

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

EL SISTEMA DE CARGOS EN TEXCOCO:
La dimensión simbólica del poder estructural
en San Jerónimo Amanalco

TESIS

QUE PARA OPTAR EL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

Jaime Enrique Carreón Flores.

Tutor: Leif Korsbæk

MÉXICO, D. F.

MAYO

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A:
EDITH, PAOLA Y
JOSÉ ENRIQUE

AGRADECIMIENTOS

Termina una fase. Quizás con demasiados abruptos, pero siempre sorteables. En esta tarea, por fuerza de la necesidad, muchos han tenido que contribuir con su “pequeño” grano de arena. A todos ellos, pido disculpas por los ratos de incertidumbre que les hizo pasar mi intrincada personalidad, siempre en la búsqueda de apoyos que se traducen en deudas. La lista es larga, por supuesto, y a veces es muy arriesgado recordar a todos los que han intervenido, pues, es posible que se incurra en olvidos. Sin embargo, quiero agradecer a mis padres, José y Chabe, ya que en los momentos difíciles ellos han sido el apoyo moral que sólo los padres suelen prodigar a sus hijos. También en este tenor es imprescindible expresar el reconocimiento a mi esposa e hija que, con su fuerte carga afectiva, me proporcionan el vigor y la fortaleza para seguir adelante: Edith y Paola, sin duda, que esta tarea ha menoscabado anhelos y en cambio ha procurado ausencias en el menor de los casos, pero es un hecho que mucho de lo que aquí aparece es gracias a su paciencia, tolerancia y estímulo.

Pero el círculo no acaba ahí. Veo que a lo largo de varios años y en los distintos espacios donde me he desenvuelto, los favores se han ido acumulando y han arrastrado por la fuerza de la amistad a varios amigos. La ayuda —“en especie,” moral o técnica— mueve al agradecimiento, aunque sólo sea mediante una modesta mención. Luz Téllez y “Tere” en cuestiones administrativas han sido una guía. Armando Sánchez y Carolina Sánchez encabezan la lista de mis compañeros de estudios en el posgrado. En el ámbito laboral aparecen Isabel Hernández, Reyes Álvarez Fabela y Alessandro Questa Rebolledo, maestros míos en todos sentidos. También quiero agradecer al CONACyT por la beca otorgada para la realización de mis estudios de maestría. La misma UNAM que me brindó un espacio de desarrollo profesional. La Coordinación Nacional de Antropología del INAH por las facilidades prestadas para la realización de este trabajo. Agradezco la oportunidad otorgada por la Mtra. Gloria Artís y el Mtro. Efraín Cortés para el ejercicio profesional de la antropología. Del mismo modo, doy las gracias sinceramente al Mtro. Leif Korsbæk por la difícil y ardua tarea de guiar a un necio antropólogo empecinado (y muchas veces divagante) en un estudio más sobre el sistema de cargos.

Asimismo, quiero mencionar a la familia Juárez Aguilar de San Jerónimo Amanalco, cuyos miembros me recibieron de buen agrado para brindarme una cálida hospitalidad. Gracias Don Raimundo, Doña Jerónima e hijos (Salomé, Alejandro y Miguel). No puedo dejar de mencionar a Valentín Peralta por haberme abierto las puertas de su comunidad y brindarme los contactos adecuados para esta tarea, a Vicente Hidalgo, Magdaleno Cano y Juan Durán cuyas charlas fueron sumamente didácticas para entender parte de la dinámica política de la población y, por último a los servidores de la jerarquía religiosa encabezada por Sabino y Rafael.

A ellos y todos los que en alguna forma han contribuido y que no he mencionado les brindo un reconocimiento. Sin embargo, como en todos los casos no puedo hacerlos responsables de las ideas recopiladas, esa es mía. Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE: LAS FUENTES DEL PODER.	41
CAPÍTULO UNO. UN PUEBLO DE LA SIERRA DE TEXCOCO.	42
1. San Jerónimo Amanalco	46
<i>Economía</i>	50
<i>El contexto municipal</i>	60
2. La lengua	70
3. La organización social	74
<i>La familia</i>	74
<i>El ciclo de vida</i>	80
<i>El matrimonio</i>	84
<i>El bautizo</i>	85
4. Sumario	86
CAPÍTULO DOS. UNA COMUNIDAD NAHUA.	88
1. El grupo nahua de Texcoco	89
2. El territorio nahua	106
3. Sumario	117
CAPÍTULO TRES. EL SISTEMA DE CARGOS EN SAN JERÓNIMO.	118
1. Los cargos civiles	121
2. Los cargos religiosos	130
3. Sumario	139
SEGUNDA PARTE: LAS EXPRESIONES DEL PODER.	140
CAPÍTULO CUATRO. LOS CENTROS DE PODER	142
1. Las tierras ejidales	145
2. Las tierras comunales	156
3. Los delegados	157
4. Sumario	168
CAPÍTULO CINCO. LA JERARQUÍA RELIGIOSA.	170
1. La organización religiosa	172
<i>Otros cultos</i>	179
2. El rol y el estatus	183
3. Las fiestas	193
<i>El ciclo festivo de San Jerónimo</i>	196
4. Sumario	215
CONCLUSIONES	217
BIBLIOGRAFÍA.	227

Introducción

El tema de estudio de esta investigación es el sistema de cargos. Específicamente lo consideraremos como la instancia central donde se manifiestan las diferentes facetas del poder, experimentadas por los habitantes de San Jerónimo Amanalco, una localidad nahua de la zona oriental del municipio de Texcoco, Estado de México. Para proceder a su análisis, entendemos que el poder es uno sólo, pero que éste se manifiesta de varias formas, ocupa espacios muy precisos y recibe influencias determinantes para su configuración. Así, en primer instancia, nos vamos a centrar en la percepción social del poder expresado en el sistema de cargos, en tanto resultado de la interacción que la población mantiene con el contexto regional del que forma parte. En segundo término, veremos la manera cómo esta percepción encuentra justificación en el universo simbólico y se proyecta hacia el grueso de la población.

En la selección de esta localidad hemos tomado en cuenta varios aspectos, sin embargo, ninguno de ellos es tan inquietante como el cambio social ininterrumpido¹ al que ha estado expuesta la población, el cual ha transformado sus instituciones y formas de organización social, política y religiosa. Esto es claro en tres esferas de su dinámica social. En primer lugar, muchos de sus habitantes trabajan en la ciudad de México y los municipios conurbados, en los estados de Tlaxcala, Puebla, Hidalgo, inclusive en los Estados Unidos de Norteamérica aunque en una proporción sumamente baja. Esta articulación económica, estrechamente ligada con el exterior, influye en las actividades de la población; tanto para poseedores de tierras como para los que carecen de ellas, la agricultura ha pasado a segundo plano, no obstante sigue siendo un referente cultural de suma importancia lo que permite una extraña convivencia entre nuevas actividades económicas y la dimensión agrícola. En segundo lugar, el marco político de los habitantes forma parte de la vida política nacional, tanto que la influencia de los partidos políticos otorga sentido a las aspiraciones de los habitantes de San Jerónimo; por ejemplo, existe un movimiento social que trata de revitalizar la lengua náhuatl para reivindicaciones étnicas, pero lo hace a partir de su vinculación con los partidos políticos y el gobierno estatal. En tercer lugar, la religiosidad muestra un vigor del culto católico oficial, en detrimento de otros tipos de culto, que se nota

¹ Jay Sokolovski, *San Jerónimo Amanalco*, México, UIA, 1995, p. 130.

a través de que la iglesia del pueblo es una parroquia que atiende a otros pueblos de la zona y mantiene un estrecho contacto con la diócesis de Texcoco. Sin embargo, y esto es lo importante, la religiosidad encauza las inquietudes de los habitantes hacia las imágenes religiosas, tales como santos y vírgenes, y fortalece la naturaleza de los cargos religiosos y las fiestas como uno de los principales referentes identitarios de la población señalada.

En este ambiente, la “tradición” y la “modernidad” se hallan fusionadas y actúan sobre los individuos, quienes de acuerdo a nuevos intereses buscan formas de organización alternas. Dentro de esta dinámica el sistema de cargos —en tanto institución político-religiosa— no está exento de esta influencia; por un lado, en el aspecto político presenta una orientación hacia el exterior, donde adquiere nuevas formas de acción y directrices que muchas de las veces no corresponden a los intereses de la población y, por el otro lado, lo religioso presenta mayor trascendencia entre los habitantes gracias al manejo simbólico de las imágenes que remiten a lo tradicional. Bajo esta óptica, los cargos civiles no están interrelacionados con los cargos religiosos y no se ordenan en una escala jerárquica de cargos ascendentes que proporcionen prestigio, incluso mantienen cierta autonomía respecto de los cargos religiosos. Sin embargo ordenan la vida de los individuos y sancionan a quienes no cumplen con las tareas comunitarias.

Desde otro ángulo, los cargos civiles mantienen estrecha conexión con las formas de organización política local y nacional, debido a que están vinculados a las estrategias de acción por parte de los partidos políticos. Una forma de entender esta articulación consiste en que los partidos políticos desarrollan maniobras de acción dirigidas a los habitantes de la comunidad para influir en las elecciones de diputados locales y federales, regidores, presidente municipal, incluso para la presidencia de la República Mexicana. Así, los partidos políticos aseguran los votos mediante la estrategia de destinar fondos monetarios para mejoras sociales o beneficios específicos a cambio de exigir la presencia física del beneficiario o el voto cautivo para cuando sea el momento indicado. Por su parte, los cargos religiosos conforman una estructura jerárquica y los individuos participan en ella de manera obligatoria, pero lo hacen de manera condicionada, pues el sujeto debe cumplir los siguientes requisitos: tener una pareja sexual, ya sea que esté reconocida a través del

matrimonio civil y religioso o bien por unión libre, mostrar capacidad para adaptarse frente a los problemas cotidianos y proyectar cierto grado de responsabilidad.

Para ocupar un cargo de tipo civil, el individuo debe ser reconocido como alguien que ha procurado progreso a la población, lo cual comúnmente es satisfecho gracias a los privilegios que le otorgan los partidos políticos para distribuir dinero. En cambio para ocupar los cargos religiosos, periódicamente los individuos son valorados de acuerdo a su potencial económico y asignados a un servicio dentro de la jerarquía religiosa, sin que éstos intervengan en la decisión. En caso de negativa actuarán los delegados para obligar a cumplir con el servicio. Este procedimiento asegura la participación de todos los hombres de la comunidad.

Esto implica que los cargos religiosos no funcionan de manera autónoma, pues muestran cierta dependencia hacia el orden civil. Las autoridades principales se encargan de velar por el cumplimiento del servicio religioso, de presidir la votación para elegir nuevos servidores religiosos, de exigir el pago de cuotas para las fiestas religiosas y la participación en las tareas comunitarias, de representar al pueblo ante las autoridades municipales y mantener el orden resolviendo conflictos familiares o vecinales. De lo anterior, se deduce que la participación en los cargos religiosos de San Jerónimo Amanalco, es importante para quien quiera disfrutar de los beneficios que la comunidad otorga a sus miembros y para evitar transgresiones al orden comunitario.

La manera como se comportan los individuos dentro del sistema de cargos delinea dos posiciones de la población frente a su contexto: por un lado presentan una predisposición a la apertura y las posibles proyecciones que ofrece el accionar de los cargos civiles y, por el otro lado, manejan un retraimiento que se expresa mediante el culto y la fiesta a los santos, los cuales son llevados a cabo por quienes ocupan los cargos religiosos y es observado para su cumplimiento por parte de los servidores civiles. En el fondo del asunto aparecen dos elementos, opuestos entre sí: lo abierto y lo cerrado o lo moderno y lo tradicional, respectivamente. En el primero, el individuo tiene la prerrogativa de no establecer compromisos duraderos de orden comunitario y busca su propio bienestar, pues su lógica

corresponde al exterior; en tanto que en el segundo aspecto el individuo es supeditado por las formas tradicionales de actuación del sistema de cargos. De esa forma el individuo actúa bajo la influencia de dos órdenes sociales que determinan su conducta: 1) un orden social donde el individuo adquiere importancia y como tal maneja sus relaciones para con los otros de acuerdo a sus intereses y 2) el sujeto está supeditado a una normatividad que le anula como entidad y lo incorpora a una colectividad.

La disyuntiva es clara. El individuo debe supeditar su accionar a la modernidad o bien debe mantenerse dentro del orden de la tradición. Estamos así frente a dos posiciones encontradas y a veces irreconciliables acerca de la naturaleza del poder, las cuales colocan al individuo sobre dos planos sociales. En el primero el poder tiene un universo de acción delimitado, por lo que el individuo se supedita a las normas y a la tradición. En oposición, se observa que el poder actúa sobre un plano individualizado, el cual permite alianzas con varios actores haciendo que el universo del poder se extienda y amenace los marcos establecidos por la tradición de la comunidad.

Frente a esa dicotomía, argumentamos que la modernidad no es nueva y más bien ha seguido un curso. En ese tenor es que la aparición de nuevos signos y la construcción de nuevos espacios han permitido el fortalecimiento y renovación de la tradición. Creemos, y es parte de nuestras hipótesis, que en San Jerónimo Amanalco el poder contiene propiedades que remiten a un plano comunitario, pero denotan un marco más individualizado.

Ahora bien, si el poder se comporta y actúa de esa forma, vale la pena preguntarse en qué forma regula la individualidad en el plano comunitario. Sólo así podremos entender que el poder contiene a la tradición y a la modernidad. Sin embargo, ante esta afirmación surgen varias interrogantes: ¿Realmente, el poder manifiesta estos dos aspectos? Si esto es así ¿Frente a que tipo de comunidad nos enfrentamos? ¿Cómo se perciben las propiedades que justifican el poder ante los ojos de los habitantes de la comunidad? ¿A qué corresponde que el poder se manifieste de esta forma, es decir, a quien conviene la naturaleza del poder? Antes de contestar a estas interrogantes, es pertinente precisar la forma como el poder se

concreta en las comunidades indígenas, ya que esta tarea nos permitirá entender los diversos procesos por donde el poder ha transitado y es lo que es. Por ello vamos a tratar de hacer una breve introducción en torno del sistema de cargos, que es la instancia del poder mejor conocida para las comunidades indígenas, y así dar cuenta de la manera cómo lo utilizaremos en la presente investigación.

1. Acerca del sistema de cargos.

Para estudiar el fenómeno conocido como sistema de cargos existen dos grandes tendencias o vertientes teóricas. Por un lado, está la vertiente clásica, mientras que la otra vertiente ha sido denominada como mesoamericana, estrechamente ligada a la cosmovisión.² Es nuestra intención retomar los planteamientos de la perspectiva clásica del sistema de cargos, aunque haremos algunas precisiones que nos permitirán un mejor manejo y comprensión de los espacios por donde se desarrolla el sistema de cargos; al mismo tiempo nos permitirán deshacernos de algunas temáticas que se le han atribuido como intrínsecas y han dado la impresión de una falta de atención analítica a este universo social.

Hace ya muchos años, exactamente en 1937, se sostuvo que la jerarquía cívico-religiosa, también denominada como sistema de cargos, consistía en:

...una jerarquía de cargos seculares... cuyas funciones van desde las de un alcalde y juez de paz, hasta los de un conserje y mensajero y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio. Los dignatarios son teóricamente <electos>, pero en realidad siguen un orden, principiando con los cargos más bajos y ascendiendo por grados; en el ascenso hay una alternancia entre las jerarquías secular y religiosa, de suerte que las dos están en realidad eslabonadas. Eventualmente, al pasar todos los cargos, el individuo se convierte en un principal, un patriarca de la comunidad eximido de servicios adicionales en el pueblo.³

² Andrés Medina, “Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, en *Alteridades: Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*, año 5, núm. 9, México, UAM, 1995, p. 8.

³ Sol Tax, “Los municipios del altiplano de Guatemala”, en *Introducción al sistema* Leif Korsbæk *de cargos*, (comp.), Toluca, UAEM, 1996, p. 109.

Tiempo después, la definición no había variado sustancialmente y se podía leer en los siguientes términos:

Una jerarquía cívico-religiosa puede ser concebida como dos escalas de cargos con su propia graduación. Estas jerarquías poseen como característica cuatro o cinco niveles de cargos, con creciente responsabilidad y prestigio. Un hombre comienza ocupando un cargo de bajo nivel siendo joven, y después de un período de descanso es instalado en un cargo del siguiente nivel. Con frecuencia, tales servicios alternan entre los cargos civiles y religiosos.⁴

Pese a las múltiples implicaciones de las citas textuales, es claro que la definición inicial del sistema de cargos permanece vigente y hoy en día se muestra como guía para aquellos investigadores que por primera vez exploran este tema. En este sentido, al presentarse como referente para el estudio de las comunidades indígenas, la definición necesitó de una mayor clarificación:

[El sistema de cargos] Es una serie de oficios claramente definidos y marcados, que se turnan entre todos, o casi todos, los miembros masculinos adultos de la comunidad. Un miembro asume las responsabilidades de su oficio para un tiempo limitado —normalmente un año— para después retirarse a sus quehaceres cotidianos otros años. Por lo regular los cargos son sin remuneración alguna, y más bien confieren al incumbente (*sic*) gastos considerables. Los cargos están ordenados jerárquicamente: para ocupar un cargo es condición haber ocupado anteriormente el cargo precedente. El sistema se compone de una jerarquía única conformada por dos estructuras distintas, una de cargos religiosos y otra de cargos políticos, y el ascenso en el sistema sigue una trayectoria de zigzag, alternando entre cargos religiosos y políticos. Después de haber ocupado todos los cargos o gran parte de ellos, es posible retirarse de las obligaciones de la vida pública, gozando del título de ‘principal’ o ‘pasado’, disfrutando el prestigio ganado en los cargos y con mucha influencia en las decisiones tomadas por la comunidad.⁵

⁴ James B. Greenberg, *Religión y economía de los Chatinos*, México, INI, 1987, p. 16.

⁵ Leif Korsbæk, “El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos”, en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1987, p. 220.

Esta perspectiva en torno del sistema de cargos resalta la unidad y sinergia de cargos civiles y religiosos establecidos en una jerarquía ascendente. Por supuesto, la participación en esta mecánica proporciona prestigio a los individuos y los vuelve susceptibles para integrarse a una liga de “principales” que deciden por el bien de la comunidad, es decir, quienes tienen y representan el poder tradicional.

Pese a lo anterior, definir con rigor que se entiende por sistema de cargos no ha sido un trabajo sencillo. En la naturaleza de este problema mucho ha tenido que ver el desacuerdo sobre su forma de expresión, sus propiedades y sus alcances; por ejemplo no hay consenso sobre el nombre mismo, pues, a veces suele llamársele jerarquía cívico-religiosa, otras veces sistema de cargos o incluso a veces recibe el nombre de mayordomía; o bien la discrepancia radica en establecer sus orígenes, ya que, mientras algunos sostienen que es un legado prehispánico, otros le atribuyen un origen Colonial⁶ u otros dicen que es un producto histórico con elementos prehispánicos y coloniales.⁷ Aparentemente, son múltiples las problemáticas que se generan a simple vista, pero estas cuestiones se encuentran estrechamente ligadas y no pueden ser consideradas por separado.

Como parte de este debate, Chance y Taylor⁸ propusieron que el sistema de cargos es una amalgama de múltiples procesos históricos, en el sentido de que no es un producto final, de esta manera la figura —jerarquía cívico-religiosa— con la cual se le ha relacionado es la forma que asumió a principios del siglo XIX.⁹ Indudablemente que haber retomado el aspecto histórico para el estudio de este fenómeno social, permitió la clarificación de un concepto aplicable a cualquier etapa de la historia, capaz de adaptarse a las diversas circunstancias por las cuales atraviesa. En efecto, para ambos historiadores, es plausible la

⁶ Saúl Millán, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, INI, 1993, p. 12.

⁷ Pedro Carrasco, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1985, p. 334.

⁸ John K. Chance y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en *Antropología*, México, INAH, 1987, p. 1.

⁹ *Ibidem*, p. 2; Pedro Carrasco, “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas”, *Historia, Antropología y Política. Homenaje a Angel Palerm*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 306.

existencia de varias generaciones de estudios sobre el sistema de cargos, cada una con objetivos plenamente delineados.¹⁰

La primera generación buscó plantear los rasgos básicos del sistema. En tanto que la segunda generación indagó, preponderantemente bajo la marca de una economía de prestigio, en los principios de organización comunitaria indígena frente a la naturaleza rapaz de los centros económicos regionales. Es importante reconocer que Chance y Taylor argumentaron que, en el fondo esta generación buscaba responder una interrogante entre varias:

1) ¿Las diferencias económicas realmente son niveladas por la jerarquía cívico-religiosa? 2) ¿Propicia en efecto la fuga de una cantidad sustancial de recursos de la comunidad? 3) ¿Debe considerarse la jerarquía como una defensa comunitaria contra la explotación del exterior, o como un instrumento diseñado por este mundo ajeno para sojuzgar y explotar a la población indígena?¹¹

En esta segunda etapa, la discusión se caracterizó por trabajos que trataban de demostrar que el sistema de cargos era un mecanismo de igualación que otorgaba la calidad de miembro de la comunidad a los individuos. A través de los gastos dirigidos al cumplimiento de una fiesta, el individuo obtenía el reconocimiento y, si seguía una carrera, podía ocupar un lugar dentro de la categoría de los “principales”, es decir, hombres ancianos que toman decisiones en beneficio de la comunidad. También señalaban que el cumplimiento de los cargos de la jerarquía, gracias a los gastos ceremoniales, otorgaban un sentido de igualdad y pertenencia. En este período el sistema de cargos sería entendido como un “termostato social”, basado en una “democracia de los pobres”, con objetivos plenamente definidos.¹² Así aparecería la idea de que la comunidad cerrada sería el campo de acción del sistema de cargos, es decir, una estructura que era capaz de mantener su cohesión gracias a la impermeabilidad comunitaria que no permitía elementos extraños en

¹⁰ Chance y Taylor, *op. cit.*, p. 1.

¹¹ *Ibidem*, p. 3.

¹² Eric Wolf, “El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana”, en Korsbaek, 1996, *op. cit.*, p. 180.

su forma de organización política y mostraría una tozudez al cambio.¹³ Esta derivación a nuestro parecer constituye una interpretación parcial de la propuesta que hace Eric Wolf en su artículo “*Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion*” publicado en 1955. Más adelante retomaremos este aspecto.

Chance y Taylor¹⁴ continúan señalando que la tercera generación indicaría que “el sistema de cargos no nivela totalmente las diferencias económicas”, pues realmente busca justificar las desigualdades, ya que “si bien el sistema de cargos tiende a nivelar la riqueza, tiene una gran inclinación a estratificar a la población y a legitimar las diferencias económicas existentes.” En términos precisos, esta generación señaló que los gastos dirigidos a los rituales públicos más allá de igualar la riqueza buscaban legitimar las diferencias económicas, la idea es que los contrastes sociales daban razón de ser a la jerarquía cívico-religiosa y al consejo de ancianos. Así, la economía era un mecanismo de dominación que adquiriría trascendencia gracias a la necesidad de prestigio de los individuos, pues era claro que no todos podían acceder a los niveles más altos de la jerarquía, pero la idea de la acumulación del prestigio funcionaba y era eficaz para la legitimación.

Finalmente, los autores sostienen que la cuarta generación intentaría responder las otras dos interrogantes, es decir, la naturaleza de la relación del sistema de cargos con el mundo exterior. En esta etapa, la discusión adquirió otro tinte debido a los planteamientos que sostenían que la comunidad indígena y la economía de prestigio respondían a los intereses de la región. Indicaban que los gastos ceremoniales más allá de nivelar a todos los individuos, lo que realmente hacían era transferir la riqueza comunitaria hacia los centros regionales mestizos y mantener pobre a la comunidad. A contracorriente, dentro de esta misma generación, hubo quienes se inclinaban a considerar más allá del proceso económico y entender que los mecanismos mediante los cuales la comunidad hacía frente a tal situación —tal como lo era la idea del prestigio— tenían un carácter integrativo.¹⁵

¹³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, México, INI, 1987, p. 192.

¹⁴ Chance y Taylor, 19987, op. cit., p. 3.

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, “Las funciones del poder en la comunidad indígena”, en *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad veracruzana*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966, núm. 40, p. 558.

En esta última fase los modelos teóricos acerca de la nivelación y legitimación son desplazados por los modelos que hablan de una relación entre centros rectores y pueblos de la periferia o por modelos de redistribución. Sin embargo, el meollo de la cuestión radicaba en poner sobre la mesa de discusión la naturaleza del sistema de cargos, inserto dentro de un marco más amplio. Era la época de auge de las ideas marxistas dentro de la antropología y la necesidad de discutir acerca de las categorías de indio y clase social.

