estado de México* Vol. 6, pp. 93-121. Zinacantepec: Gobierno del Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Tomilnson, John (1999). Globalización y cultura. En Giménez, Gilberto. *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen 2. México: CONCACULTA 2005, pp. 331-367
- Topete, Hilario (2010). “Lugares comunes y los vacíos en los estudios sobre los sistemas de cargos religiosos”. *Argumentos*, vol. 23, núm. 62, enero-abril 2010, pp. 281-303. México: Universidad Autónoma Metropolitana -Xochimilco
- Topete, Hilario (2005). “Cargos y otras yerbas”. *Dimensión antropológica*, Año 12 No. 33, pp. 91-115. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia

- Topete, Hilario (2005a). “Variaciones del sistema de cargos y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha”. *Cuicuilco* Año 12 No. 34, pp. 95-129. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia
- Van Young, Erik (1991). “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pérez Herrero (Comp.), *Región e historia en México /1700-1850*, pp. 99-122. México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana
- Vogt, Evan (1970). *Los zinantecos: un grupo maya en el siglo XX*. México: Secretaría de Educación Pública
- Weber, Max (1964). *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica
- Wirth, Louis (1988). “El urbanismo como modo de vida”, en Mario Bassols *et al*, *Antología de sociología urbana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México