Un rasgo de esta etapa radicaba en la importancia que se le otorgaba al ámbito ceremonial como el principal vehículo de integración de los miembros de una comunidad. Lo anterior era debido a que se pensaba que el ámbito civil —y los cargos que le daban sentido— se encontraba totalmente orientado hacia el exterior. De esta manera, al sistema de cargos se le empezó a ver compuesto de jerarquías civiles y jerarquías religiosas que funcionaban de manera autónoma y no propiamente como una jerarquía de cargos religiosos y políticos interconectados, incluso se entendería a los cargos religiosos como el sistema de cargos. Asimismo, esta posición cuestionaba acremente la existencia de una economía de prestigio, estrechamente conectada a una estructura de poder tradicional, y ponía en boga las conexiones de la comunidad frente al sistema político mexicano a través del cacicazgo.¹⁶

Es interesante observar que, acompañando a esta generación, también aparecieron intentos por evaluar el funcionamiento del sistema de cargos dentro de las comunidades indígenas. Greenberg¹⁷ señalaba la insuficiencia de los modelos de nivelamiento, estratificación, expropiación, y redistribución para explicar la realidad religiosa entre los chatinos. Dow¹⁸ llegó a decir que se debía tomar en cuenta las nuevas realidades en que se encontraba el sistema de cargos, como una vía adecuada para explicar la preponderancia de los cargos religiosos sobre los civiles; todo debía ser visto bajo la “verdadera relación entre la ideología, la organización de grupos y la economía para poder explicar la función de la

¹⁶ Víctor Raúl Martínez Vázquez, “Despojo y manipulación campesina: Historia y estructura de dos cacicazgos del valle del Mezquital”, en *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1986, p. 160.

¹⁷ Greenberg, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, INI, CNCA, 1990, p. 26.

religión pública en las comunidades mesoamericanas”. Otros irían más lejos y debatirían la existencia misma del sistema. Por ejemplo, Millán¹⁹ cuestionaba el rumbo tomado por los diferentes modelos explicativos, estrechamente vinculados a la economía de prestigio, y sugería que el estudio de la organización ceremonial y los ciclos festivos era una puerta de acceso a las formas de organización social de las comunidades indígenas en detrimento del sistema.

En suma, la periodización propuesta por Chance y Taylor, mostraría la insuficiencia de las explicaciones y revelaría la poca claridad con que se había estado manejando el concepto sistema de cargos. Algo que Carrasco²⁰ posteriormente señalaría con fuerza. Por otro lado, también pondría de relieve el manejo rígido del concepto, pues, vistas así las cosas el desarrollo de la teoría sobre este tema había proporcionado un esquema evolutivo: jerarquías cívico-religiosas que se presentan unidas, posteriormente se separan, cargos civiles que se orientan hacia el exterior y el universo ceremonial o ritual como punto central de integración de la comunidad y finalmente la desaparición del sistema.

Sin embargo, esta “secuencia” de la realidad no lo es en absoluto. Muchos años antes Cámara²¹ había realizado una tipología de los diferentes rasgos que componían a las comunidades indígenas y campesinas para indicar que el sistema de cargos mostraba una separación de las jerarquías cívico-religiosas en ciertas comunidades a las que denominó centrífugas. En ese mismo tenor se habría movido Dewalt²² para presentar sistemas de cargos con jerarquías tradicionales, jerarquías acéfalas, mayordomías (ornatos religiosos) y sistemas debilitados. La idea que subyace a estos trabajos, presupone que el sistema de cargos ha sufrido modificaciones a lo largo del siglo XX y deja entrever que sus diferencias estructurales reflejan la importancia de los contextos donde se desenvuelven. En un trabajo

¹⁹ Millán, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ Carrasco, 1990, *op. cit.*, p. 306.

²¹ Fernando Cámara, “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en Korsbæk, 1996, *op. cit.*, p. 121-122.

²² Billy R. Dewalt, “Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica”, en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996, p. 252-253

realizado por Korsbæk²³ se mostraba cómo una comunidad había pasado de tener jerarquías religiosas y políticas separadas hacia un sistema que integraba cargos políticos y religiosos; el autor señalaba que la respuesta a este proceso se debía primordialmente a la formación de una clase social dentro de la comunidad, la cual era capaz de acaparar el poder político y coercionar a los demás para participar de los rituales públicos, como un ejercicio ideológico del poder obtenido por la acumulación de riqueza. En suma, el punto que queremos resaltar es que el sistema de cargos es cambiante y responde a los factores de una economía local, regional y nacional. Esta es la idea que pregonaba Wolf.²⁴

Quizá con un poco de tristeza el antropólogo alemán (aunque la premisa wolfiana sí fue adoptada en un principio como se deja ver en los trabajos de De Walt y posteriormente por Rus y Wassestrom),²⁵ al hacer un balance del concepto comunidad cerrada, hablaba de las confusiones que habría generado su concepto. En dicho trabajo señalaba que nunca habló de un tipo universal de campesino o de dos tipos de comunidades —abiertas y cerradas— sino que pregonó una idea de comunidad basada en la dinámica:

I said that <a typology of peasantry should be set up on the basis of regularities in the occurrence of structural relationship rather than on the basis of regularities of similar cultural elements>. The relational set designated as the closed corporate peasant community is thus postulated neither as a universal type of peasantry, as it has been interpreted by the political scientist Samuel Popkin, nor as one of only two types of peasants communities, a position ascribed to me by William Skinner.²⁶

La interpretación parcial —no decimos que sea equivocada, sino sólo que es incompleta— de la propuesta provocó que los estudios se enfocaran a entender la correspondencia entre cargos religiosos y políticos, como una instancia fundamental de la organización de las comunidades indígenas. Debido a lo anterior se dejó de lado el estudio de las relaciones

²³ Leif Korsbæk, “La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas”, en revista *Cuiculco*, México, ENAH, 1991, vol. 23, p. 129.

²⁴ Eric Wolf, “Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion”, en *American Anthropologist*, USA, 1955, vol. 57, núm. 3, p. 455.

²⁵ Jan Rus y Robert Wasserstrom, “Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective”, en *American Anthropologist*, USA, 1980.

²⁶ Eric Wolf, “The vicissitudes of the closed corporate peasant community”, en *American Ethnologist*, USA, Vol. 13 núm 2, 1986, p. 326.

existentes dentro del marco histórico, entendido éste como una vía para comprender los diferentes cambios que se suscitaban en el sistema de cargos, especialmente en cuestiones de poder y clases sociales al interior de la comunidad cerrada.²⁷ La tendencia de esta postura teórica consistía en combinar la economía de prestigio con la comunidad cerrada y mostrarlos como un bloque reactivo al paso del tiempo y sinónimo de la organización social indígena de donde el poder obtenía sus fuentes.

La desatención no fue una cosa inconsciente, pues las investigaciones eran parte de un proceso ligado al desarrollo de la teoría antropológica que modelaba una forma específica de entender el sistema de cargos. Durante el Congreso *Herigate of Conquest*, organizado por el mismo Tax²⁸ se estableció que, entre muchos parámetros culturales, las jerarquías cívico-religiosas eran una forma organizacional centrípeta para identificar grupos indígenas. Esto se debió principalmente a que los organizadores del evento pensaban que los grupos indígenas eran continuidades de un pasado prehispánico.²⁹ Los resultados de este evento serían determinantes para precisar la “naturaleza india”, y en tal perspectiva se movieron muchas de las investigaciones posteriores a ese Congreso. Así, se generaría la corriente de los estudios llamados clásicos, los cuales se caracterizaron por desechar sistemas con jerarquías separadas y se esforzaron por entender los mecanismos de la economía de prestigio, la igualación, la redistribución o la explotación, bajo la guía de los paradigmas que la matriz funcionalista había desarrollado durante su devenir.

Aparejado con el estudio de las principales líneas de investigación o paradigmas,³⁰ los estudios clásicos otorgaron un peso primordial al universo de estudio. Por ejemplo,

²⁷ Lynn Stephen y James Dow, “Introducción: religiosidad popular en México y América Central”, en *Clases sociales, política y religiosidad popular en México y América Central*, (Traducción al español por Leif Korsbæk, s/f) p. 10.

²⁸ Sol Tax, *Heritage of conquest. The Ethnology of Middle America*, Glencoe Illinois, Free Press Publishers, 1952, p. 284.

²⁹ David Robichaux, *Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'heritage à Tlaxcala (Mexique) suivis d'un modèle pour la Mésoamérique*, Tesis doctoral en etnología, Thèse de l'université Paris X-Nanterre, 1995, (traducción al español).

³⁰ Leif Korsbæk, “El típico sistema de cargos”, “El paradigma de cargos”, en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996.

Cámara³¹ hablaba de comunidades centrípetas cuando señalaba que los sistemas de cargos —en forma de jerarquía cívico-religiosa— aglutinaban e integraban a los individuos en torno de sí. La idea fue completada cuando Nash³² señaló que el sistema de cargos en el área “mesoamericana” jugaba el mismo rol que los sistemas de parentesco en las sociedades africanas. En ese mismo sentido se movió la idea de la comunidad campesina, corporada y cerrada de Wolf.³³ Desde nuestra perspectiva, vislumbramos que los procesos económicos tuvieron un rol primordial en la delimitación del espacio de estudio. En este sentido uno de los aportes de la teoría clásica sobre el sistema de cargos radica en proponer a la comunidad como un espacio económico, político y religioso dentro de un marco más amplio con el cual interacciona.

En efecto, el hecho de participar en los cargos produce la calidad de miembro de una comunidad. Sin embargo, a la luz de lo que hasta aquí se ha considerado es necesario hacer algunas precisiones con respecto al sistema de cargos y el supuesto carácter corporativo de la comunidad. Creemos que el sistema no debe entenderse como un mecanismo económico de prestigio, insoluble al cambio y aislado del resto de la sociedad. Más bien la comunidad debe verse como parte de un todo al que necesariamente responde en muy diversas formas. El hecho permite estudiar las diferentes variantes del sistema de cargos, no importando la manera como se presenta ante los ojos del investigador.

Las fuertes tendencias que existen hoy en día inciden sobre la realidad, de manera que los elementos “tradicionales” que, alguna vez rigieron los procesos comunitarios, se transforman rápidamente y en su lugar, por decirlo de una manera muy mecánica y superficial, aparece una mezcla de elementos. La anterior oposición entre comunidad-exterior ya no es un eje fundamental de la vida comunitaria y por lo mismo, los procesos aparejados al sistema de cargos desde la perspectiva tradicional se transforman.

³¹ Cámara, *op. cit.*, p. 114.

³² Manning Nash, “Las relaciones políticas en Guatemala”, en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, UAEM, 1996, p. 165.

³³ Eric Wolf, “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central”, en *Antropología económica*, Barcelona, España, Editorial Anagrama, 1981.

Así, para esta investigación consideraremos hipotéticamente que los cargos representan un servicio gratuito religioso o político dirigido a la comunidad y por la comunidad, que mantienen entre sí una interacción, de forma que se presentan como cargos lógicamente articulados con el ascenso social, el prestigio y el poder. En la esfera religiosa, un cargo es un servicio a favor de la comunidad, a veces es voluntario o impuesto, pero siempre está dirigido hacia los santos, bajo la vertiente de 1) el culto a las imágenes religiosas y 2) el cumplimiento de su fiesta. De modo que los cargos religiosos implican el cumplimiento del ciclo festivo y el cuidado de las imágenes religiosas. En tanto que dentro de la esfera civil, el cargo implica un servicio comunitario a favor de la comunidad y las instituciones que integran al individuo dentro de un conglomerado territorial, no importa el carácter que contengan éstas. Es así como lo utilizaremos a lo largo de este trabajo.

Por otro lado, un postulado de este tipo requiere de una definición del concepto de comunidad, ya que lo corporado no aparece como un instrumento adecuado para la nueva realidad que observamos en la comunidad de estudio. Así, la necesidad de definir a la comunidad aparece con fuerza y nitidez, saber cuáles son los alcances y límites es una tarea que se nos impone para los fines de esta investigación.

2. *¿Una organización estructural?*

Fundamentalmente, se ha establecido que el sistema de cargos —en tanto jerarquía cívico religiosa— definía los límites o alcances de la comunidad y a los miembros de ella a partir de participar en una economía de prestigio. Esta posición dejaba de lado el estudio de la base religiosa de la que estaba fuertemente imbuido. También dejaba de lado el hecho que las poblaciones indígenas siempre habían estado en contacto con el exterior,³⁴ las más de las veces en una posición subordinada. Debido a esto es que se fue “reificando” una forma de organización social “corporada y cerrada” que se pensaba aglutinaba a los sujetos y los aislaba frente al exterior. Atrás quedaba la idea de verla como una estrategia para participar de los contextos. Rápidamente esta posición separó a la comunidad cerrada de aquellas que mostraban una apertura hacia el exterior y retomaba la propuesta acerca de comunidades

³⁴ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

centrífugas y centrípetas.³⁵ En cierto sentido, la propuesta estableció una dicotomía entre tradición y modernidad y perdió de vista que la comunidad era el resultado de una interacción y se pasó a señalar que la comunidad cerrada, tradicional, reservada y reacia al cambio, era el centro rector de la vida indígena;³⁶ en contraposición a las comunidades abiertas, donde las instituciones referentes de la tradicionalidad se habían diluido o amenazaban con desaparecer y ceder su lugar al proceso de desindianización.

De la misma forma en que se identificaron como cerradas cierto tipo de organizaciones, el uso del término no tomó en cuenta las bases filosóficas de donde había surgido. Recientemente Wolf³⁷ ha indicado que la discusión acerca de la naturaleza de la sociedad, básicamente hunde sus raíces en las propuestas de la Ilustración, que veían en el progreso un espíritu redentor del atraso y el oscurantismo de las costumbres. Sin embargo, continua Wolf, los excesos de la razón y la proyección “de una humanidad común, con metas universales” llevaron al surgimiento de la Contrailustración, cuyos principales argumentos exaltaban la diferenciación, el particularismo y las identidades provinciales. Todo esto enmarcado en el proceso del desarrollo económico, político y social de la humanidad. Así, en aquel entonces la idea de una sociedad cerrada no implicaba un aislamiento del exterior, más bien suponía la adaptación a su entorno. Un debate que tendría eco durante el siglo XIX y que bajo la distinción de Tönnies entre *Gemeinschaft* o comunidad cerrada y *Gesellschaft* o comunidad abierta permitiría establecer que lo tradicional, basado en las relaciones de parentesco y de vecindad, se oponía a lo moderno, representado por las relaciones impersonales de los individuos.³⁸

No es nuestra intención retomar una discusión del siglo XIX y traerla a colación en un acto de mera atemporalidad. Tiene su razón de ser, ya que, la idea de una sociedad cerrada opuesta a una sociedad abierta establece una disputa entre los que hoy se conocen como relativistas y fundamentalistas, quienes actúan en sus espacios de acción de acuerdo a los

³⁵ Cámara, *op. cit.*, p. 114.

³⁶ Aguirre Beltrán, 1987, *op. cit.*

³⁷ Eric Wolf, *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, México, CIESAS, 2001, p. 49.

³⁸ Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Editorial Siglo XXI, 1993, p. 16.

intereses que generan los grupos de poder de sus respectivas sociedades.³⁹ Hoy, la disputa se ha vuelto aún más profunda, más compleja de frente al desarrollo tecnológico del mundo actual. Sociedades enteras muestran rasgos entre el nacionalismo y cosmopolitismo, comunidades envueltas entre la tradición y la modernidad, entre el dogma de la identidad y la despersonalización, la igualdad dentro de una sociedad o la necesidad del progreso, la concentración o la difuminación; esto es, la comunidad como organización estructural integrada a una realidad más amplia.

Sobre la comunidad, Pérez⁴⁰ señala que “el concepto permanece en elaboración, como la propia realidad social;” y que el principal reto supone dejar atrás las “variables utilizadas para la definición de la comunidad [que] han sido cuatro: territorio, características de la población, organización social y tiempo.” El mismo Wolf⁴¹ es contundente al señalar que en la actualidad, difícilmente podemos seguir hablando de comunidad como lo habríamos hecho décadas atrás, es decir, sobre la base de las relaciones estructurales. Sin embargo, hay ciertos puntos donde los individuos se conectan para establecer una comunidad. Es claro que la comunidad es una construcción social con un contenido, pero ahora también significa algo. Así, las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, lo que importa es la manera como son imaginadas o creadas en la relación social.⁴²

Frente al devenir histórico, el concepto no solamente implica condiciones económicas imperantes, hay una perspectiva que determina las posibilidades de formación comunitaria sobre la base de otros factores, por ejemplo la codificación de la realidad. Esto es claro al observar el sentido que ahora presentan los análisis de la comunidad, el cual consiste en mostrar que detrás de las relaciones sociales existe una “especie de geografía espiritual,

³⁹ Ernest Gellner, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque de lo sagrado*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997, p.

⁴⁰ Ana Bella Pérez Castro, “Los estudios de comunidad”, en *La antropología en México*, Carlos García (editor), México, INAH, vol. 4, 1987, p. 691.

⁴¹ Eric R. Wolf, “Perspectivas globales de la antropología: problemas y prospectivas”, en *Las dimensiones del cambio global: una perspectiva antropológica*. Lourdes Arizpe (editor). Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1997, p. 55.

⁴² Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 24.

donde lo que cuenta no son los elementos físicos del ambiente, sino el sentido y el significado que tienen estos.”⁴³

El hecho permite que la tradición y la modernidad se estrechen socialmente para construir una realidad y que los individuos experimenten un sentido de pertenencia. La idea radica en mantener a Wolf,⁴⁴ quien al hablar de la comunidad cerrada establece que ésta es una construcción que surgió debido a las formas lacerantes de explotación que sufrieron las comunidades indígenas, por parte de las instituciones económicas españolas, añadir que a esa dimensión estructural se agrega la parte simbólica que justifica las relaciones en las que están envueltos los individuos. A decir de Wolf, las comunidades indígenas nunca han sido aisladas y si, en un momento dado, se cerraron en torno de sí fue para buscar una mejor forma de subsistencia y mantener una serie de relaciones estructurales. Incluso, esta estrategia adquiere hoy en día otros matices, por ejemplo cuando se habla de las diferentes ramificaciones que los miembros de una localidad mantienen con el exterior, un caso específico es la migración y las comunidades extendidas.⁴⁵ Así, para un mejor manejo del concepto sistema de cargos retomaremos la idea de que la comunidad es “una forma sociocultural distintiva” que:

... puede ser mejor entendida como una práctica que se construye en la interacción con la modernidad y sus agentes. Las tradiciones son prácticas sociales que pueden incluso ser inventadas en respuesta a situaciones novedosas de cambios bruscos que toman la forma de referencia a situaciones antiguas que establecen (o inventan) su propio pasado. Tienen una función significativa para los miembros que las practican, pues les permiten establecer o simbolizar la cohesión social y definir los criterios de membresía de sus grupos. A través de las tradiciones, los actores sociales establecen o legitiman sus instituciones, el status o las relaciones de autoridad.⁴⁶

⁴³ Leif Korsbæk, “San Francisco Oxtotilpan, una comunidad indígena globalizada”, Ponencia presentada en el VI *Coloquio Internacional sobre Otopames*, que se celebró en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, del 8 al 12 de noviembre de 2004: “Homenaje a Noemí Quezada Ramírez,” p. 15

⁴⁴ Wolf, 1955, *op. cit.*, p. 463.

⁴⁵ María Cristina Oehmichen Bazán, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 1999, p. 3.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 16.

El aspecto importante de esta definición permite que dentro de una comunidad podamos encontrar diferentes tipos de actores: 1) aquellos que han dejado de tener arraigo a la tierra y se insertan en las relaciones económicas más amplias; 2) aquellos que mantienen un fuerte arraigo hacia la tierra y mantienen la agricultura como principal actividad económica; 3) aquellos que, aprovechándose de las nuevas condiciones económicas, buscan posiciones privilegiadas para acceder al poder. Pero todos deben coincidir, en algún momento, a favor de los intereses que el sistema de cargos denota para la colectividad y las relaciones de poder que se desprenden de él para con los individuos. Y es en este momento que aparece la urgencia de indicar la idea de poder que vamos a manejar a lo largo de este trabajo.

3. *Acercarse al poder.*

Una pregunta inicial: ¿Qué es el poder? Una primer definición nos señala que el poder es un concepto general que se muestra a través de la capacidad de imponer a otros la propia voluntad. Para el autor de esta propuesta, la naturaleza del poder es vaga, pero indica que su tangibilidad descansa en la idea weberiana de dar preponderancia al individuo, como ser independiente y con libre determinación para perseguir sus fines mediante diferentes formas de apoyo y actuación. Claessen⁴⁷ continua señalando que sobre esa base, el estudio de la imposición individual sobre otros debe ser medida a lo largo de una escala o *continuum* entre dos polos; por un lado está el polo consensual, basado en lazos de solidaridad, cohesión y colaboración y, por el otro lado, aparece el polo conflictivo, caracterizado por la coerción, la lucha y la hostilidad.

La idea del antropólogo holandés⁴⁸ es que la imposición de la voluntad es un proceso que se fundamenta en el consenso y la coerción. El señalamiento es pertinente porque, en ocasiones, la materialidad del poder es asumida únicamente como el uso de la fuerza para sancionar a aquellos que atentan contra el orden o en la capacidad para controlar un recurso estratégico de subsistencia de determinado grupo. En esta posición se inscribe Radcliffe-

⁴⁷ Henri Claessen, *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas*. México, UNAM, 1979, p. 7

⁴⁸ *Ibidem*, p. 22

Brown,⁴⁹ quien muchos años atrás señalaba que cuando se estudia “la organización política, nos tenemos que ocupar del mantenimiento o el establecimiento del orden social, dentro de un marco territorial, por el ejercicio organizado de la autoridad coercitiva mediante el uso, o la posibilidad de uso, de la fuerza física.”

Es así que la facultad del individuo para imponer su voluntad a otros mediante el consenso y la coerción, por fuerza de su naturaleza, debe instalarse en el plano de lo político; y lo político debe entenderse como un asunto público, con metas bien definidas y con un uso diferenciado de poder sobre la base de la autoridad y la legitimidad.⁵⁰ Pese al elaborado esquema que propone la escuela procesualista, el hecho que se vislumbra detrás de esta propuesta es que más allá del poder, el ejercicio del poder ocupa un lugar central. Entonces, mirado así el asunto, el ejercicio del poder es una dinámica de la vida política que da preponderancia al individuo mediante la legitimidad y, en ocasiones, con la aplicación de la fuerza o autoridad.⁵¹ En efecto, la legitimidad consiste en el acceso a una serie de medios, *supports*, que confieren valor al individuo dentro del proceso político. De esta forma el sujeto obtiene consenso⁵² y configura el sometimiento voluntario. La efectividad de la legitimidad consiste en invocar necesidades concretas de quienes obedecen, construirse en la práctica y justificarse a través de los valores de quienes participan en la relación mando-obediencia.

Otro aspecto estrechamente ligado a la concepción del *continuum* y el proceso político se refiere al universo sistémico de la acción política. R. Cohen⁵³ afirma que en tanto sistema un proceso político contiene unidades interrelacionadas entre sí, las cuales se influyen mutuamente de manera clara. Indudablemente la propuesta permite definir, a partir de los diferentes actores políticos, el campo de influencia del ejercicio del poder. La transformación del término sistema en comunidades políticas, su inclusión dentro de un

⁴⁹ A. R. Radcliffe-Brown. *Prefacio*. Manuscrito, ENAH, 1987, p. 4.

⁵⁰ Swartz, M. J., Turner, V. M., y Tudden, A.; “Introduction”. *Political anthropology*, Chicago, Aldine, 1966, p. 7.

⁵¹ *Ibidem*, p. 11.

⁵² *Ibidem*, p. 14.

⁵³ Ronald Cohen, “El sistema político”, en *Antropología política*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1979, p. 29.

campo político o arena política y la convivencia de diversos actores, gracias a “las reglas del juego” o de la legalidad del contexto al que pertenecen,⁵⁴ son la confirmación de las necesidades de establecer los límites del proceso político, de la legitimidad y del ejercicio del poder.

Detrás de esas transformaciones terminológicas, existe un hecho concreto. Si bien es cierto que, en un primer momento, el estudio de los sistemas políticos estuvo orientado hacia la elaboración de tipologías que permitieran la clasificación entre sociedades-jefatura o sociedades con Estado, también es cierto que se dejó de lado la complejidad de los sistemas políticos. De esta manera, la dicotomía dominantes-dominados se caracteriza por presentar una amalgama de actores que están a la búsqueda del poder valiéndose de los diversos medios para conferirle valor al individuo. Vistas así las cosas, la naturaleza del sistema político tiende a ser multiforme, sin embargo, la legitimidad y los medios mantienen importancia en el estudio de los nuevos sistemas políticos; en estas realidades, los *supports* y la legitimidad misma requieren de un orden jerárquico de distribución del poder sobre derechos asignados gracias a estatutos políticos y sociales.⁵⁵ Sobre este aspecto, también se ha considerado que el accionar político tiene parecido más a un juego que a cualquier otra cosa, ya que, contiene reglas que se aplican los actores políticos en su búsqueda de poder.⁵⁶ Así, la existencia de un ambiente normativo influye notablemente en el accionar político, ya que, la elección del manejo de las normas da consistencia a un sistema político.

Es claro que ante la complejidad que presentan las sociedades actuales, surge la necesidad de estudiar la articulación e influencia de los diferentes planos normativos en los que actúa el individuo; esto es, el ambiente como marco del ejercicio del poder y la legitimidad. Incluso las interrelaciones que se suscitan entre los diversos actores participantes del proceso, se muestran vastas y la utilización adecuada de un *support* define a un individuo capaz de manipular, bajo el amparo de alianzas establecidas con los otros actores, a los demás miembros de la sociedad, haciendo de sus necesidades un botín político.

⁵⁴ Swartz, Turner y Tudden, *op. cit.*, p. 11-12.

⁵⁵ *Ibidem*, p.18.

⁵⁶ F. G. Bailey, *Stratagems and spoils. A Social Anthropology of politics*, Gran Bretaña, Oxford Basil Blackwell, 1970 (Pavilion Series, Social Anthropology), p. 10.

Sin embargo, el ejercicio del poder colocado en esa posición parece difuminarse entre los diversos actores que componen un sistema político. Cada grupo social tiene un conjunto de intereses, que las más de las veces atentan contra los intereses de los otros grupos. El conflicto es notorio entre los diversos actores y cada uno establece alianzas sobre la base de sus propios intereses. Es de esta forma que las facciones políticas,⁵⁷ entendidas como proceso, se erigen como una vía de acceso para desentrañar el tejido social que se presenta en ciertos tipos de comunidades.

Hay quien asegura que la presencia de facciones dentro de un universo político implica una sociedad inacabada, digamos que premoderna.⁵⁸ Esta posición reproduce un pensamiento que diferencia a sociedades, donde las relaciones sociales se establecían en función del estatus de las personas, de aquellas donde prevalecen los acuerdos bilaterales o contratos. Por ejemplo, en la *civitas*, el ejercicio del poder tiene una configuración propia, diferente a la manera como se presenta en la *societas* basada en relaciones sociales de carácter tradicional.⁵⁹ Empero, en la dinámica actual de la sociedad, el ejercicio del poder no permite hablar de separaciones, más bien es necesario observar las adecuaciones mediante las cuales las relaciones sociales existentes se hallan fuertemente determinadas por la modernidad y la tradición. Así, se observa que status, rol y prestigio, fundamentos de lo *civitas*, son sólo una parte del proceso político; así lo apuntó Khöler⁶⁰ al hablar de las diferentes fases de desarrollo político y ejercicio del poder con la presencia de nuevos actores dentro de una comunidad.

En el fondo, separar a los dos tipos de comunidades tenía por objetivo dar cuenta del carácter societal de las sociedades modernas, inmiscuidas en procesos complejos y referidas al manejo —muy propio de la ciencia política— de un cuerpo de leyes de carácter legal o

⁵⁷ Leif Korsbæk, “Facciones políticas y modernización en una comunidad indígena en el estado de México: el caso de San Francisco Oxtotilpan”, mecanoescrito, s/f., p. 23.

⁵⁸ Korsbæk, *op. cit.*, 2005, p. 23.

⁵⁹ Meillassoux, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁰ Ulrich Khöler, “Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: Política local y sus vínculos con la vida nacional”, en *Revista América Indígena*, México, III, 1986, vol. 46, núm. 3, p. 449.

positivo. Del mismo modo, definía el carácter comunitario del *civitas*, basado en códigos imbuidos fuertemente por el rol, estatus y el prestigio. De manera que entre los dos tipos de sociedades existía una brecha insalvable, incluso hasta a modo para el antropólogo, entre sociedades modernas y comunidades indígenas.

Sea como sea, la posición procesualista aboga por un sistema político simple que tiene en la imagen del líder la expresión de los diferentes *supports*, de modo que delinean una estructura de poder tradicional. Ejemplo de este caso lo proporciona Hermitte,⁶¹ quien descubrió la existencia de un orden cosmológico en franca correspondencia al orden social entre los tzotziles de Pinola; al tiempo que describía esa imagen, indicaba que el fundamento de esa creencia descansaba en la idea de un universo plagado de entidades sagradas, con los que se relacionaban los hombres comunes, curanderos, brujos y dirigentes de la comunidad; finalmente indicaba que, si bien existía el fundamento y la creencia, también aparecía la coerción bajo la figura del control social para mantener la integridad de la comunidad de Pinola, y que esta tarea era realizada por individuos específicos. Otro ejemplo sobre esta misma estructura es referida por Medina,⁶² aunque en este caso el tema de la cosmovisión ocupa un plano primordial para definir el carácter de las relaciones de poder entre la estructura política del Estado mexicano y la estructura política tradicional de los grupos tzeltales de Chiapas.

En sentido estricto, los trabajos referidos a la estructura de poder tradicional veían al control social como un *support* fuertemente arraigado al universo simbólico. El trabajo de Villa Rojas sobre nagualismo⁶³ puede interpretarse en este sentido; así la estructura de poder tradicional mantenía la integridad de la comunidad frente al exterior, incluso, la naturaleza estructural permitía la incorporación de nuevos miembros a los cuadros dirigentes en un continuo proceso de producción social que tenía al sistema de cargos como un acceso único.

⁶¹ Esther M. Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, III, 1970, p. 80.

⁶² Andrés Medina, “Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México”, en *Revista Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales. Etnia y nación*, México, 1983, vol. 5, núm. 20.

⁶³ Alfonso Villa Rojas, “Kinship and nagualism in a tzeltal community, Southeastern México” en *American Anthropologist*, 1947, vol. 49.

Sin embargo, la perspectiva señalada no puede dar cuenta de las diferentes formas en que es asumido el ejercicio del poder en un contexto dinámico, como es el caso reseñado por H. Siverts⁶⁴ sobre la actuación de un cacique entre los habitantes de K'ankujk. El estudio de caso de esta persona señala que después de obtener el poder factual sobre la base del contacto con el mundo de los mestizos, la creación de una estructura de poder alterna a la de la comunidad y el apoyo de pistoleros, simultáneamente Miguel Ordóñez buscó afianzar ese poder mediante la participación en la estructura de poder tradicional, representada por el patrocinio de las fiestas y su ascenso por la escala jerárquica del prestigio. El individuo tenía el poder real y actuaba sobre los diversos ámbitos de la vida social, lo que, en un momento dado, le permitió la manipulación de los símbolos religiosos para combatir la animadversión social que lo hacía ser candidato a brujerías y promocionar el cambio social.

El caso es interesante porque sugiere dos planos sociales para el análisis. Por un lado, están los procesos referidos a la legitimidad mediante la manipulación de los símbolos y la utilización de medios coercitivos para obtener el poder. Por el otro lado, aparece la disposición de los habitantes por aceptar la presencia de este hombre, a partir de que el hombre mismo representa ciertas ideas fuertemente enraizadas en su universo simbólico; sin duda, este aspecto determinó la orientación de los grupos dominados y justificó la acción de su grupo político, tal como sucedió cuando Ordóñez se enfrentó a otros caciques locales y recibió el apoyo de los habitantes de K'ankujk. Es claro que el problema del poder como representación colectiva no está considerado como parte del estudio del poder consensual, más bien la corriente procesual supone que existe, que está ahí para validar la conducta del individuo dentro del campo político y permitir la relación entre quien manda y quien obedece, es decir, una relación social entre dominadores y dominados, la forma básica del ejercicio del poder.

⁶⁴ Henning Siverts, "The "Cacique of K'ankujk". A Study of Leadership and Social Change in Highland Chiapas, Mexico", en *Revista Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, 1965, vol. 5.

Al hurgar sobre la naturaleza colectiva de la representación del poder, nos encontramos con una segunda definición del poder. Balandier⁶⁵ propone que el poder sea considerado “como el resultado, para toda la sociedad, de la necesidad de luchar contra la entropía que la amenaza con el desorden.” En este caso tenemos una visión “integrata” que ve un orden natural capaz de proteger a la comunidad contra sus propias fallas. Desde este punto de vista, no existen dominados ni dominadores, solo el predominio de la comunidad sobre el individuo mediante la representación: una variante específica del contractualismo social y del determinismo normativo.⁶⁶

Para aclarar un poco más esta visión integrata, es necesario recordar que, décadas atrás, Clastres⁶⁷ sostenía que la construcción del poder se basa en discursos que la sociedad hace sobre ella misma y “a través del cual se proclama una comunidad indivisa”. De este modo, la concepción de una comunidad integral e indivisa tiene su fiel representante en la imagen del jefe-guardián, es decir, la persona como un discurso de la comunidad, el *wise man* o principal.

En forma concreta, Balandier⁶⁸ aducía que el poder está al servicio de una estructura social, “la cual no puede mantenerse por la única intervención de la costumbre o de la ley [o] por una especie de conformidad automática a las normas.” Su punto era que una sociedad no está en equilibrio, hay en ella fuerzas que pugnan por la inestabilidad. Así, el “poder tiene por tanto como función la de defender a la sociedad contra sus propias debilidades...” De esta manera, el poder en su carácter normativo, es “inherente a toda sociedad: provoca el respeto de las reglas que la fundan; la defiende contra sus propias imperfecciones; limita, en su seno, los efectos de la competición entre los individuos y los grupos.” En efecto, estamos frente a un modelo que determina tanto el accionar, ya sea para orientar los fines y los intereses individuales, como el plano de las percepciones primarias de la realidad, ya que los jefes son los depositarios del discurso de la comunidad.

⁶⁵ Georges Balandier, *Antropología política*, Barcelona, Editorial Península, 1976, p. 44.

⁶⁶ Hilario Topete Lara, “El poder, los sistemas de cargos y la antropología política”, en *La organización social y el ceremonial*, México, MC Editores, 2005, p. 285.

⁶⁷ Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981, p. 114.

⁶⁸ Balandier, *op. cit.*, p. 43-44.

Dentro de la perspectiva de Balandier,⁶⁹ el poder es un medio de protección de la comunidad y los jefes son la expresión de esa necesidad. Un ejercicio del poder por y para la comunidad; el individuo es una representación de lo colectivo que se hace patente en tres esferas sociales: La primera se refiere a la existencia de *mecanismos internos*, básicamente rituales, capaces de proporcionar dinámica estructural a las relaciones que mantienen entre sí los individuos. La segunda refiere a los *mecanismos externos* que actúan como reactivos de los mecanismos internos en la interacción entre diversas sociedades; así se podrá considerar a otra sociedad como peligrosa y hostil para la soberanía. De esta forma el “poder y los símbolos que lo acompañan confieren a la sociedad los medios de afirmar su cohesión interna, de expresar su personalidad y los medios para situarse o protegerse frente a lo que es extraño” mediante personajes que representen el discurso de la sociedad. De este punto se desprende la tercera condición, la cual supone que, aparte de los mecanismos internos y externos, deben existir grupos diferenciados que representan los ideales de la comunidad o posean ciertas propiedades, digamos los ancianos. Consecuentemente, estos grupos echarán mano de los mecanismos internos. En efecto, amparándose en la naturaleza de los mecanismos externos, los jefes (el gobierno de principales) someten a los individuos que atentan contra la colectividad, ya sea ritualmente o formalmente. Sin embargo, el peso del análisis recae sobre las propiedades de los individuos, en tanto logran proyectar la naturaleza de la comunidad, es decir, en la representación colectiva del poder.

La visión que nos ofrece Balandier no involucra a un campo político, más bien abarca a una estructura social, en tanto el género y la edad tienen un rol primordial que se refleja en los planos económico, político y religioso de una comunidad específica. La relación entre mecanismos internos y externos, estrechamente ligados al mundo sagrado, permite la expresión de un discurso que refleja los valores de una sociedad, conscientemente interiorizados y asumidos por los mismos sujetos. Por ejemplo, cuando Villa Rojas⁷⁰ habla de nagualismo hace referencia a la relación que mantienen los hombres ancianos con el mundo de lo sagrado; afirma que la adquisición de calor se debe a su edad y a la

⁶⁹ *Ibidem*, p. 45-46.

⁷⁰ Villa Rojas, *op. cit.*

participación en la estructura de cargos políticos y religiosos, lo que les permite actuar en forma de seres imaginarios contra aquellos que atentan contra el orden establecido. En este trabajo, las representaciones colectivas se organizan mediante el universo simbólico de los naguales y permiten justificar propiedades inherentes a los individuos para salvaguardar la unidad de la población. También Aguirre Beltrán⁷¹ ilustra de manera clara como el sistema de cargos, entendido como estructura de poder, descansa en lo sagrado para cumplir con las funciones integrativas de control social.

En suma, la vertientes procesual e integrista se instalan en el ejercicio del poder y en la representación social del jefe, respectivamente, en detrimento de una definición cabal del poder. Esto no debe entenderse como un capricho conceptual sino que debe ser atribuido a las dificultades que presenta su definición. Richard Adams, uno de los principales estudiosos del poder, raya en el mismo “pecado” cuando habla de control para dar un marco definitorio al poder.⁷²

También, entre estas perspectivas — procesual e integrista— aparece cierta oposición en cuanto los fines que persiguen. La legitimidad permite el accionar de los individuos, gracias a que se involucran los valores de la sociedad en una relación de reciprocidades, sin embargo, no queda clara la relación de la legitimidad con la apreciación que la sociedad hace de cierto individuo sin haber obtenido nada de él, sin tener una relación directa con él. En efecto, los procesos de legitimidad nos remiten al proceso de construcción del individuo o bien a la manera como se construye el marco de acción para el ejercicio del poder; su idea es que a través de participar en la economía de prestigio el individuo podrá llegar a ser principal. De la misma forma, el manejo de mecanismos internos por parte de un grupo o jefes y su proyección a la totalidad del universo culturalmente homogéneo, permite explicar las diferentes formas de expresión ritual del poder para salvaguardar una comunidad o una estructura de poder, pero no nos dice nada de la articulación de diferentes esferas socioeconómicas y políticas; el caso de Ordóñez es claro.

⁷¹ Aguirre Beltrán, 1966, *op. cit.*, p. 558-560.

⁷² Véase: Richard Newbold Adams, *La red de la expansión humana*, México, Ediciones de La Casa Chata, 1978, p. 21, 22.

En un caso, entre los procesualistas, la coerción y la legitimidad son dos aspectos diferenciados que deben tratarse en momentos específicos; por ejemplo cuando se habla de quienes tienen autoridad y como desempeñan sus funciones a través de la utilización de la fuerza y de la misma coerción física. En el otro caso, los diversos actores están subordinados al control social y a participar en la estructura de poder.

Finalmente, las dos vertientes no explican las *expresiones ideológico-simbólicas* que actúan directamente sobre la conciencia del individuo. Estas últimas *guían las relaciones sociales bajo un orden establecido de manera que otorga libertad al individuo, pero que lo compele a mantenerse dentro de los límites de lo colectivo*. Sobre este asunto y como anticipo a la posición de este trabajo, es necesario señalar que el nivel ideológico mediante el cual actúa la legitimidad o la persona hecha discurso, al momento que se proyecta hacia el grueso de los individuos subordinados al poder, echa mano de estructuras cognitivas, surgidas en el tiempo y constituidas por elementos de “*longue dureé*” y por circunstancias históricas.⁷³

Después de haber presentado un par de “definiciones sobre el poder”, al hacer un recuento de qué es lo que tenemos hasta estos momentos, la respuesta indica que, en un caso, la imposición de la voluntad y en otro caso la posesión de ciertas propiedades se erigen como indicadores de la existencia del poder. En los análisis procesualistas tiene un fuerte valor heurístico el plano individual, ya que da cuenta de la manera en que el sujeto se amolda para imponer su voluntad. En los estudios integristas, la construcción de la persona y el discurso de la persona se mezclan para definir a quien “le da cuerda al reloj”.

Nuevamente lo colectivo y lo individual se oponen, sin embargo el cariz ideológico ofrece una salida a este aparente dilema. Así que, antes de continuar, es preciso mencionar dos sugerencias que nos parecen capitales para llevar a cabo nuestra investigación. La primera de ellas es una premisa básica de la antropología política y radica en la necesidad de mirar al poder dentro de un contexto sociocultural, para entender cómo se produce y se reproduce.⁷⁴ Sobre este aspecto, las investigaciones de antropología política gradualmente

⁷³ Wolf, 2001, *op. cit.*, p. 89.

⁷⁴ Topete, *op. cit.*, p. 281.

han otorgado preponderancia a la relación establecida entre el poder y el tejido político, en detrimento de la relación poder y cultura; nosotros abogaremos por remarcar la relación existente entre comunidad, cultura y poder, pues *partimos de entender que el poder está fuertemente influido de elementos culturales que le construyen y le dan sentido.*⁷⁵

La segunda sugerencia incide sobre la naturaleza demiúrgica del poder. No obstante, hay que entender que la sustancia del poder no significa ignorar los efectos materiales que suscita su existencia. Sobre este asunto, Dahl⁷⁶ indica que el estudio del poder debe inscribirse dentro del análisis de los sistemas políticos que componen a las sociedades, donde los individuos interaccionan y luchan por alcanzar posiciones privilegiadas, es decir, existe la necesidad de delimitar la lucha política a un contexto específico, algo muy tangible o muy concreto. Sin embargo, *más allá de la existencia de un plano político definido por los actores, el punto a rescatar remarca la importancia de la relación social para la expresión del poder;* justamente es en este plano donde nos ubicarnos en el presente trabajo.

Es un hecho innegable que poder y cultura se conjugan dentro de un espacio determinado de acción. Sin duda, a partir de esta posición observamos que las relaciones sociales dan cuenta de la cultura de un pueblo; pero no solamente se quedan ahí, también se ajustan a un contexto socioeconómico específico para otorgar preponderancia a ciertos grupos en detrimento de otros. Así que, desde esta perspectiva, acordes con E. Wolf⁷⁷ es claro que debemos desechar la idea de que el poder es “una fuerza unitaria e independiente, a veces encarnada en la imagen de un monstruo gigante como Leviatán o Behemot o bien como una máquina que aumenta su capacidad y ferocidad al acumular y generar más poderes...”, y en su lugar colocar la trascendencia de las relaciones que establecen los individuos en la interacción social. En este mismo sentido, es importante considerar que las relaciones son una especie de juego donde se establecen equilibrios o monopolios de poder; “una serie

⁷⁵ Rolando Tamayo y Salmerón, “Estudio preliminar”, en *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (Una investigación panorámica)*, México, UNAM, IJ, IIA, 1979, p. X.

⁷⁶ Robert Dahl, *International Encyclopedia of Social Sciences*. David L. Sills (editor), USA, Collier, Mc Millan, 1968, volumen 11.

⁷⁷ Wolf, 2001, op. cit. p. 19.

acumulativa de ganancias podría acabar por construir monopolios de poder” para un grupo determinado de individuos en detrimento de otros. Así, el poder vendría a ser una expresión del manejo de la relación social o, más aún, la relación social expresaría al poder en términos de cultura.

De allí que en esta investigación seguimos el camino indicado por Wolf, quien distingue cuatro maneras en las que el poder se entreteje en las relaciones sociales: 1) el poder de la potencia, visto como una capacidad inherente del individuo, 2) el poder de corte weberiano, donde la imposición de la voluntad de ego a un alter es un rasgo preponderante, 3) el poder táctico que es una forma de control sobre los diferentes contextos sociales y, finalmente, 4) el poder estructural. Este último es sobre el que nos enfocaremos al pensarlo como el poder:

... que se manifiesta en las relaciones; no sólo opera dentro de escenarios y campos, sino que también organiza y dirige esos mismos escenarios, además de especificar la dirección y la distribución de los flujos de energía. En términos marxistas, se trata del poder para desplegar y distribuir la mano de obra social. Ésta es también la modalidad de poder a la que se refiere Foucault al hablar de “gobierno” que significa el ejercicio de “la acción sobre la acción”... *Marx abordó las relaciones estructurales de poder entre la clase de los capitalistas y la clase de los trabajadores, mientras que a Foucault le interesaron, sobre todo, las relaciones estructurales que rigen la “conciencia.”*⁷⁸

Debido a la naturaleza correlativa del poder asumimos en esta investigación que un análisis de este tipo debe “... *examinar las formas en que interactúan las relaciones que rigen la economía y la organización política con aquellas que moldean el proceso de formación de las ideas*, para que el mundo se vuelva comprensible y manejable.”⁷⁹ La tesis central de Wolf establece que el poder manifiesto en las relaciones sociales actúa gracias a la existencia de una ideología, la cual que otorga preponderancia a ciertos actores. También podríamos señalar que las relaciones sociales crean las condiciones para la emergencia de un poder.

⁷⁸ *Ibidem*, 20. Las cursivas son nuestras.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 21. Las cursivas son nuestras.

En nuestro análisis trataremos de hacer énfasis en “la manera en que las ideas se entretejen con el poder, en torno a las relaciones cruciales que rigen la mano de obra social.” De este modo podremos observar cómo el carácter de las relaciones sociales genera sus ideas y organiza la percepción de los individuos para separar y distinguir entre unos y otros:

El modo predominante para movilizar la mano de obra social estableció las condiciones del poder estructural que asignó a los individuos a ciertas posiciones en la sociedad; las ideas que llegaron a rodear estas condiciones elaboraron proposiciones sobre las distintas habilidades o impedimentos de las personas y de los grupos y sobre las razones ontológicas de los mismos.⁸⁰

Comúnmente, el poder de quienes rigen la mano de obra social se expresa en una ideología que remite a aspectos cosmológicos de los grupos estudiados:

Así, el poder no sólo dependía de la “producción” (el intercambio activo de los humanos con la naturaleza) y de la “sociedad” (las interacciones regidas de manera normativa entre los humanos), sino también de las relaciones con elementos y seres imaginarios que se proyectaban en mundos metafísicos, más allá de la experiencia tangible.⁸¹

A eso se hace referencia, cuando Aguirre Beltrán⁸² indica que el poder tiene una esencia sobrenatural, la cual permite establecer que los cargos cívico-religiosos ordenados en una jerarquía tienen “la capacidad divina de gobernar; de allí su carácter de cosa sagrada, carácter que transmitía a la persona que lo poseía.”⁸³

4. *El valor de la cultura.*

Es indudable que las ideas no se expresan por arte de magia, se comunican de un grupo hacia otro o de un individuo a otro, de allí la eficacia de las ideas dentro de una relación de poder, de allí su eficacia para articularse en una serie de signos y símbolos bajo la

⁸⁰ *Ibidem*, p. 352.

⁸¹ *Ibidem*, p. 359

⁸² Aguirre Beltrán, 1973, *op. cit.* p. 194.

⁸³ Gonzalo Aguirre Beltrán. *Formas de Gobierno Indígena*. México, INI, 1981, p. 43.

arquitectura de un código. Sobre los procesos comunicativos, Leach⁸⁴ argumenta que la cultura comunica y no se instala en un análisis acerca del significado, sino en la manera como el significado es dicho, comunicado para reforzar determinada situación. En ese mismo tenor, Wolf afirma:

La lingüística y la semiótica exploran la mecánica de la comunicación que sienta las bases de la significación, pero aún no estudian aquello de lo que trata el acto de comunicación, lo que afirma o niega acerca del mundo, más allá del vehículo del discurso o del desempeño en sí. Los actos de comunicación confieren atributos al mundo y los transmiten como proposiciones a sus auditorios.⁸⁵

La cultura entendida como proceso comunicativo es una manifestación del universo simbólico, aunque la idea es que más allá de entender la relación primaria del símbolo, es necesario ubicar a este dentro de un amplio contexto, o sea, hurgar en la supremacía del habla frente a la lengua. Al ser parte de un proceso, los grupos que ocupan una posición predominante se valen de la cultura para dar a conocer su posición, su valor. Mediante la cultura se comunican hechos o acciones expresivas a través de mensajes codificados, que tienen su sustento en las ideas. En tanto comunicación —mensajes y códigos— la cultura es utilizada para codificar la realidad, de acuerdo a las condiciones de existencia del grupo donde es creada.⁸⁶ Aún más:

Esos patrones no deberían considerarse como patrones fijos que prescriben la forma en que debe vivirse la vida social. Varían de acuerdo con los contextos sociales en los cuales se despliegan, ya sea que éstos se encuentren al nivel del hogar, de la familia, de la comunidad, de la región o de la sociedad en general. También cambian de acuerdo al lugar al que se dirigen (como la economía, la política o la religión) y de acuerdo con las características sociales de las partes que integran el proceso de comunicación, incluyendo su origen social, género, edad, medio educativo, ocupación y clase social.⁸⁷

⁸⁴ Edmund Leach. *Cultura y comunicación*. México, Editorial Siglo XXI, 1989, p. 2.

⁸⁵ Wolf, 2001, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁶ Leach, 89, p. 14.

⁸⁷ Wolf, 2001, *op. cit.*, p. 22.

En este sentido es que *nos abocamos a estudiar las expresiones ideológico-culturales, es decir, trataremos de concebir un entretejido de ideas que recubren la relación social del poder estructural de la comunidad de San Jerónimo Amanalco. Dicho en otras palabras, nos abocaremos al estudio de la dimensión simbólica del poder y dejaremos de lado cuestiones referidas al ejercicio del poder o la representación de la persona como una condensación del poder en una estructura social específica.*

Ya para finalizar, consideramos que a partir de las ideas proporcionadas por el sistema de cargos, la comunidad, las relaciones de poder y el carácter simbólico de la cultura, presentamos un cuadro de hipótesis:

- La comunidad es una construcción social a partir de su carácter dinámico, propio de una participación en marcos sociales, económicos y políticos más amplios.
- El sistema de cargos en San Jerónimo Amanalco, pese a las formas “extrañas” con que se presenta, es una manifestación más del sistema de cargos en tanto instancia central de la vida comunitaria donde se funden el espacio político y el religioso y se expresa como una dimensión simbólica del poder.
- El poder estructural es un hecho comunicativo que actúa sobre el individuo para regir su conciencia y moldear la apreciación del universo. El poder estructural condensa las aspiraciones de una población para organizarse en tal forma que permite que el individuo se integre a procesos económicos, políticos y sociales más amplios.

Para dar una certeza a estas hipótesis hemos desarrollado una serie de actividades que tienen su fundamento en la observación participante y entrevistas con informantes. La primera la pretendemos desarrollar en el entendido de que es una manera alternativa, la cual consiste en participar en la vida normal comunidad, “observando las actividades cotidianas

de la gente que en ella vive y obteniendo una visión desde dentro de la situación”⁸⁸. En específico, habremos de realizar observación participante en algunas celebraciones en las que el servidor religioso se vea involucrado para capturar su actuación y la posibilidad de empezar a descifrar una serie de actos que pueden proporcionar significación al signo. Además para apoyar dicha información, y en razón de que existen situaciones extraordinarias dentro del acontecer de la comunidad, creemos que será útil desarrollar las entrevistas con informantes, las cuales “pueden ir desde la simple conversación informal hasta largas sesiones sistemáticas”⁸⁹ para hurgar sobre los significados de los cargos religiosos y los diversos escenarios políticos. En tal sentido es que realizaremos entrevistas con los servidores civiles y religiosos para conocer más de cerca lo que para ellos significa ocupar un cargo y cómo se sienten después de cumplirlo; además tomaremos en cuenta el protagonismo del entrevistado para obtener una visión más encuadrada de su trascendencia para la comunidad. También, hemos creído conveniente apoyarnos del material etnohistórico que existe sobre la región como una manera de acceder a nuevas interpretaciones y no quedarnos solamente en el dato etnográfico. A lo largo del trabajo podrá observarse la pertinencia de este proceder.

Finalmente, la estructura expositiva de este trabajo comienza por indicar en los dos primeros capítulos las fuentes culturales de donde se alimenta el poder. En este sentido, desde el plano económico dentro de las poblaciones rurales e indígenas, hoy en día aparecen nuevos actores que rompen el molde de la comunidad campesina, corporada y cerrada. Así el primer capítulo intenta dar una descripción de la comunidad atendiendo a las nuevas formas económicas que son una realidad cotidiana, la manera como los diversos grupos se gestan dentro de la comunidad y establecen diversas relaciones. En otro sentido, sin lugar a duda que la población estudiada tiene fuerte ascendencia de la cultura náhuatl, razón por la que tiene una historia de donde obtiene significado. Al igual que en el capítulo anterior, aparecen múltiples referentes que no se refieren únicamente a la herencia prehispánica, también aparecen otras fuentes, eso es lo que en el segundo capítulo trataremos de reseñar. Aunque daremos énfasis en las expresiones culturales de origen

⁸⁸ Ino Rossi y Edward O’Higgins. *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Barcelona, España, Anagrama, 1981, página 161.

⁸⁹ *Ibidem*, página 163.

nahua como una instancia proveedora de significados primarios a los signos y símbolos. Sentimos que es parte de una respuesta a la pregunta de cuáles son las fuentes de la dimensión simbólica del poder estructural que existe en San Jerónimo Amanalco. Pero sin lugar a duda no son la únicas, el proceso histórico ofrece una amplia gama, como lo intentamos establecer en el segundo capítulo, aunque es necesario indicar como esa influencia económica, política, histórica y contextual toma forma para presentarse en una particular estructura de poder. El capítulo tres justamente da cuenta de cómo se realiza esa reproducción.

En este sentido, la estructura de poder no es un espacio de recreación, más bien es un espacio de convergencia de los diferentes actores donde se expresa de manera clara las relaciones que mantienen con el poder. Es un buen ejercicio determinar la manera como los grupos o individuos se apoyan en las fuentes de poder para concretar parte de sus intereses. Pese a que este no es el objetivo del trabajo, esto es lo que abordaremos en el capítulo cuatro. Finalmente, en el capítulo cinco mostraremos un análisis de las formas ideológicas de las que los grupos e individuos se valen para mantener su predominio y su estrecha conexión con una idea de comunidad. Estos son pues en esencia los principales objetivos de este trabajo.



PRIMERA PARTE
LAS FUENTES DEL PODER

**Capítulo uno:
Un pueblo de la sierra de Texcoco.**

Localidades del Municipio de Texcoco



El Estado de México alberga una población sumamente heterogénea, la cual le otorga uno de sus rasgos fundamentales. Dentro de su territorio aparecen grupos tlahuicas, matlatzincas, otomíes, mazahuas y nahuas, quienes mantienen una estrecha relación con los centros industriales y de población del Estado, y dan forma a un amplio tejido de redes comerciales, políticas y económicas. Sin duda, la interacción en la que se encuentran inmersos estos pueblos ha traído consecuencias para su estudio. El antropólogo ya no se encuentra con aquellas comunidades indígenas, compuestas de hombres agricultores con un fuerte apego a la tierra y estructurados bajo mecanismos de corporación.¹ En su lugar aparecen poblaciones compuestas por diversos actores sociales.

Al volverse drásticamente hacia la diversificación de su economía, los grupos indígenas presentan un cuadro de aparente modernización y cierta tradicionalidad, una paradoja entre la universalidad y el individuo.² “El mundo moderno es una acumulación”, es una frase que nos obliga a repensar la forma convencional de considerar a los grupos indígenas y a la comunidad para superar la idea de que “toda penetración procedente del exterior se considera como deculturación y toda deculturación como desocialización y pérdida de identidad”.³

La forma tradicional de pensar la realidad indígena tiene su historia. Desde mediados del siglo XX a la comunidad indígena se le entendió como un bloque cerrado, homogéneo y corporativo que actuaba como un mecanismo de defensa ante el exterior. Allí, las peculiaridades culturales y estructurales generaban instituciones propias para enfrentar los procesos económicos y políticos que se generan en los centros mestizos. En esta posición mucho han tenido que ver los planteamientos teóricos de Wolf⁴ acerca de la comunidad campesina en América Latina, los cuales fueron retomados y formulados para presentar la realidad indígena.

¹ Leif Korsbaek y Felipe González, “Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México”, en *Cuicuilco*, Vol. 7, núm. 19, México, ENAH, 2000, p. 58.

² Marc Augé, *La guerra de los sueños*, Barcelona, España, Gedisa, 1998, p. 40.

³ *Ibidem*, p. 37.

⁴ Wolf, 1981, *op. cit.*, p. 82.

Los investigadores que asumían esta propuesta apoyaban la idea de que el contacto con el exterior implicaba riesgos, pues éste siempre era de carácter aculturativo y por lo mismo las comunidades variaban hasta el punto de perder la esencia de su identidad. El punto fundacional de esta perspectiva se originó en el simposio *Heritage of Conquest*,⁵ donde se propuso clasificar a las comunidades indígenas sobre la base de una serie de parámetros de orden cultural y material para separarlas de aquellas que ya no lo eran. La posición miraba al indígena como lo tradicional desde la perspectiva de Mesoamérica, es decir, desde una aparente continuidad del pasado prehispánico que se había refuncionalizado y que coadyuvaba a la gestación de mecanismos identitarios, bajo la forma de un bloque sólido de creencias y prácticas culturales y formas de organización social específicas.

No es fortuito que, posterior a tal evento, surgieran explicaciones teóricas que tenían por centro el proceso aculturativo para evaluar el carácter indígena de muchas comunidades. No es de extrañar que en esos momentos fuera bien recibida la propuesta acerca de comunidades centrípetas y centrífugas⁶, la cual sostenía un modelo de análisis que separaba a las comunidades indígenas de aquellas que bajo un proceso de aculturación habían devenido en grupos campesinos. Así se llegó a establecer que la comunidad indígena presentaba rasgos que la definían como mesoamericana, es decir, centrípeta; incluso se creía estaba integrada gracias a la persistencia de una herencia cultural prehispánica. El veredicto final de ese proceso fue tajante: la comunidad que no cumpliera el requisito de ser centrípeta había dejado de ser india.

En la actualidad, pese a la profusión de rasgos aculturativos, los grupos se mantienen vigentes y, en algunos casos, se proyectan como unidades sociales y culturales vigorosas. Este es el caso de San Jerónimo Amanalco. Una primer mirada nos lleva a señalar que esta población presenta, por un lado, fuertes cambios económicos orientados al mercado capitalista y, por el otro lado, actividades ancladas en prácticas que responden a procesos productivos que no están orientados al mercado. Digamos que estamos frente a una comunidad abierta donde discurren lo “tradicional” y lo “moderno”, esto es, un escenario

⁵ Robichaux, 1995, *op. cit.*

⁶ Cámara, 1996, *op. cit.*

que sirve de marco de actuación de nuevos actores. Pero ¿cuáles son esos actores? Este es uno de los objetivos de este capítulo: mostrar la estructura económica de esta comunidad, sus principales lazos con la economía capitalista y los principales grupos sociales que aparecen en razón de esta situación. El otro objetivo consiste en mostrar las formas organizativas que permiten la reproducción social de este grupo nahua asentado en la sierra del municipio de Texcoco.

1. San Jerónimo Amanalco.

Para llegar a la población de San Jerónimo Amanalco, uno puede valerse de la línea Texcoco-San Jerónimo. La ruta parte de la ciudad de Texcoco y corre por la carretera Texcoco-Calpulalpan. A su paso se pueden observar comercios de refacciones automotrices, gasolineras, locales de lavado de autos y restaurantes, tierras de cultivo y a lo lejos aparecen las primeras elevaciones de la Sierra de Tláloc. Sobre este camino hay varios ramales que tienen por destino diversas poblaciones y haciendas, entre las que destacan la cabecera municipal de Tepetlaoxtoc y la hacienda Domecq. Asimismo, los ramales de esta vía comunican entre sí y con Texcoco a los pueblos serranos de San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco, Guadalupe Amanalco, Santa Catarina del Monte y San Miguel Tlaixpan.

Al desprenderse de la Texcoco-Calpulalpan, la ruta inicia el ascenso hacia la sierra pasando por el poblado de Santa Inés, después sigue un área despoblada, sumamente árida, aunque se observan cultivos. Más adelante, el camino se bifurca, una vía se dirige a San Jerónimo y Guadalupe Amanalco y la otra a Santa María Tecuanulco. Se toma el primero y uno encontrará una pequeña barranca, al salir de ella comienzan a aparecer las primeras casas de San Jerónimo Amanalco. Entonces la carretera se convierte en la avenida principal de la población.

Sobre la avenida principal rápidamente se observan negocios de muy disímil giro: papelerías, tlapalerías, renta de computadoras e *internet*, cantinas, carnicerías, restaurante y pizzerías y el Centro de Salud. Acercándose al centro de la comunidad, los negocios y viviendas se concentran. La avenida pasa por la terminal de microbuses y prosigue para

finalizar justo en otra avenida que recibe el nombre de *el caño*, en las estribaciones de los cerros Tlapahuetzia y Coatemulco. Las calles tienen nombres oficiales, pero no son reconocidos por la comunidad, pues, la ubicación espacial se maneja de manera referencial, por ejemplo *el pino*, *el tanque* y el mismo *caño* o por los nombres de algunos parajes.

Sobre la misma avenida principal se localizan la escuela secundaria técnica Manuel Ávila Camacho, núm. 52, la escuela primaria Miguel Hidalgo y los preescolares Lázaro Cárdenas y *Kuikallis*, ésta es una escuela bilingüe. A las afueras del pueblo funciona una escuela preparatoria y, en la parte norte del poblado, la escuela primaria bilingüe *Kuautemok*. A las escuelas Secundaria y Preparatoria también asisten niños y adolescentes de varios pueblos de la región.

San Jerónimo Amanalco territorialmente limita con San Juan Tezontla, San Miguel Tlaixpan y Santa María Tecuanulco, pueblos que pertenecen al municipio de Texcoco, en tanto que también limita con San Juan Totolapan y Santo Tomás Apipilhuasco, los cuales pertenecen al municipio de Tepetlaoxtoc. Visto más de cerca, los límites son difusos. Hacia el Sur son poco claros y las casas se confunden con las de Santa María Tecuanulco; hacia el Norte, existe una montaña denominada Chicocuajio que pertenece junto con otros terrenos a un propietario particular; hacia el Este los límites son ubicados en la falda del cerro Coatemulco y del Tlapahuetzia, después continúan las tierras ejidales y comunales pertenecientes a la misma comunidad; en tanto que al Oeste, el límite lo constituye una barranca que una vez salvada sirve de acceso a la comunidad.

El relieve geográfico del terreno donde se ubica esta población muestra una superficie irregular que se matiza por su inclinación, esto es, el poblado se ubica sobre una pequeña planicie inclinada que va de los 2400 a los 2500 metros sobre el nivel del mar, y conforme avanza hacia el oriente se levantan los cerros Coatemulco y Tlapahuetzia. Es básicamente una zona fría con abundantes lluvias en verano y fuertes aires que preceden a la época de heladas

A partir del centro del poblado y hacia el oriente, la avenida principal sirve de referencia para establecer los límites entre los dos barrios que componen la comunidad: San Francisco y Santo Domingo. Sobre esta división, los habitantes de la población son contrarios a la idea de desunión y justifican la existencia de los dos barrios para fines de la jerarquía religiosa. Sin embargo, todavía algunos años atrás los habitantes de San Francisco llamaban “serranos” a los de Santo Domingo, y éstos nombraban a aquellos como “cuerudos”. En cierto sentido, la etiqueta adjudicada coadyuvó a un sentido de identidad para los miembros de un lado y del otro barrio; por ejemplo, entre los serranos, eran muy dado identificarse con el chile serrano, debido a que ellos eran pequeños y picosos. Todavía más, esta separación marcaba cierta tendencia a la hora de elegir esposa. Aún queda en la mente de algunos ancianos la norma de que las mujeres de un barrio eran para los hombres de ese mismo barrio; en caso de aventurarse a buscar una mujer fuera de su barrio podían sufrir golpes y suscitarse conflictos mayores. En el fondo, estas denominaciones señalan diferencias entre los dos barrios e indican los intentos de mostrar preponderancia de un barrio sobre el otro.

No obstante, es clara la tendencia hacia la unidad, pues, otras agrupaciones poblacionales son incluidas dentro de la comunidad, como es el caso de la colonia reconocida como San Agustín que se adscribe a la parte del barrio de San Francisco para el momento de elegir servidores,⁷ o bien dentro de la comunidad está presente un asentamiento grande de gente inmigrada, la cual está integrada como parte del barrio de Santo Domingo.

En el centro de la población hay varios edificios. Uno de ellos es sede de la delegación auxiliar, del comisariado de bienes ejidales y comunales, además hay instalaciones de servicio médico, sanitarios, una pequeña biblioteca y la cárcel. A un costado de la delegación se localiza la escuela primaria Miguel Hidalgo, y al lado opuesto se levanta la parroquia de San Jerónimo Amanalco con su atrio y jardín, la casa cural y la casa de los fiscales, la cual hace bastantes años funcionaba como escuela primaria.

⁷ Marianka Montiel, “El dualismo en la mayordomía de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco”, en *Cargos, fiestas, comunidades*. México, UAEM, 2002, p. 86.

En medio de los edificios anteriores, un kiosco luce en el centro de varias jardineras. En algún tiempo este jardín debió proyectar una imagen de bienestar, pues “su plaza es una de las mejor arregladas de esta área.”⁸ En suma, el centro es el punto donde coinciden la educación, la religión y la política. Ninguno de los habitantes que se considere miembro de la población está exento de asistir para la tramitación de algún servicio o el cumplimiento de alguna responsabilidad.

El poblado tiene un patrón de asentamiento disperso, aunque presenta varias calles que le otorgan sentido al tráfico de sus habitantes, de los automóviles y microbuses que circulan en ellas, en especial las que confluyen hacia el centro y hacia la colonia Guadalupe Amanalco. Las calles de terracería no tienen banquetas. Las acequias que eran parte del paisaje desaparecen ante tareas de remodelación que sufre el poblado. Y las corrientes provenientes de varios manantiales que se hallan en la parte alta de la sierra —*partidor*— se les está destinando una nueva ruta de afluencia. La única calle pavimentada es la avenida principal, las otras son simplemente de terracería. También, a veces aparecen varios canales por donde corre el agua destinada para el riego de los cultivos que están dentro de los límites de la población. Este tipo de tierras es de carácter comunal.

A primera vista las viviendas son drásticamente diferentes entre sí, en cuanto material y amplitud. Algunas de ellas están construidas de adobe, con techo de lámina de cartón. Otras están construidas con mampostería, pero tienen techo de lámina. Otras tienen techo de concreto y no tienen repellado; otras tienen repellado y un solo piso. En tanto unas son sólidas construcciones, hay viviendas que tienen por paredes vigas de madera que se coronan con láminas. Finalmente, las casas muestran varios cuartos, generalmente son dos o tres aparte de la cocina, aunque hay casas que tienen varios cuartos.

En los patios de las casas todavía aparecen el tradicional temascal y el *kuexkomatl*, una especie de olla grande hecha de lodo, donde se colocan los granos de maíz que serán utilizados para la elaboración de tortillas a lo largo del año. También en los solares se

⁸ Dubravka Mindek, “Educación y fecundidad en una comunidad indígena: San Jerónimo Amanalco, Estado de México”, en *Población y Sociedad*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Consejo Estatal de Población, 1994, p. 357.

observan animales de corral, como gallinas, guajolotes, gallos, ganado vacuno y bovino, tierras de cultivo, árboles frutales e invernaderos. En contraste, en otras viviendas el patio se ha acondicionado para estacionamiento de automóviles; y otras no dejan ver hacia su interior debido a la presencia de altas bardas.

El vestido de los habitantes es muy variado, ya que, las mujeres visten pantalones, faldas, blusas confeccionadas en Chiconcuac, mientras que los hombres portan pantalones de mezclilla, camisas de lana o poliéster; los jóvenes calzan tenis, botas, huaraches, zapatos. Asimismo, para transportarse dentro de la misma localidad utilizan bicicletas, caballos y automóviles.

En términos generales, la población muestra una clara diferenciación entre sus miembros, la cual se refleja en el tipo de casas, utensilios y vestidos, negocios como farmacias, misceláneas, recauderías, talleres de bicicletas, etcétera. Esta situación podemos explicarla, en primer lugar, por los contactos constantes que la población ha mantenido con los centros urbanos cercanos, y en segundo lugar debido a la incorporación de sus miembros a los procesos económicos de las ciudades de México o centros industriales como los municipios de Ecatepec, Tlanepantla y Naucalpan. Vistas más de cerca, las dos causas son caras de una misma moneda: los procesos económicos de la localidad insertos en el marco regional económico que han permitido la convivencia de ciertas prácticas económicas “tradicionales” con otro tipo de labores que redundan en mayores ingresos, como a continuación damos cuenta.

Economía

Con una población total de 5, 382 habitantes, según datos provenientes del XII Censo General de Población, San Jerónimo Amanalco presenta una Población Económicamente Activa (PEA) de 1, 469 personas, en tanto que la Población Económicamente Inactiva (PEI) asciende a un número de 1, 985 sujetos. La misma fuente nos indica que de la cifra de la PEA, 265 personas se ubican en el sector primario, otras 454 se presentan en actividades propias del sector secundario, y otras 673 en el sector terciario. Pese a lo irregular de los datos estadísticos ofrecidos por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática

(INEGI), hay una tendencia que señala la disminución de la práctica agrícola ante nuevas formas productivas, sobre todo aquellas que integran a los habitantes con las actividades industriales que supone un desarrollo capitalista.

La comunidad cuenta con un total de 1,995 hectáreas de tierras ejidales y 1,736.04 de tierras comunales⁹ repartidas de manera irregular entre los pobladores, pues, de acuerdo a las informaciones obtenidas, el grueso de las tierras se asienta entre pobladores del barrio de San Francisco. De esta forma, la posesión de la tierra es algo más que un mero dato, pues la distribución otorga a este rasgo un cariz diferente.

Las tierras ejidales, producto de las gestiones de las autoridades comunitarias a principios de la década de los veinte, y otorgadas en el año de 1931 bajo el régimen legal de la dotación, son usufructuadas por los habitantes de San Jerónimo Amanalco y la colonia Guadalupe Amanalco. La colonia se fundó a finales de la década de los años treinta del siglo XX con ejidatarios de San Jerónimo; actualmente cuenta con delegados, santo patrón y servidores religiosos y es considerado por las autoridades municipales como una delegación autónoma, separada de San Jerónimo. Por lo mismo, un grupo de ejidatarios participa de los derechos y obligaciones que implica vivir en San Jerónimo y por otra parte participa de las prerrogativas y responsabilidades de pertenecer a la colonia Guadalupe, en tanto que otro grupo de ejidatarios solamente tiene que cumplir con las responsabilidades de vivir en San Jerónimo.

Dentro del Estado de México, no es raro que dos localidades compartan el mismo territorio ejidal, pues, en ello mucho tiene que ver la naturaleza del desarrollo capitalista. Esta situación “anormal” se suscitó debido a problemas con los propietarios de la antigua exHacienda y fábrica de vidrio Tierra Blanca, que tuvieron su máxima expresión en el año de 1935, cuando la comunidad fue despojada de tierras ejidales dedicadas a la explotación forestal. En términos más claros, en noviembre de 1931 la comunidad fue beneficiada por el reparto agrario. En el decreto se afectaba gran extensión de propiedades de la antigua

⁹ H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, *Plan municipal de desarrollo. 1997-2000*, Texcoco, Estado de México, 1997, p. 100.

Hacienda de Tierra Blanca, pero dejaba cerca del casco un espacio que seguiría siendo de ella. Posteriormente, en 1935, los antiguos dueños de la hacienda durante una reunión con los ejidatarios beneficiados hicieron la permuta de ese espacio a cambio de tierras forestales, ubicadas en la parte alta de la sierra. Un trato que arrebató a la comunidad una porción considerable de bosques. Así se reforzó la idea, bastante arraigada, de que la hacienda Tierra Blanca amenazaba sus tierras y sus recursos naturales, lo cual obligó a poblar una parte de las tierras ejidales. Esta forma de pensar y asumir las amenazas externas son fuente constante de problemas políticos, por ejemplo en el año de 1998, debido a conflictos con las tierras ejidales, por el delito de secuestro fueron encarcelados los delegados de la población. Este dato será retomado más adelante.

También la reducción de tierras para habitar dentro del núcleo original poblacional es otro factor que ha impulsado a muchas familias a trasladarse hacia la periferia. Muchos matrimonios se van a vivir a las tierras que antes eran cultivadas, lo que explica la naturaleza tan extendida de la población y la presencia de límites tan difusos. Incluso sobre las laderas de los cerros Tlapahuetzia y Coatemulco aparecen casas corroborando esta situación.

En la actualidad, la mayoría de las tierras ejidales son acaparadas por los descendientes de los primeros ejidatarios, gracias a que empiezan a adquirir una nueva valoración debido al Programa de Certificación de Derechos (PROCEDE), muy cercana a la propiedad privada, que les permite la compra-venta de ese tipo de terrenos, aunque hoy en día, se dice, está prohibida la venta de tierras a gente que no sea de la comunidad. Ante este hecho, las tierras comunales se vuelven centro de disputa por la necesidad que tienen los grupos ejidatarios de ampliar sus propiedades para sus descendientes o bien de obtener algún provecho de ellas.

Es indudable que esta dinámica de la tenencia de la tierra provoca la separación del individuo y la tierra. La norma tradicional permitía que todo habitante de la comunidad debería poseer tierras ejidales o comunales, aunque éstas fueran pequeñas en su extensión. Hoy ya no es así. Ahora un nuevo personaje toma protagonismo: el carente de tierras que

sólo vive para alquilarse como asalariado. Sin embargo, en un sentido estos trabajadores anhelan tener un lugar donde vivir y, por lo mismo, buscan comprar terrenos dentro de la localidad.

Así, puede observarse la presencia de varios grupos plenamente delineados: 1) los que poseen tierras ejidales y comunales, 2) los que poseen tierras comunales 3) los que no poseen ningún tipo de tierra. Cada grupo tiene particularidades y rasgos sociales y económicos que les otorgan una faceta y, su misma situación, los compele a participar en otros espacios para darle solución a su problemática. Las pautas de acción de estos grupos dejan ver tras de sí, la idea de que en el exterior es más fácil obtener los medios de subsistencia. En primer lugar, los hijos de los dueños de tierra ejidal y comunal han tenido la oportunidad de estudiar fuera de la comunidad; la situación les ha permitido ampliar el horizonte de relaciones sociales y posiblemente realizar una carrera profesional. Aunque en otros casos la tenencia de la tierra implica la necesidad de trabajarla y continuar como campesino, aunque con preponderancia económica. En segundo lugar, aparecen los hijos de comuneros, quienes buscan nuevos espacios laborales en las ciudades o en nuevas actividades como por ejemplo comerciantes o músicos, aunque habrá ocasiones en que se dediquen a trabajar como jornaleros, obreros, albañiles o empleados. En tercer lugar están aquellos que no tienen tierras y necesariamente tienen que trabajar afuera para obtener su subsistencia y un pedazo de tierra donde vivir.

Entre ellos existe una clara diferencia: propietarios y desposeídos. La riqueza no es un hecho nuevo, sólo que ahora se muestra con mayor agudeza. Ya desde la década de los setentas la cantidad de hectáreas que poseía una familia era un factor de estratificación entre poseedores y desposeídos:

En el grupo I... 62 grupos domésticos se identifican como poseedores solo de tierras de temporal excepto quizás el solar en que tiene riego... Por lo tanto un máximo de treinta y cinco grupos domésticos pueden existir sin tierra. En total el primer grupo comprende el 56.5 % de los grupos domésticos.

El siguiente grupo... representa el 40.2%... Estos tienen 0.5 a 2.0 hectáreas de riego...

El tercer grupo con nueve grupos domésticos (2.5%) tienen entre dos y cuatro hectáreas de tierra...

En el último grupo solamente hay tres grupos domésticos, uno de los cuales sobresale en contraste económico los otros grupos (*sic*). Este es un grupo doméstico propietario de quince hectáreas en Amanalco y tiene ventajas materiales como una televisión. También tienen alguna tierra y dos casas en Texcoco. Aunque durante el ciclo agrícola este grupo contrata mucho trabajo asalariado y es la principal fuente de préstamos en dinero...¹⁰

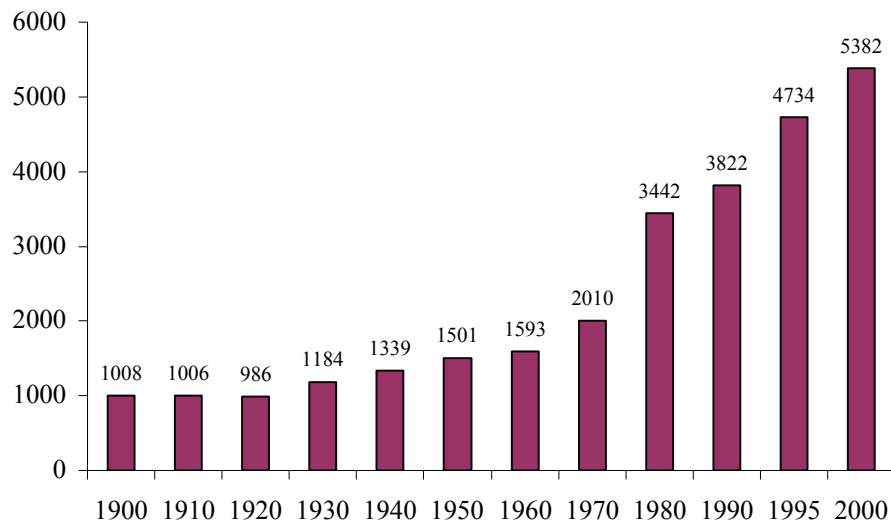
Los datos que presenta esta cita fueron obtenidos a principios de los años setenta, a pesar de ello son interesantes por dos razones. La primera porque da cuenta de una diferenciación social y económica entre grupos que tienen en la tierra el centro de sus actividades y otros donde ya no lo es. Aunque para estos últimos, la comunidad sigue siendo un referente básico de su experiencia debido a cuestiones interétnicas. La segunda razón nos muestra una relación entre individuos desposeídos y poseedores sobre la base del trabajo con la tierra lo cual permite que un grupo contrate gente de la misma localidad.

Así, estamos frente a una estructura económica que, para generar riqueza, se ha basado en las extensiones y el carácter de las tierras que poseen los grupos, al tiempo que promovió —y lo sigue haciendo— la articulación económica hacia el exterior. En la conformación de esta realidad mucho ha tenido que ver el crecimiento demográfico, pues, conforme la población aumenta en número, invade tierras cercanas a la localidad y aparecen nuevos asentamientos que giran en torno a un centro regido por los primeros habitantes de la comunidad; de esta forma los patrones de herencia han diluido las diversas propiedades. Para ilustrar este aspecto, recurriremos a datos obtenidos del INEGI y de Marisol Pérez Lizaur.¹¹ Pese a las posibles fallas en la metodología para obtener los datos, las estadísticas proporcionadas por el INEGI nos servirán de indicadores de una realidad a la que queremos acercarnos. Así, la siguiente gráfica da cuenta del aumento de la población a lo largo del siglo XX, sobre todo después de la dotación de que fue objeto la comunidad:

¹⁰ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 76-77.

¹¹ Marisol Pérez Lizaur, *Población y sociedad. Cuatro Comunidades del Acolhuacan*. México, CIS-INAH, 1975, p. 58-62

Gráfica 1. Crecimiento de población de San Jerónimo durante el siglo XX.



Fuente: INEGI y Pérez Lizaur, 1975.

Hay que observar que del año 1970 al 2000 la población se duplicó. Este dato comparado con los datos proporcionados por la cita anterior sugiere que ya la tierra no es suficiente para absorber la fuerza de trabajo que creció durante las tres últimas décadas. Además nos obliga a pensar que buena parte de la tierra antes dedicada al cultivo, ahora es destinada para la construcción de nuevas casas que requiere el crecimiento de la población. Así, la población actualmente utiliza espacios que antes eran terrenos de cultivo y ha obligado a los jóvenes a buscar nuevas formas de empleo para obtener su manutención. De esta manera se agudiza la diversificación de las actividades económicas gracias al incremento del tamaño de la población y la reducción del tamaño de las tierras cultivables.

Pese a ello, en las tierras que aún se trabajan se cultiva principalmente el maíz, en sus variedades criolla y azul, trigo y cebada. Cada uno de estos cultivos tiene un proceso semejante en la manera en que la tierra es preparada para la siembra. También, el clima ha obligado a mantener un ciclo anual de actividades agrícolas, conforme a dos grandes estaciones: el tiempo de lluvias y el tiempo de secas. Este hecho permite que el ciclo anual de tierras de temporal se dividida en dos etapas, una donde se desarrollan en su mayoría las

actividades del ciclo agrícola y otra donde decaen considerablemente. Aunque, algunos autores¹² indican que no son dos estaciones sino que hay una tercera, la del tiempo de heladas.

A grandes rasgos, al caer la primera lluvia los individuos esperan varios días antes de empezar a sembrar para que a finales de septiembre obtengan la cosecha. Sin embargo siguen una serie de pasos aprendidos desde la infancia. Así, el primer barbecho que aplican a la tierra se realiza entre diciembre y enero, fechas en las que las heladas aún son una constante; a finales de febrero vuelven a barbechar y a principios de marzo se marcan los primeros surcos o sea el “rayado” que es un paso previo para la siembra. Para sembrar toman en cuenta el tiempo de crecimiento de la semilla; en el caso de la semilla criolla, ésta es sembrada en marzo; en tanto que la de tipo azul se siembra a mediados de abril, pues se considera que es “violenta” en su crecimiento. Durante la siembra utilizan una pala o cuña, la cual sirve para perforar el suelo, luego introducen la semilla y la cubren de tierra. Cuando brota la mata, rápidamente desyerban con otro utensilio que se conoce como “cultivadora”; posteriormente aplican otro desyerbe con el arado “vertedero”. A fines de junio o principios de julio brotan los primeros frutos y en agosto aparecen los primeros elotes. Una vez que han brotado las mazorcas pasan a pizar. Después las milpas son cortadas y reunidas en unos paquetes llamados mogotes; el forraje es destinado para la alimentación de los animales. En tanto, el maíz será almacenado en el *kuexkomatl*. A grandes rasgos, este sería el ciclo de cultivo anual del maíz en tierras de temporal.

Por su parte, el trigo y la cebada tienden a ser sembrados en las tierras de riego y tienen su propia manera de ser cultivado, pero los procedimientos de manipulación a la tierra se conservan. Así, a finales de febrero se aplica un riego y rápidamente siembran las semillas; posteriormente según sean las necesidades del cultivo se le proporcionará agua. Una creencia que tienen los habitantes acerca de la naturaleza del agua indica que el agua de lluvia es más benéfica para la tierra cultivada que el agua de riego; señalan que de esta manera las plantas sembradas crecerán con mejor aspecto que las que son sembradas en tierras de riego.

¹² Sokolovski, *op. cit.*, p. 59.

No deja de ser significativo que durante los últimos ciclos agrícolas, gran cantidad de tierras ejidales ha sido dada a “renta” a forasteros para el cultivo de la papa. Gente proveniente de Apan, Hidalgo, se encarga de cultivar las tierras y contrata jornaleros de aquellos lugares, quienes son traídos a Guadalupe Amanalco, donde rentan casas y les pagan a \$ 80.00 pesos el jornal, cifra muy baja, pues un jornalero de San Jerónimo pretende cobrar \$ 150.00 pesos por día. Incluso, durante el período de investigación, las tierras del santo patrón habían sido dadas a renta. Es claro que esta es una forma de sustituir a los jornaleros de la misma localidad o bien de evitar inversiones riesgosas que representen pérdidas para el ejidatario o comunero.

Aparejado con la agricultura, existe la crianza de ganado bovino, caballar y vacuno. En lo referente al ganado vacuno tenemos que los animales que se poseen son trasladados al monte y permanecen en los pastizales; aunque nos comentaban que dicha situación no era la adecuada para los animales y para la inversión, ya que, debido a que no pueden vigilarlos, los animales no comen bien y a veces la falta de agua les produce enflaquecimiento; empero, la mayor parte de los ganaderos ocupa sus solares para la crianza del ganado que asciende a un escaso número de cabezas. La dinámica de esta actividad ganadera consiste en criar pequeños becerros y, cuando éstos robustecen, rápidamente son vendidos. De otra manera se generarían pérdidas; sostienen que una vez que han crecido consumen más alimento y por lo mismo requieren de mayor inversión. Finalmente nos indicaron que los becerrillos son comprados en San Martín Texmelucan, en el Estado de Puebla, y posteriormente los venden en pueblos aledaños.

También, en los solares de las casas existen caballos y acémilas que son ocupados respectivamente para montar y tirar la yunta; a las acémilas se les conoce con el sobrenombre de “machos”. El ganado bovino se hallaba destinado preferentemente a la producción de lana, la cual era vendida a comerciantes de Chiconcuac. Aunque esta actividad ha perdido fuerza debido a que en Chiconcuac la producción lanera está siendo desplazada por las fibras sintéticas, introducidas recientemente por grupos coreanos que se

han establecido en ese centro textil.¹³ En lo referente al ganado porcino, anteriormente había un espacio dedicado exclusivamente a la crianza de cerdos pero ha dejado de funcionar por problemas con sus vecinos; más bien, este tipo de crianza es practicada en los solares de las casas y está destinada para fiestas o para ser vendidos como “carnitas” durante los domingos, que es el día de mercado de la comunidad.

La conexión con el centro comercial textil regional, aunado a la fragmentación de la tierra y el crecimiento demográfico, ha hecho que muchos jóvenes de San Jerónimo se dirijan hacia ese poblado para conseguir trabajo en las maquiladoras. Sin embargo, según dicen, los requerimientos fiscales que implica el crecimiento de los talleres en Chiconcuac, ha obligado a los maquiladores a establecer un mecanismo de ramificaciones en las que los pobladores de Amanalco son una especie de concesionarios que trabajan la maquinaria prestada por los dueños. Así, en los propios hogares de San Jerónimo suelen existir talleres de costura en los que se involucra toda la familia. De entre éstos han descollado algunos, quienes han logrado acumular ciertas cantidades de dinero y se han hecho de su propia maquinaria para maquilar; en este sentido es que se han convertido en pequeñas fuentes de empleo para los jóvenes —hombres y mujeres— de la comunidad. Cuando los dueños de estos pequeños talleres familiares tienen el conocimiento y los contactos adecuados, el producto está comprado de antemano, cuando no es así realizan recorridos por toda la República para vender sus productos. La presencia de estos talleres es una constante en San Jerónimo que ha llevado a expresar a cierto informante: “los jóvenes ya no quieren trabajar en el campo”.

Pero esas no son todas las actividades que se practican en esta localidad. Otros prefieren la floricultura como una actividad redituable para el bolsillo. Hay dos invernaderos y pequeños productores que venden su producción a los propietarios de los invernaderos, quienes se encargan de comercializar el producto, pues cuentan con los medios para tal fin; incluso, existen otros productores que llevan su carga a vender a la ciudad de México y Chiconcuac.

¹³ Este dato ha sido retomado del proyecto de investigación “Inmigraciones coreanas a México a 100 años de su llegada”, cuyo autor es José Antonio Casanova Meneses.

Otra de las múltiples actividades económicas es la elaboración de pan de fiesta, el cual es vendido en diferentes poblados de la Sierra de Texcoco y en el Estado de Tlaxcala. Otra forma de trabajo es la albañilería y quienes la practican se contratan dentro de la comunidad o bien salen a buscar trabajo en la misma región, pero no se alejan mucho pues es una constante que regresen a su hogar el mismo día en que salieron a conseguir trabajo.

Otros más ven en la música una fuente de ingresos permanente: existen varias bandas. Nos comentaban que son aproximadamente doce grupos, que se dedican formalmente a tocar en las fiestas comunales y familiares de casi todos los pueblos de la región y en ocasiones en Tlaxcala. Finalmente, otra actividad surge de la presencia de la cooperativa de transporte que tiene una flotilla de microbuses que transportan a los habitantes de San Jerónimo a Texcoco. Asimismo, existen otras actividades que redundan en pequeños ingresos. Entre ellas podemos mencionar la confección de “huacales”, la elaboración de artesanías y la venta del producto de los árboles frutales.

A un lado de estas actividades, existen otras actividades que dicen algo de la transformación que sufre la comunidad. Éstas se refieren a los empleos en oficinas gubernamentales, por ejemplo hay quienes trabajan en el Ayuntamiento del municipio de Texcoco, otros están prestando sus servicios en las oficinas de la Secretaría de Educación Pública; otros más son profesores normalistas o bilingües; otros se emplean como obreros en las fábricas de Tlalnepantla y Ecatepec; o bien otros ocupan empleos en comercios establecidos en Texcoco de Mora. La situación económica vista así, también se refleja en los niveles de ingresos y nos ayuda a reafirmar nuestra idea de que el mismo proceso económico justifica la diferenciación social que a primera vista obtuvimos de la comunidad y que la tabla siguiente nos expresa:

Tabla 1. Niveles de ingreso por salario mínimo en San Jerónimo Amanalco

Niveles	Número
Población ocupada que no recibe ingreso	124
Menos de un salario mínimo	153
Población que gana 1 y hasta 2 salarios mínimos	558
Población que gana 2 a 5 salarios mínimos	355
Población que gana 6 a 10 salarios mínimos	19
Población que gana más de 10 salarios mínimos	8

Fuente: XII Censo General de población y Vivienda

Gracias a las actividades señaladas, los horizontes que se abren a los jóvenes no consisten únicamente en practicar la agricultura, sino en una amplia gama de oficios y empleos que les permiten subsistir. Sin duda, debido a esta situación es notoria la diferenciación económica, la cual otorga otro cariz a la estructura económica de San Jerónimo. Sin embargo, en el fondo la diferenciación tiene diversas causas; podemos mencionar el tipo de propiedad de la tierra, la renta de la tierra, la carencia de la tierra, los procesos educativos que hacen ver a la educación como un trampolín hacia el progreso.

Pero para que sea posible en su concreción, esta estructura depende de la región. Creemos que región y comunidad mantienen un estrecho contacto que permite la articulación económica entre formas “tradicionales” y formas de producción capitalista, pero esto no significa la inserción a los procesos económicos regionales. Empero, la articulación es suficiente para la proyección jerárquica, en la medida en que los jóvenes acceden a ciertas posiciones sociales dentro de la comunidad y acceden a comprar un terreno para vivir.

El contexto municipal.

El municipio de Texcoco se encuentra en la parte noreste del Estado de México, tiene por cabecera municipal a Texcoco de Mora, cuenta con 54 delegaciones distribuidas en siete zonas administrativas y es sede del Distrito Judicial. Geográficamente lo encontramos en los paralelos 19°23'43'' y 19°33'44'' de latitud norte y entre los meridianos 98°39'27'' y 99°01'47''. Ubicado a 26 kilómetros del Distrito Federal, limita hacia el norte con los municipios de Chiautla, Tepetlaoxtoc, Atenco, Chiconcuac y Papalotla, hacia el oriente con el estado de Puebla, hacia el poniente con el municipio de Nezahualcoyotl, y hacia el sur con Chimalhuacán, Chicoloapan, Ixtapaluca, y Nezahualcoyotl.

De una variada climatología, el territorio de este municipio ha sido clasificado en varios sistemas terrestres que consisten en espacios ecológicos con cierta homogeneidad en cuanto a una serie de valores. La forma de organización de tales sistemas incluyen dentro de sí a varias comunidades y amplias zonas deshabitadas. Además de los datos incluidos dentro de la tabla 2, según datos obtenidos en el Ayuntamiento Municipal, la agricultura es actividad presente de todos los sistemas, con excepción de los sistemas Tláloc, Cepeyaco y Zoquiapan que están destinados a la ganadería y la explotación —de forma ilegal en algunas ocasiones— de los recursos forestales. También, el área destinada al cultivo de la tierra es variable en sus proporciones y permite deducir una distribución irregular del tipo de población; por ejemplo, en los sistemas IX, TC y TQ hay una mayor superficie agrícola para ser trabajada a diferencia de los sistemas LT y TE, lugares donde la urbanización alcanza niveles altos de desarrollo y requiere de mayor superficie para la construcción de nuevas unidades habitacionales. Pese a esta tendencia, no podemos señalar que exista una separación entre el campesino y el habitante de la ciudad, ya que la práctica de la agricultura se muestra en los espacios urbanos y rurales del municipio, siendo muy marcada hacia el norte y el oriente del municipio —lugares donde se halla la comunidad de estudio.

Tabla 2 Sistemas terrestres del municipio de Texcoco

Símbolo	Nombre	Superficie (ha)	Altitud (Msnm)	Precipitación (mm)	Temperatura (C)	Extensión (%)
LT	Lago de Texcoco	8, 185	2240 a 2250	600	10 a 15°	19.55
TE	Texcoco	7, 343	2250 a 2300	600 a 700	14° a 16°	17.54
CO	Coatlinchan	1, 293	2300 a 2400	600 a 700	14°	3.09
HU	Huexotla	1, 817		700 a 800	14 a 15°	4.34
TL	Tlaixpan	1, 624	2270 a 2600	750	14.5°	3.88
TP	Tepetitlán	531	2280 a 2350	700 a 800	14 a 15°	1.27
TQ	Tequexquahuac	1, 737	2300 a 2400	700 a 800	14 a 15°	4.15
IX	Ixayoc	4, 392	2400 a 2800	800 o 1000	14°	10.49
TR	Tecorral	3, 186				7.61
TC	Tecuanulco	2, 374	2600 a 3300	800 a 1000	12 a 14°	5.67
CE	Cepeyaco	2, 910	3100 a 4050	1000 y 1200	6 a 12°	6.95
TA	Tláloc	88	3100 a 4050	1000 y 1200	6 a 12°	0.21
ZO	Zoquiapan	6, 389	3100 a 4050	1000 y 1200	6 a 12°	15.26

Fuente: H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, 1997.

Por otro lado, Texcoco cuenta con algunas elevaciones importantes, debido a que parte de su territorio pertenece a la Sierra de Tláloc; entre éstas destacan los cerros de la zona

oriental Monte Tlálloc, Tepechilco, Tetzcuizingo, Tecuachacho, Quetzaltepec, Tlamacas y Chiconcuayo y otras elevaciones de menor altura. En esta configuración montañosa es notoria la presencia de encinos, cedros, oyameles y pinos. En un tiempo esta zona fue devastada por la tala indiscriminada de diversas empresas madereras y la práctica de la carbonería de los pueblos de la zona serrana. En la actualidad los sistemas Zoquiapan y Tlálloc son objeto, por parte de las autoridades municipales, estatales y federales, de reforestación constante y están bajo una estricta vigilancia para evitar la tala de árboles y la elaboración del carbón. Sin embargo, a veces la vigilancia es burlada y estas actividades siguen realizándose de manera clandestina; es posible que la tala sea solapada por las mismas autoridades. Dentro de este marco de actividades que afectan la ecología, la fauna ha sido muy golpeada por el hombre y hoy en día se reduce a liebres, gato montés, víboras de cascabel, coyotes, águilas, cacomiztle y ardillas.

Los recursos hidrológicos con que cuenta el municipio incluyen manantiales, aguas superficiales y del subsuelo; la hidrografía indica la existencia de los ríos Cozacuaco, Chapingo y San Bernardo y Papalotla que dan forma a tres sistemas de riego: 1) El sistema del norte que se ubica a la altura de la parte septentrional del río Papalotla y se alimenta de las aguas que caen de la sierra de Tezontlaxtle y de manantiales provenientes del Valle de Teotihuacan. 2) El sistema del centro que “abarca la zona entre los ríos Papalotla y Texcoco,” el cual presenta dos ramales, uno de los cuales provee de este líquido vital a las comunidades de San Juan Tezontla, Santa Inés, San Joaquín y riega las tierras de Chiconcuac y Papalotla, y el otro ramal que alimenta a los pueblos de San Jerónimo y Santa María Tecuanulco, San Miguel Tlaixpan, Purificación y Xocotlan. Y 3) el sistema sur o Coatlinchán comprendido entre los ríos Texcoco y Papalotla hasta Chimalhuacan que riega las tierras de San Pablo Ixayoc, Tequesquinahuac, San Diego y Santa María Nativitas.¹⁴

Quizá, uno de los temas más difíciles de abordar con la población de la zona serrana es el referente al agua. La gente muestra reticencia para dar a conocer la ubicación de los manantiales por temor a que sean despojados de ellos. Incluso, ha sido punto de conflicto entre varias comunidades. Ello no impide que varias comunidades puedan usufructuar con

¹⁴ Alma Rosa Rodríguez Rojo, *San Juan Tezontla: lucha por el agua*, México, UIA, 1995, p. 50.

bosques y agua; por ejemplo durante la Semana Santa en San Jerónimo Amanalco se cobra una cuota por pasar hacia la zona donde se ubican los manantiales de San Francisco, los cuales son visitados por turistas durante esa época.

La extrema conexión con otros centros poblacionales y económicos es resultado del crecimiento y proceso de conurbación que ha experimentado el municipio (tabla 3), pero al mismo tiempo es indicador de relaciones históricas entre estas poblaciones que gradualmente se han ido formalizando hasta el punto de que sólo es posible entender la zona en correspondencia a su contexto. Por ejemplo, la carretera Peñón-Texcoco ha acortado la distancia y el tiempo entre el Distrito Federal y Texcoco. Esto significa que Texcoco tiene un estrecho contacto con la Ciudad de México que varía, conforme la tasa de crecimiento y la diversificación de las actividades económicas.¹⁵

Tabla 3. Indicadores principales del proceso de conurbación

INDICADOR	NIVEL MUNICIPAL
Porcentaje mayoritario de la PEA no agrícola.	PEA sector secundario y terciario: 84 % PEA sector primario: 13 %
Nivel de urbanización.	Población que habita en localidades mayores a 10 mil habitantes: 53 %
Tasa de crecimiento de la población.	Tasa anual en 1980: 2.8 % Tasa anual en 1990: 3.5 % Tasa anual en 2000:
Distancia entre el municipio que permite a la población participar en actividades socioeconómicas de la Ciudad de México.	El recorrido del centro del D. F. a la cabecera se ha reducido de 41 kilómetros por Los Reyes la Paz, a 28 kilómetros por la vía corta Peñón- Texcoco.

Fuente: H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, 1997.

La población total del municipio es de 204, 102 personas, de los cuales 70, 586 individuos componen la población económicamente activa, o sea estamos hablando del 34.58 % de la población. Del mismo modo 9, 176 personas se dedican a alguna actividad propia del sector primario; mientras que el 84 % se agrupa en los sectores secundario y terciario. A nivel municipal, estos datos señalan que la población se inclina hacia los empleos en el sector industrial y de servicios.

¹⁵ H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, *op. cit.*, p. 60.

En un sentido formal, los datos estadísticos presentan un municipio en el que la agricultura tiene poco espacio para la producción. Pero más que una tendencia, lo que existe es una articulación de prácticas económicas; un recorrido por la zona muestra extensiones de tierra dedicada al cultivo y siempre a su lado aparecen otras formas de actividad. Por ejemplo, a las orillas de la carretera Texcoco-Calpulalpan se observan numerosos negocios dedicados a vender refacciones, realizar reparaciones de motores automotrices, también existen restaurantes y otro tipo de establecimientos, y atrás de estos comercios se observan extensiones de tierra cultivada. La unión de tales actividades es comprobada si atendemos al tipo de uso del suelo (tabla 4).

Tabla 4 Uso del suelo municipal

Uso del suelo	Superficie (has)	Extensión (%)
Agrícola	9,867.0	23.5
Pecuario	3,624.9	8.6
Ociosa	913.0	2.1
Forestal	13,556.1	32.2
Erosionado	7,026.4	16.7
Urbano	2,175.0	5.2
Industrial	90.8	0.2
Cuerpos de agua	679.7	1.6
Otros usos	3,936.0	9.4

Fuente: H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, 1997.

De todo esto concluimos que, aunque la agricultura tiene preponderancia sobre los demás rubros, el uso del suelo es sumamente variable, como bien se observó al hablar de San Jerónimo Amanalco. Allí, la agricultura existe a la par que se practican otras actividades, especialmente dirigidas hacia el sector terciario.

Una de las cuestiones que surge es el por qué la población ha escogido participar más del sector terciario en detrimento del sector industrial. Creemos que esto también responde una dinámica muy específica. El municipio ha tenido un crecimiento poblacional sumamente rápido, por ejemplo en el período de 1980 a 1990, la población se duplicó; aunque en ello intervienen factores muy variados tales como el éxodo de gente que se instaló en esta zona a raíz de los sismos de 1985 y el crecimiento de la industria maquiladora.

El aumento de la población y la baja actividad agrícola han llevado a la aparición de pueblos dormitorio, en los cuales los habitantes de tal o cual comunidad salen por la mañana a trabajar y en la noche regresan a sus hogares para dormir. También conviven labores agrícolas temporales con otras actividades que les obligan a salir, por ejemplo empleos en la burocracia, profesiones universitarias, albañilería, la venta de flores y pan, y la música. En forma particular, el índice de la PEA distribuida por actividades nos ayuda a entender la dinámica municipal y con ello la de las zonas que lo componen.

Tabla 5 Principales actividades económicas a nivel municipal

Actividad	Monto	Porcentaje
Agricultura, ganadería, caza y pesca	5,169	13.0
Minería	161	0.4
Extracción de petróleo y gas	111	0.3
Industria manufacturera	8,141	20.5
Electricidad y agua	453	1.1
Construcción	2,765	7.0
Comercio	5,557	14.0
Transportes y comunicaciones	1,918	4.8
Servicios financieros	360	0.9
Administración pública y defensa	1,716	4.3
Servicios comunales y sociales	6,710	17.0
Servicios profesionales y técnicos	763	1.9
Servicios de restaurante y hoteles	1,070	2.7
Servicios personales y mantenimiento	3,630	9.2
No especificado	1,144	2.9

Fuente: INEGI, XII Censo de Población.

Para una mejor comprensión del desarrollo social, el municipio ha sido dividido en siete zonas económicas (tabla 6). La zona siete, compuesta por la cabecera municipal y sus barrios aledaños, representa el 40% de la población económicamente activa; la zona cinco presenta un 23%; la región seis aporta el 10%; la región tres compuesta básicamente de las comunidades de Tlaixpan, Santa Catarina del Monte aporta el 8%; mientras tanto que la región dos, compuesta por San Jerónimo Amanalco, San Joaquín y San Juan Tezontla, presentan el 7% de población total,¹⁶ es decir, el índice más bajo del municipio. Sin embargo, no por ello dejan de estar exentos de la dinámica municipal, ya que la cabecera se muestra como un vórtice de todos ellos.

¹⁶ *Ibidem*, p. 95.

Tabla 6 Delegaciones del municipio de Texcoco

Zona 1	Zona 2	Zona 3	Zona 4
Santa María Tulantongo La Resurrección San Simón Pentecostés Los Reyes San Salvador San José Texopa	San Jerónimo Amanalco San Joaquín Coapango Santa María Tecuanulco San Juan Tezontla Santa Inés Santa Cruz Mexicapa Guadalupe Amanalco	San Miguel Tlaixpan Santa Catarina del Monte La Purificación Xocotlán San Nicolás Tlaminca	Tequexquinahuac San Dieguito Xochimanca Santa María Nativitas San Pablo Ixayoc
Zona 5	Zona 6	Zona 7	
Santiago Cuautlalpan San Miguel Coatlinchan San Luis Huexotla Nezahualcoyotl Los Sauces San Bernardino Montecillo San Mateo Huexotla	El Tejocote Lomas de San Esteban Sector Popular Santa Martha Lázaro Cárdenas El Trabajo Leyes de Reforma	San Miguel Tocuila La Magdalena Panoaya Vicente Rivapalacio San Felipe Santa Cruz de Abajo	San Diego U.H. E. Zapata Santa Cruz de Arriba La Trinidad Santiaguito Bellavista San Sebastián U. H. PEPSI Texcoco de Mora

Fuente: H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, 1997.

Para entender un poco más la importancia de esta estructura económica, caracterizada por un centro y pueblos satélite, es necesario introducir la variable de salarios mínimos. Sólo así hallaremos que los más bajos índices de percepción salarial se localizan en zonas rurales como San Jerónimo Amanalco, Santa María Tecuanulco y Tequexquinahuac, mientras que la población con un mejor ingreso es San Nicolás Tlaminca. El dato permite entender la necesidad que tienen algunas poblaciones de participar de la economía municipal.¹⁷

La incursión de población campesina hacia el centro municipal y de población urbana hacia la zona conurbada no ha sido inocua, ha tenido sus efectos, principalmente en la tenencia municipal de la tierra. En términos precisos Texcoco tiene 31 ejidos distribuidos aproximadamente en 17 mil hectáreas, y cuatro comunidades agrarias —San Jerónimo, Santa Catarina del Monte, Santa María Tecuanulco y San Pablo Ixayoc— que detentan aproximadamente 5 mil 500 has de tierras comunales.¹⁸ Indistintamente, las extensiones de tierras trabajadas mediante el riego representan el 42.6% del total de las tierras de uso agrícola; y por el otro lado, el 57.4% son áreas de tierras de temporal.¹⁹

¹⁷ *Ibidem*, p. 97.

¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*, p. 101.

El dato anterior es significativo porque nos muestra que la tierra de temporal es susceptible de no ser cultivada, por lo que está amenazada por el desarrollo demográfico e industrial, es decir, del proceso de conurbación. Así, la población urbana se dispara desde un núcleo e invade gradualmente tierras altas, lo cual va en detrimento de la agricultura y de las poblaciones allí localizadas.

La fragmentación de la tierra de Texcoco, aunado a la presión demográfica que ejerce la zona metropolitana de la ciudad de México, ha sido fuente permanente de despojos, acaparamiento, ventas y arrendamiento de parcelas.

El acaparamiento de tierra se lleva a cabo mediante la compra de derechos individuales. A través de prestanombres se adquieren parcelas principalmente aquellas que se encuentran cerca de un equipamiento importante, o aún mejor, si éstas se localizan próximas al área urbana.

Una vez logrado el acaparamiento del predio agrícola, el fraccionador presiona a las autoridades para que cambie el uso del suelo, de agrícola a urbano, terminando con las posibilidades productivas del terreno.²⁰

En lo referente a la educación, el municipio cuenta con una población heterogénea en cuanto a los índices de escolaridad. A su vez, éste varía de acuerdo a las zonas en las que mucho tienen que ver las actividades preponderantes de las poblaciones. El promedio de escolaridad municipal presenta 9.60 años de estudio, en tanto que lugares como San Jerónimo Amanalco presenta 6.26 años de escolaridad o San José Tepetitla que cuenta 4.13 años de escolaridad. De este dato se infiere que el nivel de acceso a la educación en las zonas rurales no es muy diferente al que se presenta en la zona urbana.

En términos estadísticos, el monto municipal de individuos mayores de 15 años alfabetos asciende a 126, 985 en tanto que 5,924 personas son analfabetas. En la cabecera municipal se ubican 6, 173 individuos que saben leer y escribir, por lo que el resto de individuos alfabetos se ubica en las otras poblaciones que constituyen el municipio de Texcoco.

²⁰ *Ibidem*, p. 102.

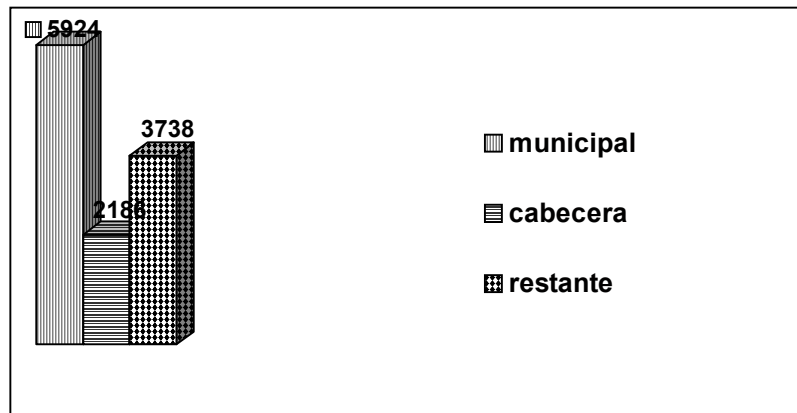
Gráfica 2. Alfabetismo en Texcoco



Fuente: INEGI

La misma situación se percibe en el caso de las personas que son analfabetas, pues en la cabecera se encuentra el 36.90 % y en el resto del municipio se distribuye el 63.09 %.

Gráfica 3. Analfabetismo en Texcoco



Fuente: INEGI

Así, dentro de la región las principales poblaciones se presentan como centros poblacionales, más que como centros industriales, los cuales se conectan con la industria hacia otros espacios, dejando a esta zona como un espacio que requiere de un desarrollo de servicios para la población allí asentada. En este contexto, la población de San Jerónimo Amanalco ha ingresado preponderantemente a la esfera de los servicios y ha hecho de esto una especialización. Este proceder ha permitido dar solución a medias a las fallas estructurales de organización económica que en su origen fueron diseñadas para la gradual expulsión de mano laboral barata para los centros industriales y poblacionales:

Con la reforma agraria cardenista se abrieron caminos reales al desarrollo mercantil-capitalista de la economía mexicana. La *recampesinización* relativa, provocada por la intensa redistribución o distribución de las tierras, incorporó directa o indirectamente a importantes sectores rurales a las relaciones de intercambio y, vista en su perspectiva más estratégica, permitió la constitución de una sólida reserva de mano de obra cuya <liberación> adquirió, en adelante, ritmos y modalidades convenientes al proceso de expansión capitalista.²¹

Si por un lado, las medidas desarrolladas por la Reforma Agraria permitieron la dosificación de trabajadores, por otro lado también coadyuvó a mantener la mano de obra en sus lugares de origen. El hecho en sí tiene importantes consecuencias para el desarrollo de San Jerónimo, pues, permitió la reproducción cultural y la vigencia de las pautas de la organización social.

Texcoco es un municipio con un bajo desarrollo industrial que más bien se apoya de las labores propias del sector terciario —que benefician a una población recién llegada— para diversificar su economía. Los oficios son variados y su presencia indica una adecuación de la zona para recibir a los nuevos flujos de población, de manera que podríamos establecer que estamos frente a una paradoja: los grupos campesinos de esta zona viven de quienes son una amenaza para su existencia.

También, es necesario remarcar que la relación que guarda San Jerónimo Amanalco no se limita únicamente con la cabecera del municipio, pues, como se ha visto mantiene conexiones con otros espacios de la sociedad nacional. Este hecho le permite actuar de manera muy específica frente al entorno y los intereses resultantes. En suma, los habitantes de San Jerónimo han tenido la habilidad para insertarse lenta pero firmemente a los procesos de transformación municipal, entendida como una estrategia para la continuidad de sus procesos estructurales. Aunque, tal hecho provoca que sus habitantes ya no deseen

²¹ Julio Moguel, “A manera de introducción: El desarrollo capitalista del sector agropecuario en el período 1950-1970” en *Historia de la cuestión agraria. El siglo de la hacienda. 1800-1900*. México, Siglo XXI editores, CEHAM, 1988, p. 4.

ser campesinos, pero al mismo tiempo mantengan un estrecho contacto con su lugar de origen.

2. La lengua.

Según Lastra,²² la variante dialectal del náhuatl que se habla en San Jerónimo tiene una estructura parecida al náhuatl de la zona central en los estados de Morelos, una parte del estado de Puebla, en Guerrero, Tlaxcala y Distrito Federal. También señala que la estructura de la lengua cotidiana no ha variado en mucho y tiene semejanza con la del náhuatl clásico; aunque difiere del náhuatl ceremonial que hablaban los sacerdotes de aquella época. No obstante presenta influencia del español, lo que ha provocado la desaparición de la conjugación pasiva y de algunos sufijos de derivación.

Para una descripción somera del náhuatl hemos decidido retomar la notación propuesta por Valentín Peralta,²³ quien sostiene que el sistema fonológico presenta cuatro vocales largas y cuatro vocales cortas que a continuación presentamos:

Cuadro 1. vocales del náhuatl de San Jerónimo

cortas		largas	
A	/a/	a:	/ a: /
E	/e/	e:	/ e: /
I	/i/	i:	/ i: /
O	/o/ /u/	o:	/ o: /

Fuente: Peralta, 1994.

En tanto que existen las siguientes consonantes:

²² Yolanda Lastra, *El náhuatl de Tetzaco en la actualidad*, México, UNAM, IIA, 1980, p. 4.

²³ Valentín Peralta. *El habla religiosa: sistema de unificación e identificación de grupo en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, Edo. de México*. México, ENAH, Tesis de Licenciatura, 1994, p. v.

Cuadro 2. Consonantes del nahuatl de San Jerónimo

P	/p/	x	/s/
T	/t/	tl	/tl/
K	/k/	l	/l/
k ^w	/kw/	m	/m/ /n/
?	/ʔ/	n	/n/ /ñ/
S	/s/	y	/y/
ts	/tʃ/	w	/w/
ch	/c/		

Fuente: Peralta, 1994.

Las consonantes a su vez pueden ser clasificadas dentro de tres series de localización: la serie labial, la serie apical que incluye a las apicales, sibilantes, palatales y laterales, y la serie velar que incluye a las velares y alveolares. A ellas se agrega el fonema glotal /ʔ/.²⁴

Cuadro 3. Rasgos fonéticos de las consonantes

labial <i>m</i>	apical <i>n</i>			
<i>p</i>	T			velar <i>k</i>
	palatal <i>ch</i>	lateral <i>tl</i>	sibilante <i>ts</i>	labiovelar <i>kw</i>
	sorda	x l s		<i>w</i>
	sonora <i>y</i>			

Glotal
?
h

Fuente: Peralta, 1994.

Lastra²⁵ sostiene que en la escritura del náhuatl clásico se manejaban varios sufijos que permitían manejar el diminutivo para otorgar un cariz diferente a las palabras: *-cin*: era utilizado para expresar reverencia, pequeñez y cariño, *-ton*: propio para señalar la pequeñez con cierta peyoratividad; *-pil*: para designar pequeñez y disminución; *-pul*: que convertía lo peyorativo en un insulto; *-sol*: para designar cosas viejas; y a ellos agregaba un sufijo reverencial que se establecía por *-kon*.

²⁴ *Ibidem*, p. 116.

²⁵ Lastra, 1980, *op. cit.*, p. 19.

En contraste, en San Jerónimo la lengua utiliza los sufijos el *-kon*, *-ton* y el *-sol* y presenta la reduplicación lingüística. Este hecho ha llevado a Peralta²⁶ a proponer que a través de la lengua de San Jerónimo se puede acceder a una parte de su cultura, sobre todo en el sentido de que la reduplicación implica reiteración e intensidad. Afirma que el náhuatl es producto de un proceso identitario que permite diferenciar el *nawatla'toli* (habla nahua) del *baxtil* o español; además el mismo Peralta²⁷ plantea que el uso reverencial de la reduplicación derivó a un sistema de honoríficos que separa dos vertientes de la lengua, ya que, por un lado, señala la existencia de una variedad alta y, por el otro lado, una variedad baja, estrechamente conectadas a situaciones y usos normativos codificados.

- | | | |
|----|-----------------------|-------------------------------|
| 1. | <i>Yektla'toli</i> | Habla correcta |
| 2. | <i>Kamanali</i> | Habla de broma |
| 3. | <i>Tla:katla'toli</i> | Habla de justicia y de pleito |
- Fuente: Peralta, 1994.

En lo referente al *yektla'toli*, este mismo investigador señala la existencia de varios subregistros de habla:

<i>Yektla'toli</i>	Habla neutra o no marcada	
	Habla familiar	Habla aniñada Habla de respeto
	Habla religiosa	Habla de compadrazgo en 2º grado Habla de compadrazgo de 1er. grado

Fuente: Peralta, 1994.

El uso del habla neutra es cotidiano y surge entre amigos, vecinos o primos que no estén casados, e indica una relación de igualdad y una primera forma de distanciamiento social.

²⁶ Valentín Peralta, “La reduplicación en el náhuatl de Texcoco y sus funciones sociales”, en *Amerindia, revue d’ethnolinguistique amériendienne*, núm. 16, Paris, 1991, p. 76.

²⁷ Valentín Peralta. “Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Texcoco, Estado de México”, en *Revista de Estudios de cultura náhuatl*, vol. 28, México, UNAM, IIH, 1998, p. 383.

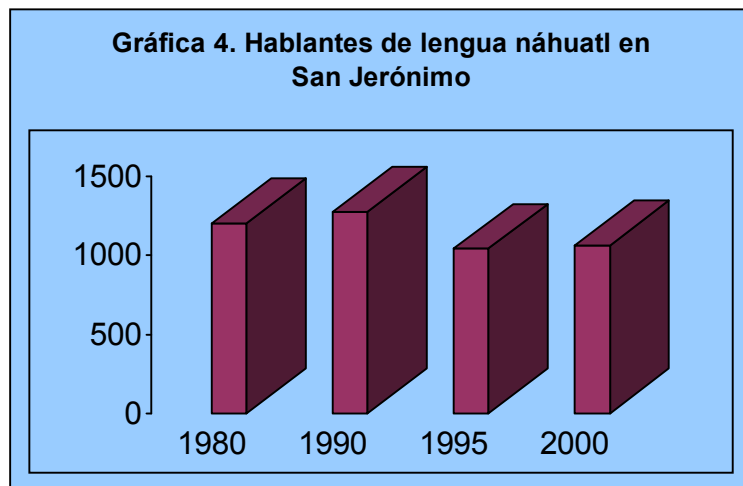
En otro sentido, el habla aniñada implica el uso de diminutivos y es utilizado por la madre dentro de los espacios domésticos. Por otro lado, el “**habla familiar de respeto** tiene dos direcciones: una **Ascendente**, jerarquizada por la edad y la posición social, y la otra, de una relación **Recíproca**, entre cuñados, primos hermanos mayores con el estatus de casados”²⁸ o sea que comparten un mismo nivel social, como es el caso entre los *yetla:kai'kak* (hombre de pie) y que refiere al hombre “casado y de buen juicio”. Conviene señalar que en la relación ascendente aparece el primer nivel del habla marcado por la presencia de un honorífico. Ahora bien, conforme se avanza en los diferentes registros del *yektla'toli* este sistema de honoríficos se vuelve complejo, así es posible que entre compadres de segundo grado aparezcan dos honoríficos en tanto que para compadres de primer grado el sistema está conformado por tres honoríficos.

En sentido estricto, la lengua y los diferentes registros muestran una lógica de jerarquía que es aplicada a los individuos para indicar su lugar dentro de la organización social. Asimismo, establece entre los individuos una relación “altamente estructurada” e institucional. Sobre este hecho, Peralta señala enfático: “Con esto quiero decir que los personajes que participan como portavoces en un ritual representan una serie de relaciones preestablecidas en la comunidad, dentro de los parámetros de la organización social”.²⁹

Por otro lado, la población durante algún período de su historia presentó un descenso muy marcado del número de hablantes del náhuatl. Esta situación tuvo consecuencias inmediatas, pues es observable que no existen monolingües dentro de la comunidad y el bilingüismo es una constante. Entre la gente anciana, el uso de la lengua es muy marcado, sobre todo en los espacios íntimos y altamente ritualizados, pero este mismo tipo de gente suele utilizar el *baxtil* en los mismos espacios; en contraposición de lo anterior, los hombres jóvenes manejan el español en los espacios que antes eran exclusivos del náhuatl.

²⁸ *Ibidem*, 386.

²⁹ Peralta, *op. cit.*, 1994, p. 203.



Fuente: INEGI

Un hecho innegable es que la lengua estaba fuertemente amenazada por las condiciones en que participaba la población en los centros industriales y administrativos. Cuando salían a trabajar era común que fueran discriminados por su forma de hablar. No es fortuito que, mediante los datos proporcionados por el INEGI, se observe que la cifra de hablantes durante la década de los ochenta del siglo pasado al año 2000 haya disminuido de 1202 a 1062. La situación anterior es cierta si la relacionamos con el hecho que recientemente se puso en marcha un plan de acción para recuperar la lengua náhuatl, sobre todo en los pueblos serranos del municipio de Texcoco.

3. La organización social.

La lengua náhuatl, tal como lo sugiere Peralta, denota propiedades atribuidas a los individuos en un lugar específico dentro de la estructura social, lo cual es un referente básico para describir la posición que un individuo ocupa dentro de la organización social. El nivel que se ocupa dentro de las instituciones tiene consecuencias para la estructura de la comunidad. Sin embargo, no debemos olvidar que la misma estructura y la organización social son parte de un proceso constitutivo que se manifiesta en varias instancias.

La familia

En San Jerónimo, la familia, “considerada como distinta de la más amplia estructura de parentesco, consiste en un grupo de adultos de ambos sexos, por lo menos dos de los cuales mantienen una relación sexual socialmente aprobada, y uno o más hijos, propios o

adoptados, de los adultos que cohabitan sexualmente”.³⁰ Se organiza básicamente bajo la figura del grupo doméstico. Antes de hablar de él, vamos a realizar la descripción de uno de ellos, el cual reúne ciertos rasgos que pueden observarse en el grueso de la población.

El padre trabaja la milpa y todas las mañanas sale para cuidar su siembra, en tanto sea período de labores agrícolas. Cuando no es tiempo de siembra y cosecha, lleva a pastar a sus animales y reúne leña para la casa. Por su parte, la esposa tiene en el hogar su campo de acción, pues, se encarga de mantener limpia la casa, elaborar las tortillas, lavar la ropa y estar al pendiente de las necesidades que puede tener la casa para comunicárselas a su esposo. Gracias a su rol proyectan un estatus a los miembros de la familia.

Este matrimonio tiene varios hijos. El mayor está separado de las viviendas que ocupan sus padres, pues vive con su esposa e hijos, aunque su vivienda ocupa terrenos del solar de la casa del padre; en ocasiones ayuda a sus padres en los preparativos para alguna fiesta. El siguiente hijo es una mujer, casada, vive en la casa de sus suegros, a donde la llevó a vivir su esposo, y tiene varios hijos; antes de casarse trabajaba como enfermera en Texcoco. Un siguiente hijo falleció a temprana edad. Sigue otra mujer que vive con su esposo y tiene seis hijos; vive en la casa de sus suegros. Aparece otro hijo que tiene por ocupaciones básicas la agricultura y la albañilería, está casado y, en un primer momento, vivió con sus suegros, posteriormente su padre le compró un terreno a donde se fue a vivir y le heredó tierras; actualmente tiene cuatro hijos y siempre está atento para ayudar a su padre. La siguiente hija es una profesora bilingüe, está casada y vive con su esposo en la casa de sus padres; el esposo de ésta no es originario de San Jerónimo. Continúa en la lista una hija soltera que trabaja en Texcoco como empleada en un establecimiento comercial. Por último sigue un joven, también soltero, que ayuda a su padre en las actividades del campo y está esperando la oportunidad para continuar estudios a nivel licenciatura. Cabe aclarar que antes de llegar a vivir a su domicilio actual, el jefe de la casa vivía con sus hermanos, también casados, y entre todos trabajaban las tierras que su padre les había heredado; una disputa rompió la sociedad, razón por la que el hombre se separó de su amplio grupo y construyó su casa en terrenos que su padre le había heredado a él.

³⁰ Ely Chinoy, *La sociedad. Una introducción a la sociología*, México, FCE, 1987, p. 140.

Esta familia, por supuesto, no es la típica unidad familiar de hace tres décadas. Al contrario, las actividades se han diversificado y ampliado a grado tal que los recursos de la familia por temporadas han dependido de los hijos. Esta es una realidad que se observa en el grueso de las familias de San Jerónimo: muchos jóvenes trabajan fuera y los ingresos están destinados a la manutención de la familia, en tanto que los adultos y ancianos se dedican a la agricultura. Otra forma como aparece esta adaptación consiste en que son los adultos quienes han salido a trabajar fuera de la localidad, mientras la familia permanece en ella. No por ello se rompe la estructura jerárquica de los integrantes de la familia, la cual tiene en la punta de la pirámide al padre, dueño principal de la unidad territorial en la que se asienta la familia; le sigue la madre, originaria de otro grupo doméstico; luego siguen los hijos mayores y el *xocoyote* (hijo menor varón) —éste será quien se quede a vivir en la casa de los padres—; finalmente siguen las mujeres, quienes tienen un grado reducido de importancia, pues, la idea es que ellas saldrán hacia otros grupos. La situación por lo mismo exige un trato respetuoso para cada uno de ellos, por ejemplo, es común que los hijos saluden a los padres besándoles la mano. Las hermanas solteras obedezcan a la madre y a los hermanos. No así a las hermanas casadas, ya que ellas ya pertenecen a otra familia.

La manera como se muestra este ejemplo, nos recuerda el principio de linaje que rige al grupo doméstico y el grupo localizado de parentesco que Robichaux ha designado como “linaje atenuado” o patrilinea limitada localizada:

... es el producto de un proceso de reproducción social, que se puede observar a partir del análisis de las fases del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. La observación diacrónica de dicho proceso nos revela la operación del principio patrilineal tanto en la residencia postmarital, como en la etapa de fisión de los grupos domésticos y en la herencia de la casa y la tierra.³¹

³¹ David Robichaux, “Un modelo de familia para el ‘México profundo’”, en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, México, DIF, 1997, p. 200.

Aunque insuficiente para dar una realidad sobre la base estadística, el ejemplo también indica regularidades y similitudes con muchos pueblos rurales del área mesoamericana actual. En palabras del mismo Robichaux los rasgos se resumen de la siguiente manera:

... al casarse, los varones llevan a su mujer a residir en la casa paterna, mientras que sus hermanas van a residir en la casa de sus respectivos maridos. Durante un periodo variable de residencia en casa del hombre, determinado en gran medida por el contexto económico local, el hijo casado puede o no tomar parte del grupo de consumo y/o producción del padre. El proceso de fisión es generalmente gradual, de modo que no es raro encontrar en Mesoamérica viviendas con cocinas separadas para suegra y nuera, o que éstas compartan la cocina sin “comer de la misma olla”. Independientemente del arreglo económico de los residentes de la vivienda paterna, el cual hemos designado como la “organización” para el trabajo, después de un tiempo variable el hijo por lo común es dotado de un terreno por parte el padre, donde, de preferencia y siempre que haya terreno disponible, construye su propia casa al lado de la paterna. Así, los hermanos dejan la casa sucesivamente para construir la propia al lado del padre, mientras que las hermanas se van a vivir en la casa de sus respectivos maridos, salvo el ultimogénito varón, quien permanece en la casa paterna, cuida a sus padres ancianos y, en compensación, hereda la casa.³²

Así, en San Jerónimo la configuración del grupo doméstico está estrechamente ligada al ciclo de desarrollo, por lo que en él pesa más la residencia patrilocal. Y está determinada por un principio de filiación dado por la vía masculina; o sea que estamos frente a grupos de naturaleza preponderantemente patrilineal. Y la expresión social de esta esencia implica que el apellido y las tierras son otorgados a los hijos varones en línea recta y que una vez que se casan los individuos vivirán en la casa o terrenos del padre. El proceso lo podemos describir de la siguiente manera: un hombre vive con su esposa y tiene a sus hijos, al transcurrir el tiempo, cuando uno de sus hijos se une a otra mujer -ya sea mediante la iglesia, por lo civil o unión libre- será alojado en la casa paterna; así se estructura una familia extensa la cual alcanza tres generaciones: abuelos, padre e hijos.³³ El hijo permanecerá allí el tiempo necesario en tanto ahorra para construir su casa en alguna parte del solar familiar, de tal manera que deja la casa paterna, pero sigue manteniendo un

³² *Ibidem*, p. 201.

³³ George Murdock, *Social Structure*, New York, Free Press, Collier-Macmillan Limited, 1965, p. 2.

estrecho contacto con ella; al casarse el siguiente hijo el mecanismo será idéntico; de esta manera aparece una variante de lo que se ha dado en llamar familia extensa no residencial:

Even after segmentation, most sons build their new houses close to that of their parents. They maintain their own budgets or “with separate expense budgets,” according to Nutini, and keep their own harvests, but they often co-operate with their fathers and brothers in the production activities of preparing and maintaining fields. The resulting kin group has been labeled the nonresidential patrilocal extended family.³⁴

Hay algunas situaciones que hacen variar la configuración de la familia extensa en el sentido de que a veces el solar no tiene espacio para dar cabida a uno o a todos los hijos, por lo que el padre reparte tierras comunales que eran destinadas al cultivo o bien en algunos casos compran un terreno. En ambos casos existe la separación, pero eso no impide que sigan considerándose como miembros. Bajo esta figura, en la que el grupo doméstico aparentemente está diluido, existe una integración sobre la base de su pertenencia a un grupo toponímico, el cual fortalece los principios que rigen la organización social de los habitantes de San Jerónimo, tal como lo veremos líneas más adelante.

Otro rasgo de los grupos domésticos radica en que comúnmente se mantienen unidos gracias a la imagen del padre. Al faltar la cabeza del grupo, es común que se presenten problemas de herencia que sacan a flote desavenencias entre los hermanos, lo que puede dar como resultado la fisión del grupo. En ocasiones, pese a que el padre falta, hay hermanos que se organizan pero finalmente las diferencias surgen. Por eso es importante que antes de morir el padre deje perfectamente establecida la herencia a cada uno de sus hijos para evitar posteriores conflictos, pues, se observa que aún estando presente su padre entre los hijos existe un velado conflicto por la tierra. Frente a este dato, creemos que el sentido de propiedad se ha matizado y el hecho hace urgente la necesidad de testar, debido a los problemas legales que suelen implicar las posesiones intestadas.

³⁴ Alan Sandstrom, “Center and periphery in the social organization of contemporary nahuas of México”, en *Ethnology*, vol. XXXV, núm. 3, Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1996, p. 165.

Otra situación de conflicto, derivada del desarrollo de los grupos domésticos, consiste en que en varios casos el padre no tiene tierras, ni espacio en el solar, ni los medios para proporcionar herencia a los hijos. Este es otro caso de fisión, por ejemplo, cuando el joven trabaja y reúne el dinero para comprar su propio terreno, donde construir su casa. En este ejemplo, es claro que la tendencia patrilineal obliga al individuo a buscar un espacio donde tener un desarrollo socialmente aprobado; porque cuando se va a vivir a los terrenos de los padres de la novia son “mal vistos” y reciben el término, poco agradable, de “nuevos”. Este es un mecanismo de coerción que obliga al joven a establecerse de manera independiente, por lo que comúnmente esta situación establecerá un principio de neolocalidad y, ulteriormente, si las condiciones lo permiten reaparecerá la tendencia patrilineal del grupo doméstico. Cuando no es así, el individuo es catalogado como una persona poco segura y fiable para los demás.

Hasta estos momentos hemos visto que la residencia, la descendencia y la herencia son rasgos que sirven para definir a una familia “mesoamericana”, pero no dejamos de observar que representan una unidad entre el territorio y el grupo doméstico. Sandstrom³⁵ habla de un tercer nivel de expresión del grupo doméstico, cuando refiere a los grupos toponímicos que, desde su perspectiva, están comprendidos dentro de una adscripción territorial (*named area*). En este sentido uno de los rasgos básicos de la organización social de San Jerónimo descansa en el hecho de que la casa, donde se ubica un grupo familiar nuclear o extenso tiene un nombre mediante el cual es reconocido en la comunidad en detrimento del apellido; esto es, que para identificar a un grupo familiar se le nombra de acuerdo a los rasgos del espacio que habita dicho grupo; *tlaseselian* (lugar del frío) refiere un grupo familiar. Así, para referirse a *x* sujeto lo harán así: *x* de *tlaseselian*; aunque el individuo viva en otro espacio, la referencia y su adscripción es hecha por los demás habitantes, ubicándolo como miembro de la familia *tlaseselian*.

No sólo las características físicas que otorgan nombre a un terreno son utilizadas para definir a un grupo. También suelen valerse de referencias a las mismas personas, como se ejemplifica en la expresión *šan Genaro* (casa de Genaro). Incluso, puede ser que la casa

³⁵ *Ibidem*, p. 167.

presente un altar doméstico en el que el santo tutelar sea una imagen religiosa, por lo que será conocida con el nombre del santo referido, por ejemplo la Purísima. También el nombre puede partir de los rasgos socio-económicos del grupo que habita la casa, tal como lo expresa la palabra *atentonko* (lugar de los niños pobres).

Pese a las formas variadas de designar su espacio, el punto primordial consiste en la capacidad de los grupos domésticos para nombrar el territorio que se habita, que se moldea y que se hace habitable. Para manejarnos mejor, a esta propiedad del grupo que expresa su relación con el territorio, le llamaremos *casa*.

También la casa, en tanto eje de la organización social, es un espacio de relación con el mundo sagrado. Este rasgo es detectado por la presencia del altar doméstico. Tanto el grupo de *panotlan* (lugar del paso) como el de *sakatenko* (lugar del zacate) tienen un altar doméstico, en tanto son grupos domésticos residenciales o extensos. Existen algunas casas, por ejemplo *tlaxomulco* (en medio de la milpa) que presenta dos altares, propiamente el de *tlaxomulko* y el otro que está presidido por San Martín; no obstante, el espacio de la familia donde habitan los de San Martín es reconocido por la comunidad como *tlaxomulco*. Este dato a su vez indica una jerarquía dentro de los grupos en función de los altares domésticos.

Por último, el grupo doméstico representa una unidad territorial, parental y económica. El grupo posee tierras y sabe de su obligación de velar por ellas, pese a la fragmentación que sufren con el paso del tiempo. En efecto, el grupo es una unidad que posee tierras, las cuales se transmiten por generaciones, y para lograr esto último recurre a alianzas matrimoniales. Es importante agregar que aun cuando el grupo adquiere una mujer debe evitar que el grupo al que pertenece el nuevo miembro alegue derechos sobre la tierra; uno de los mecanismos es la alta sacralización del matrimonio.

El ciclo de vida

En otro sentido, ser miembro de una familia y de una comunidad requiere de ciertos procesos que incorporan en el individuo ideas con las que debe actuar el resto de su vida. Así, entre los esposos es común pensar que cuando una mujer no puede embarazarse

posiblemente esta *enferma de los huesos* por lo que es necesario asistir a un especialista para que los acomode en su justo lugar. Posteriormente, cuando la menstruación se ha retrasado, comúnmente esperan un mes y si ésta no aparece, dicen que la mujer está embarazada; a continuación acuden al médico para recibir atención al transcurso de su embarazo, o bien con alguna partera para que acomoden al producto, en caso de que sientan algo extraño. A partir de ahí la mujer debe tener cuidados especiales, como son no cargar cosas pesadas, no comer cosas irritantes —chile, grasa, vino, dulces— y alimentarse bien, en caso contrario el niño sale desnutrido; también se le recomienda que no deje de caminar durante los eclipses y evite dormirse y siempre coloque en su vientre un pedazo de metal —tijeras, cuchillos, láminas, etc.— porque si no “la luna se come” al producto.

Al recién nacido se le baña en el temascal, se le soba y se le *juntan los huesos* y se le levanta el paladar. Anteriormente, el cordón umbilical y la placenta se enterraban en la cocina cuando se trataba de una niña o bien era enterrado en la montaña Tláloc en caso de ser niño, hoy ya no es así, puesto que asisten a hospitales o clínicas particulares o bien al centro de salud de la comunidad para el trabajo de parto. Comúnmente a los dos meses el niño es llevado a registrar; utilizan dos nombres, el del santo del día en que nació y otro, pensando que alguno de los dos ha de gustarle cuando sea grande. Antes, casi a los ocho días del nacimiento se busca a la persona que llevará a bautizarlo —comúnmente acuden al padrino de velación del matrimonio— y se ponen de acuerdo en la fecha para el bautismo; para este aspecto toman en cuenta los ritmos de trabajo del grupo extenso al que pertenece la persona indicada.

Las enfermedades a las que está expuesto el niño son básicamente *alferecía*, *aires*, *sustos*, infecciones bronco-respiratorias y gastro-entéricas; también suponen que un niño que da muestra de torpeza es un niño que está *xincual*, una condición enfermiza originada, según dicen, porque la madre comió dulces durante el tiempo que estuvo embarazada. Para remediar algunas de esas enfermedades, por ejemplo a la *alferecía* se le trata picando con escobetilla en el pecho, espalda y articulaciones; para combatir los *aires* utilizan un pedazo de lana de borrego ahumada, o a veces huevos, y se le realizan “limpias” en todo el cuerpo, y posteriormente se le baña en temascal; para los espantos colocan una rosa en una cubeta

de agua y gritan tres veces el día que nació y dicen “ven niño”. Para curar “empachos” se le soba el vientre y la espalda y posteriormente se le “truenan”. Para remediar males de las “anginas” o amígdalas, señalan que son “reventadas” apretando fuertemente las articulaciones de los brazos.

La madre debe bañarse cada tres días para que la leche materna esté en buen estado y que no haga daño al niño. A los dos meses se le empiezan a proporcionar té y sopa; más adelante se le da frutas en papilla. El destete comienza aproximadamente a los diez meses y para esos momentos se dice que el niño ya debe comer una amplia variedad de alimentos.

Por otro lado, en lo que se refiere a la crianza del niño, cuando éste es muy caprichoso, “se chiquea”, se les hace tomar té de ruda —*ruta graveolens*— o ajeno —*artemisa absinthium*— y no se le debe golpear porque se le vuelve espantadizo, aunque es una regla que al niño pequeño no se le debe de pegar; sólo ya cuando camina se le dan nalgadas. Desde niños ya se observa el carácter que tendrá de adulto, y según el grado de vivacidad dirán que “*este es muy tontito*” o “*es bien listo*”.

Es creencia que para ayudar a crecer al niño se le da a beber agua bendita de los santuarios a los que asisten los padres durante los días de fiesta. El niño empieza a gatear a los siete meses y al año empieza a caminar. No se le debe de levantar verticalmente durante los primeros meses porque corre el riesgo de que tarde en hablar, “se le pisa la voz”.

A los once meses le empiezan a salir los dientes y para evitar las molestias se les aplica un ungüento conocido como “panza del marrano”. Al año y medio se le empieza a inculcar el control de esfínteres, en caso de no lograrlo se le dan unas nalgadas; sin embargo, consideran que hay niños que orinan mucho debido a que *están malos de los huesos*, y para remediarlo les llevan a dar una “sobada”. A veces como dispositivo para evitar esta conducta a los niños se les cuenta la historia de un niño ya grandecito, que aún no había aprendido a controlar sus esfínteres. Se dice que los padres lo habían enviado a una casa donde solamente vivían mujeres, con la encomienda de entregar una bolsa, cuyo contenido desconocía el niño; según la historia, cuando alguna de las muchachas recibía el paquete y

lo abría se daba cuenta que la bolsa contenía una piedra y un poco de ceniza; eso era suficiente para comprender el significado del “encargo” y enojada golpeaba o insultaba al niño por mostrar sus orines. Cabe aclarar que la piedra formaba parte del fogón, en tanto que la ceniza era de la leña que había sido utilizada en el mismo.

Asimismo, la educación de los jóvenes refleja el trabajo y la preocupación que los padres sienten por que se muestre lo que ellos son. Si los jóvenes son mal educados y tienen actitudes no propias es culpa de los padres. Algunas veces ligan la mala actitud con un sector de la comunidad, ubicado a las afueras del poblado, que es originaria de otros lugares del país. Incluso, a veces se piensa que tales personas hicieron algo en sus lugares de origen por eso han llegado hasta San Jerónimo. Efectivamente, los hijos de estas personas presentan patrones de conducta un tanto diferente, por ejemplo, tienen el cabello teñido de verde, usan ropa negra con figuras bastante llamativas (*darks*), usan arracadas y perforaciones en las orejas, cejas, labios y lengua. A dichos jóvenes se les usa de referente para señalar los buenos principios que deben estar presentes en los jóvenes originarios de San Jerónimo.

No obstante, siempre existe el inconveniente de que la influencia del exterior, ya sea mediante un trabajo o la misma escuela que reciben los jóvenes, crea en ellos un sentimiento ambivalente hacia sus padres. Les interesa que éstos se vistan de manera más “adecuada” y dejen atrás cierto tipo de vestir que no es muy agradable a los ojos de los jóvenes sobre todo cuando van acompañados de ellos en la ciudad de Texcoco. Por su parte, los adultos señalan que los hijos no deben mandar a sus padres.

Del mismo modo, los jóvenes son inculcados a no inclinarse a la bebida y a ser responsables ante la vida. Pese a lo anterior no están exentos de caer en alcoholismo, por ello algunos padres ponen mucho énfasis en la escuela como un medio para el progreso. En este sentido, la escuela tiene preponderancia, de tal forma que al niño se le deja únicamente con la obligación de la escuela y sólo en vacaciones ayuda a sus padres, en caso de que sea así, en las labores agrícolas. Anteriormente era común que el niño a la edad de once o doce años dejara la escuela para ayudar a sus padres en las labores del campo. En la actualidad,

el niño adquiere otra manera de entender sus obligaciones y por lo mismo ya no apoya a sus padres en las labores de la casa y el campo, siendo la escuela un espacio central en su pensamiento.

El matrimonio

Según Peralta³⁶ las restricciones matrimoniales tienen estrecha relación con el control que sobre el agua de varios manantiales ejerce San Jerónimo y mantiene en un aislamiento parcial a la comunidad. Sin embargo, el universo de elección de los habitantes es sumamente variado, pues, incluye prospectos originarios de lugares como el Distrito Federal, Veracruz, Tlaxcala, Puebla, Hidalgo o San Luis Potosí. Este hecho en sí amenaza con influir un tanto sobre la perspectiva tradicional que se tiene acerca del matrimonio. Pero un hecho es indiscutible: el matrimonio para aquellos que se adscriben a San Jerónimo tiene un carácter primordial que remite en forma interesante a ciertos rasgos de la estructura social. Lo que queremos resaltar es que los jóvenes esposos pueden vivir juntos durante mucho tiempo —unión libre— antes de formalizar su relación mediante el rito del matrimonio, sin embargo en algunos casos es un impedimento para ingresar a otras esferas de la vida social.

El término para designar matrimonio, tal como se conoce en la lengua náhuatl presenta dos formas: una primera lo refiere como *mosowa:wtia*, término con el que se conoce el matrimonio dentro del grupo parental del novio, y que significa incorporarse una mujer; la segunda se maneja entre la familia de la novia, *mona:miquita*, que significa causarse el encuentro.³⁷ El matrimonio proyecta un rasgo primordial de la organización social, esto es, el rito del matrimonio tiene un carácter altamente ritualizado que tiene por objetivo la alianza entre grupos de parentesco por lo que presenta rasgos muy peculiares para su celebración.

El noviazgo o la relación establecida entre los jóvenes es la pauta para que pueda haber un matrimonio. Esto es debido a que es necesario que los jóvenes comenten con su madre la

³⁶ Peralta, 1994, *op. cit.*, p. 222.

³⁷ *Ibidem*, p. 223.

posibilidad de tener novio o novia; ya los padres se encargan de hacer una revisión para saber si el candidato no es “familia”, es decir, pariente. En este punto, conviene señalar que siempre se pone énfasis en primer instancia en la casa de origen del novio o novia; si acaso tiene conexiones con las casas emparentadas con la familia mediante la patrilinealidad manifiesta en ellas, posiblemente no habrá noviazgo. A veces cuando no se observa tal norma, los jóvenes suelen casarse, pero es una creencia plasmada por los hechos que los hijos de tal unión podrán presentar anomalías congénitas; tales sucesos son explicados debido a que *la sangre no circula bien*.

El bautizo

Para el bautizo, los padres del niño buscan en primer instancia a la persona que fue padrino de velación de su matrimonio y pactan con él; cuando el padrino de velación ha fallecido, el lugar es ocupado por algunos de sus hijos. Aunque a veces se busca que el compadrazgo se extienda más allá del poblado, lo cual sugiere que se rompen los lazos comunitarios o la creación estratégica de nuevas relaciones. Asimismo, existen padrinos de confirmación y de primera comunión, siendo los de velación (padrinos de primer grado) y bautizo (padrinos de segundo grado) los más importantes. Así que cuando se va a visitar al padrino se le lleva un regalo (canasta con pan, penca de plátano y una cera), y se le pide que lleve a bautizar al niño, y por supuesto, el padrino tiene que comprar la ropa.

El día del bautizo, el padrino trae a toda su familia y lo lleva a la iglesia. Posteriormente regresan y ya en la casa de los padres se halla reunida toda la familia, tanto del padre, como de la madre, y ellos serán los encargados de recibir al niño; después de recibir a los padrinos, padres y niño, se les invita a sentarse para comer. Pero antes a los padrinos se les pasa una charola con galletas y vino y ellos se encargarán de ofrecerles a todos los asistentes; además si es niño el que fue bautizado, también ofrecen cigarros, en caso de haber sido niña son chocolates los que acompañan a las galletas y vino. Al terminar de comer los padrinos se despiden y les son obsequiados un gallo y una gallina.

Al mes el padrino vuelve a pagar la misa y comprar ropa a su ahijado y se dirige a la casa de sus compadres y se lleva a la madre del niño, quien pasará la noche en su casa; al día

siguiente asiste con la madre y el hijo a la iglesia para escuchar misa. Mientras el padre de la criatura reúne nuevamente a toda su familia y a la de su esposa y van por su esposa a la iglesia; también lleva otro regalo para el padrino, el cual consiste en frutas, plátanos y ceras. Una vez reunidos, se dirigen a la casa de los padres y allí son recibidos y pasados al interior de la casa; una vez dentro se colocan frente al altar doméstico, encienden las ceras y empiezan a rezar; al terminar los padrinos entregan las ceras y son invitados a cenar.

Dentro de las creencias que posiblemente obligan a este rito se dice que la mujer no puede entrar a escuchar misa a la iglesia hasta que su primer hijo esté bautizado, pues se piensa que ésta se puede volver loca o bien abandonar a su esposo. También suponen que en caso de muerte del padrino, el hijo mayor debe asumir la responsabilidad y es muy difícil que se llegue a romper el lazo de padrinzago, salvo que el padrino no se dé a respetar; sin embargo, el niño tiene la obligación de saludar a su padrino donde quiera que lo vea. Este lazo es muy importante y lleno de sacralidad, comúnmente cuando los compadres —de la misma comunidad— se encuentran en la calle se bendicen haciendo una cruz en la mano y se besan la mano recíprocamente.

4. Sumario.

Ante lo expuesto en este capítulo notamos que la economía ha tomado nuevos caminos para satisfacer las necesidades básicas de los actores que participan del proceso productivo. En esta búsqueda que data de hace bastante tiempo, los individuos han encontrado modos de pensamiento que trataron hacerles ver su situación y condición. Algunas ideas tuvieron su efecto, pero eso es algo que tendrá que ser tratado más adelante.

Dentro de esta dinámica, los hijos de los primeros ejidatarios salieron a las ciudades, ocuparon nuevos espacios y cambiaron notoriamente una forma de vida. Sus actividades ya no estaban destinadas a la agricultura. Al mismo tiempo, los hijos de los desposeídos salieron a las ciudades, pero ellos participaron de otras actividades que les fue diferenciando de los anteriores, pero también adquirieron pautas de acción económica diferentes.

Varias son las circunstancias que tuvieron importancia en esta diferenciación. Una de ellas, la Reforma Agraria, fue clara en este proceso. Su trascendencia residía en la liberación de la mano de obra y en su circunscripción; por un lado, compelia al individuo a complementar su economía fuera de su localidad y, por el otro lado, permitía su reproducción en el pequeño solar. El resultado es que algunos individuos empezaron a ocupar posiciones preponderantes dentro de la comunidad, mientras que otros buscaban alcanzar una posición. La competición se haría patente a través de la vestimenta, la arquitectura y composición de las casas. Este aspecto sin duda desencadenaría la necesidad en los individuos de participar de forma más intensa con el exterior.

También, la diferenciación tuvo por punto de partida la posesión de tierras, pues permitió que la riqueza emanada de ellas diera preponderancia a ciertos individuos sobre los demás. El hecho sugiere que la imagen del individuo vendría a ser valorada y en razón de lo anterior, muchos buscaron igualarse frente a los demás. Uno de los mecanismos para lograrlo fue mediante una mayor participación en los procesos económicos de la región. Hoy en día la situación parece haberse revertido, los individuos que se encuentran fuera de las actividades agrícolas ahora ocupan lugares de preponderancia a tal grado que quienes ostentan las tierras dan la impresión de haber venido a menos.

Capítulo dos:
Una comunidad nahua

Las fuentes de donde obtienen importancia muchos de los símbolos y los signos que dan forma a la cultura de San Jerónimo, no sólo tienen fundamento en lo económico, sino que hunden sus raíces en el tiempo. No es este un sentido fijo e inmóvil, pues, según las circunstancias de los diversos contextos, adquieren una variedad de formas, tanto para conformar el sentido como el símbolo. Es indudable que los rasgos de origen prehispánico mantienen un grado de presencia en las pautas culturales de San Jerónimo, pero también es cierto que la época colonial, el período independiente con las leyes de Reforma y el mismo siglo XX, influyen tajantemente en la configuración de la comunidad indígena.

La fuerza del sentido simbólico adquiere trascendencia cuando la comunidad entra en el juego de contextos más amplios. Sin duda, la influencia regional promueve la revaloración de una realidad que amenaza su espacio de reproducción. Así, el territorio es un fundamento de lucha y de constante reivindicación y, por qué no decirlo, de disputas al interior de la propia comunidad. Debido a lo anterior este capítulo está dirigido, en primer instancia, a dar cuenta de los sucesos más destacados en la historia de este pueblo; toda entidad en menor o mayor grado es una construcción en la que tiene que ver el pasado. En segunda instancia describe uno de los mecanismos más notables de lucha que se encuentra estrechamente ligado al punto anterior.

1. El grupo nahua de Texcoco.

Se tiene la idea de que durante la época prehispánica, la región del Acolhuacan se extendía hacia el norte hasta las inmediaciones de Tollan y Xicotitlan, hacia el oriente sus límites estaban establecidos kilómetros antes de Tlaxcala, al poniente por el lago de Texcoco, y al sur por los señoríos de Chalco y Xicco; dentro de su territorio se localizaban Tizayuca, Acolman, Huexotla, Coatlinchan, Chimalhuacan y Texcoco. Pero no hay un punto final sobre sus extensiones. Palerm¹ estableció que dicha región geográficamente podía delimitarse de la siguiente manera: al oeste se hallaba el lago de Texcoco; al norte encontrábamos la parte baja del río Nexquipayac, los cerros de Tezoyuca y las serranías del Tezontlaxtle y Patlachique; al este y sureste, las serranías de San Telmo, Tlamacas, Tlaloc,

¹ Angel Palerm y Eric Wolf, "Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano", *Civilización y Mesoamérica*, México, SEP, 1971, p. 112.

Telapón y Ocoatepec; al sur, el valle comprendido entre la sierra de Ocoatepec y el cerro de Chimalhuacán. Por su parte, Gerhard² ha señalado que la zona abarcaba desde la orilla oriental del lago de Texcoco hasta los llanos de Apan y se presentaba como un excelente espacio para el asentamiento poblacional; fue tal el desarrollo de la región que para 1519, el Acolhuacán estaba habitado por los señoríos de Acolman, Coatlinchan, Chiauhitla, Huexotla, Tepetlaoztoc y Tezoyucan, teniendo a Texcoco como la cabeza política que los representaba al interior de la Triple Alianza.

La manera de entender las extensiones de esta región están estrechamente relacionados con objetivos específicos. En un caso, tienen peso las formas de organización tributaria para justificar un ordenamiento político. En otro, tienen peso las relaciones comerciales y su estrechamiento hacia un centro económico. Finalmente, otra posición propone que el ordenamiento territorial basado en formas ecológicas es determinante para la interacción entre los diversos pueblos. Pese a las posturas sobre la extensión del Acolhuacán, nos parece que las bases culturales de una región se hallan supeditadas, en primer instancia, a factores territoriales los cuales proporcionan un patrón de asentamiento específico y caracterizan a los pueblos asentados en dicha región y claro que de allí se proyectan las relaciones económicas y políticas.

El Acolhuacán como expresión cultural y política hunde sus raíces en los movimientos migratorios, característicos del posclásico, que confluyeron hacia los valles y cuencas centrales de lo que es ahora México. Tras la caída del imperio Tolteca, grupos bárbaros, al parecer de filiación pame,³ guiados por Xólotl llegaron a Tula en el año de 1244 y rápidamente pasaron al valle de México. En ese mismo año, se establecieron en Tenayuca e iniciaron un proceso de expansión por toda la parte oriental hasta que, a principios del siglo XV, fueron detenidos por los tepanecas, quienes controlaban totalmente el valle de México.⁴

² Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, UNAM, IHH, 1986, p. 321.

³ Wigberto Jiménez Moreno, *et. al, Historia de México*, México, ECLALSA, 1963, p. 108.

⁴ Miguel León-Portilla, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xólotl", en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 7, México, UNAM, IHH, 1968, p. 81.

Genéricamente se ha denominado como chichimecas a un conglomerado de grupos nómadas, sin ver que había grupos diferenciados, ya que unos eran reconocidos como toltecas de habla náhuatl y otros eran “cazadores errantes” de habla otomí, pame y mazahua.⁵ Sobre este aspecto, Corona⁶ afirma que el término chichimeca fue utilizado erróneamente para englobar a aquellos grupos que se oponían a los grupos toltecas, por lo que propone que el término sea aplicado a los grupos que presentaban un nivel cultural preagrícola. Esta era la situación de los grupos chichimecas encabezados por Xólotl.

Corona⁷ sostiene que durante su recorrido migratorio, este grupo pasó del noroeste hacia la huasteca hidalguense, antes de ingresar al valle de México estuvieron en Teotlalpan o Mezquital, Cuextecatl, Chocayan, Coahuatlimac, Tepenec y Tula, y Mizquihualla y Actopan. Una vez ubicados dentro del valle de México, se establecieron en Xoloc, de donde partieron dos movimientos para explorar el nuevo territorio. Xólotl recorrió Tepepulco, Oztotepec, Tecpactepec, Tonantepec y Cahuac. Y Nopaltzin, hijo de Xólotl, hizo lo mismo en la zona este del lago de Texcoco, lo que le permitió conocer los siguientes lugares: Oztotitpac, Tepetlaoztoc, Tzinacanoztoc, Cuauhyacatl, Tetcuzinco, Texcoco, Huexotla y Techachalco (Coatlinchan). Conforme avanzaron por toda la zona oriental, los pequeños grupos chichimecas descendientes de Xólotl y dirigidos por Nopaltzin, se establecieron a lo largo de un territorio que más adelante sería conocido como el Acolhuacan. Asimismo, tuvieron contacto con grupos toltequizados arribados a la región después de la destrucción de Tula.⁸

La historia del pueblo chichimeca, al que hacemos referencia, ha sido dividida en tres etapas. La primera se caracterizó por la llegada de este grupo chichimeca al Valle de México, cuyos principales rasgos eran la existencia de una agricultura de roza y temporal, baja densidad demográfica, ausencia de núcleos urbanos y la presencia de zonas

⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁶ Eduardo Corona Sánchez, *Desarrollo de un señorío en el Acolhuacan prehispánico*, México, ENAH, 1973, Tesis de Maestría, p. 11

⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁸ *Ibidem*, p. 47.

despobladas en la sierra y valles serranos. Había en ella presencia de la cultura tolteca, sobre todo en la parte sur.

En un segundo período surgió la tentativa de Quinatzin por convertir a los chichimecas en agricultores. Esta época se caracterizó por una fuerte inestabilidad social y política. El aumento de la población provocó la falta de alimentos y la solución al problema generó la resistencia de muchos núcleos chichimecas que se resistieron a ser transculturalizados.⁹ Era una época en la que un aparato estatal aparecía en forma embrionaria y, por su misma constitución, era incapaz de organizar políticas a favor de la integración territorial y política de los pueblos asentados en el Acolhuacan.

El tercer período estuvo determinado por la consolidación del Estado y su incorporación a la Triple Alianza . La presencia de un aparato plenamente definido permitió a Nezahualcóyotl la supresión de manera violenta de la resistencia chichimeca a la transculturación, al tiempo que se iniciaron los trabajos para la construcción de los primeros sistemas de riego.¹⁰

A lo largo de estas tres etapas, la consolidación del Estado permitió el florecimiento de varios señoríos. Coatlinchan alcanzó su apogeo entre 1300 y 1375. Sin embargo, cuando los tlatelolca se apoderaron de Chimalhuacan-Atenco para incorporarlo al territorio tepaneca inició la decadencia de Coatlinchan y Texcoco apareció como el heredero de su importancia política.¹¹

Después de este cambio en las relaciones de poder y al conformarse la Triple Alianza, Texcoco ejerció una hegemonía sobre este territorio a la vez que apoyó los fines expansionistas de los mexica. En particular, Nezahualcóyotl para un mejor control político del territorio dominado dividió y organizó al valle de Teotihuacan en varios pueblos

⁹ Palerm, 1971, *op. cit.*, p. 118.

¹⁰ *Ibidem*, p. 121.

¹¹ Jiménez, 1963, *op. cit.*, p. 112.

tributarios, entre los que sobresalían Otumba, Tepeapulco, Tlaquilpa, Acolman, Teotihuacan, Tequicistlan y Tepexpan.¹²

Cabe aclarar que los conflictos por la transculturación también funcionaron como válvula de escape. En esa época, muchos chichimecas decidieron emigrar por oponerse rotundamente a tal política y dejaron un vacío que fue llenándose paulatinamente con la llegada de nuevos grupos toltequizados. La llegada de los tlailotlaques y chimalpanecas impulsó fuertemente el proceso de aculturación de manera que los grupos otomíes, mazahuas y pame se confundieron y pasaron a ser identificados como acolhuas.¹³

Apareció así la imagen de un pueblo homogéneo y fuertemente integrado, sin embargo, como “todos los señoríos de la época, su composición étnica y cultural era heterogénea,”¹⁴ lo cual les obligó a una dinámica de alianzas en la que los pueblos pagaban por la protección militar. Este hecho a su vez desembocó en una forma más compleja de organización, tanto política como religiosa. Así, el tlahtocáyotl consistió básicamente en la interacción territorial y parental entre diversos pueblos, donde uno sobresalía políticamente por encima de los demás, esto se nota en forma más clara en la siguiente cita:

[Algunos] pueblos... se entregan voluntariamente a la sujeción señorial a cambio de un territorio y de una familia real. Acuden a un señor, le prometen la obediencia y le piden designe de su familia un hijo que pueda ser la cabeza del Estado subordinado que con él se inicie.”¹⁵

Como aclaración es necesario señalar que, sobre el término tlatohcáyotl, investigaciones recientes proponen que esta forma de organización no es un indicador útil de las relaciones políticas establecidas entre los señoríos y empiezan a hablar del altépetl como un concepto

¹² Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1980, p. 22.

¹³ León-Portilla, 1968, *op. cit.*, p. 76-77.

¹⁴ Alfredo López Austin, “Los señoríos de Azcapotzalco y Texcoco”, en *Historia prehispánica*, núm. 7, México, INAH, SEP, 1967, p. 2.

¹⁵ *Ibidem*, p. 4.

que permite la inclusión de pueblos o comunidades dentro del análisis de las relaciones políticas de los diferentes calpulli que le componen.¹⁶

Allí, la estructura política apareció fuertemente centrada en un universo ideológico, que justificaba la relación entre hombres y dioses-protectores, y se caracterizó por las alianzas políticas en un medio político hostil de un grupo hacia otro como una forma de sobrevivencia. Estos rasgos aparecieron en todos los pueblos chichimecas que, para ese entonces, ya estaban diferenciados entre tepanecas, acolhuas, mexicas, etcétera. Las alianzas dieron una imagen heterogénea y dinámica a los pueblos de esta zona, donde las intrigas y guerras aparecieron como una necesidad para establecer una hegemonía en el valle de México.¹⁷

Era claro que las alianzas denotaban los intereses específicos de cada uno de los grupos involucrados. Pero en ellos, los rasgos geográficos, tuvieron trascendencia en la manera de concebir la relación. Palerm sugiere que el Acolhuacan es susceptible de dividirse en dos subregiones ecológicas con caracteres propios:

... la zona meridional, cuyo límite norte sería, aproximadamente, la divisoria de aguas de los ríos Chapingo y Texcoco. Dentro de ella quedarían enclavados los antiguos señoríos de Coatlichan y Huexotla. La zona septentrional, al norte de la indicada divisoria, comprendería el viejo señorío de Texcoco.¹⁸

La importancia de la zona meridional supuso que los procesos transculturativos entre chichimecas y pueblos agricultores fueron más rápidos gracias a las mejores oportunidades para el desarrollo de la agricultura extensiva. No así en la parte septentrional donde las condiciones geográficas no permitieron un desarrollo semejante. Al sobrevenir la erosión del suelo, las fatalidades del clima y la densidad de la población una gran hambre se abatió sobre el Acolhuacan, por lo que en la zona septentrional fue necesaria la construcción de

¹⁶ Bernardo García Martínez, "El altépetl o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesoamericano", en *Arqueología mexicana*, vol. 6, núm. 32, México, INAH, 1998, p. 63.

¹⁷ López Austin, 1967, *op. cit.*, p. 10-11.

¹⁸ Palerm, 1971, *op. cit.* p. 113.

canales distribuidores de agua para la irrigación de las zonas bajas como una forma de enfrentar las condiciones que el clima adverso representaba.¹⁹

Así, las transformaciones del Acolhuacan septentrional se explicarían “como resultado de un triple proceso interrelacionado de transculturación, de integración política y de obras hidráulicas”.²⁰ De la misma forma, presentaría una diferencia fundamental frente al Acolhuacan meridional, que se expresaría en la manera en que las comunidades se relacionarían entre sí. En el caso del Acolhuacan septentrional, los sistemas de riego favorecieron la integración de comunidades en pequeñas constelaciones.²¹

También tendría importancia uno de los rasgos que definieron culturalmente a los pueblos del altiplano central: el calpulli. Éste era una estructura compleja que servía de punta de lanza para las alianzas políticas y económicas. En sentido estricto, representaba un grupo de linaje, una unidad de producción y finalmente una organización política básica, en la que resaltaban la práctica de la agricultura, una especialización comercial, un dios tutelar, trabajos comunales y una serie de cargos que apoyaban la administración de los señoríos y organizaban las fiestas dedicadas a un dios tutelar.²²

En tanto estructura económico-social, el calpulli mantuvo una relación con los principales centros económicos dentro de una región. Por ejemplo, otorgó singularidad a los contactos comerciales, mediante circuitos o redes de comercio, conformadas por comerciantes ambulantes en zonas con mercados periódicos. Así, dentro de las redes del comercio, el Acolhuacan ocupaba un lugar subordinado, ya que el principal mercado era Tenochtitlan.²³

Las modificaciones no sólo fueron en el ámbito político y económico. Ante el crecimiento y adquisición de formas toltequizadas, los grupos predominantes del Acolhuacan realizaron

¹⁹ *Ibidem*, p. 121.

²⁰ *Ibidem*, p. 122

²¹ *Idem*.

²² Víctor Castillo, *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, UNAM, IIH, 1984, p. 73.

²³ Michael Smith, “El sistema de Mercado azteca y patrones de asentamiento en el valle de México: un análisis de lugares centrales”, en *Cuicuilco*, núm. 5, año 2, México, INAH, 1986, p. 19.

una serie de transformaciones con el fin de adecuar su pasado con el presente. Por ejemplo Nezahualcóyotl inició una época de reformas, entre las que figuraba la política de importar artesanos a sus territorios:

Ya Quinatzin contaba en la ciudad de Texcoco a los tlailotlaque, portadores de la más rancia tradición cultural y artesanal; Techotlala llegó a tener seis calpulli de artífices toltecas; en tiempos de Ixtlixochitl, ya se ha visto, la ciudad era famosa por el hilado y tejido de algodón, y Nezahualcóyotl lleva de México, de Azcapotzalco, de Xochimilco y de otras partes calpulli de artesanos, a los que brinda tierras y auxilio económico.²⁴

Aparte de tales reformas, Nezahualcóyotl buscó alcanzar para Texcoco, la categoría de ciudad culta e hizo oficial la lengua náhuatl. De esta forma las lenguas otomí, pame y mazahua desaparecieron y los chichimecas de Xólotl pasaron a manejarse en un náhuatl sumamente retórico.²⁵ Este mecanismo lingüístico les dio una identidad, la cual les permitió superar las crisis políticas y sociales y los reafirmaría frente a los otros pueblos del valle.

En resumen, Texcoco y los principales señoríos del centro tuvieron un auge político, económico y social que intentó establecer un proyecto político, resultado de una constante interacción. Así, por un lado, obtenían una configuración lingüística y cultural muy propia y, por el otro lado, compartían patrones culturales comunes a todos los pueblos del valle central. En este caso, nos referimos especialmente a las ideas referentes a un mundo poblado de seres sobrenaturales, dueños del espacio vital y con una organización específica.

Con la conquista de Tenochtitlan, los españoles obtuvieron el dominio que los mexicas tenían sobre varias poblaciones; el hecho implicó una hegemonía política sobre una serie de señoríos y asentamientos poblacionales, como bien se dieron cuenta los conquistadores al repartirse el botín. Esto se corrobora al observar que las modificaciones que establecieron los españoles sobre las poblaciones mantuvieron el circuito de comunidades-constelación y

²⁴ López Austin, 1967, *op. cit.*, p. 16.

²⁵ *Ibidem*, p. 20.

conservaron la delimitación antes señalada entre el valle de Teotihuacan y las porciones meridionales y septentrionales del Acolhuacan. Es de hacer notar que Texcoco, sobre el cual aparecían en constelación una serie de poblaciones, permaneció como cabecera y a su alrededor aparecerían los pueblos sujetos.

Así, al iniciarse las encomiendas, Cortés se concedió toda el área de Texcoco y junto con él a Tepetlaoztoc, Chiautla, Huexutla y Tezoyuca.²⁶ La encomienda de Texcoco pasó a ser administrada por el gobierno civil bajo la figura del corregimiento en 1531. Sin embargo, con el paso del tiempo, la población disminuyó dramáticamente debido a las epidemias de 1545 y 1549 y a la explotación de la que fue sujeta.

Una de las políticas de la Corona para evitar la desaparición de la población indígena “dispuso que los encomenderos pudieran seguir recibiendo tributo, pero no pudieran disponer de la mano de obra de los indígenas que les estaban asignados.”²⁷ Claramente esa ley trató de romper la situación lacerante que vivían los indígenas y que se traducía en un terror hacia la figura del encomendero, tal como señaló Gibson al hablar de las condiciones en que se encontraban los habitantes de Tepetlaoztoc, población cercana a Texcoco:

Los rasgos característicos de la historia de Tepetlaoztoc son el extremado dominio en los primeros tiempos y los rápidos cambios sufridos en los años de 1550. La transición de la usurpación total de tierras y casas a la técnica más refinada de rentas se advierte con claridad y es típico tanto dentro como fuera de la encomienda. *La demora de la comunidad en pedir justicia está expresamente indicada en función del terror inspirado por el encomendero y sus agentes.*²⁸

La ley que impedía la apropiación de la fuerza de trabajo indígena muestra que en aquella época la encomienda se mantuvo en medio de fuertes impugnaciones, amén de los intereses económicos que representaban los tributos. Principalmente, los conflictos con los que se enfrentó la encomienda estaban relacionados con el rey español, quien buscó una “solución” a la explotación de que eran objeto los indígenas, y en una baja proporción con

²⁶ Gerhard, 1986, *op.cit.*, p. 321.

²⁷ Gibson, 1980, *op. cit.*, p. 67.

²⁸ *Ibidem*, p. 84. Las cursivas son nuestras.

las órdenes mendicantes y el clero. En ese sentido, la encomienda como parte de una estructura económico-política no estaba peleada con la evangelización. Gracias a ello, en esta zona del valle, los franciscanos tuvieron mucha influencia y establecieron la primera estructura religiosa que mucho tendría que ver después con las formas de organización del clero regular y su jurisdicción parroquial. Esta estructura se basó en la presencia de una doctrina, o a veces en forma de curato, partido o parroquia.²⁹

La doctrina “consistía en un pueblo principal llamado cabecera (o cabeza) de doctrina, donde estaban localizadas la iglesia y la residencia clerical y un núcleo de pueblos alrededor llamados visitas”. En cierto sentido, la doctrina no interfería con la estructura política de la encomienda, la cual separaba a los pueblos cabecera de los pueblos sujeto siguiendo las antiguas relaciones de dominio y alianza política prehispánica. Aunque era posible que un pueblo cabeza de doctrina fuera pueblo sujeto dentro de la estructura territorial de la encomienda o viceversa; por ejemplo:

Acolman era una cabecera agustiniana de doctrina que regía sobre una diversidad de cabeceras y sujetos de gobierno indígena. Sus visitas incluían la cabecera de Tequicistlan con sus estancias, la cabecera de Tecama pero sin sus estancias del norte, la cabecera de Tepexpan y una de sus estancias pero no las demás estancias más septentrionales, y una serie de estancias de Texcoco, Tenochtitlan y Tlatelolco.³⁰

A través de la doctrina, durante la encomienda y el corregimiento, se intentó llevar a cabo la evangelización, aunque a veces con no muy buenos resultados para franciscanos y dominicos, como bien lo exponen los casos de Don Carlos Ometochtzin,³¹ Andrés Mixcoatl y Martín Ocelotl, juzgados por prácticas consideradas como paganas por las autoridades.³² La presencia o imagen de estos hombres traslució fenómenos religiosos con

²⁹ *Ibidem*, p. 106.

³⁰ *Ibidem*, p. 108.

³¹ Mario Colín (ed.), *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzoco, Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, México. Biblioteca Enciclopédica del Estado de México. México, 1980.

³² Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH, IFAL, 1988, p. 52.

tintes políticos con clara raigambre prehispánica.³³ Fue claro que la ascendencia que tuvieron estas personas hayan influido en la toma de decisiones de muchos grupos indígenas contra la corona española.

También, es de notar que este amplio espectro de influencia católica supuso que los franciscanos no fueran el único grupo conventual que influyó en la zona, pues conforme se dieron las transformaciones de la estructura económica española aparecieron otros grupos conventuales, tales como los agustinos y dominicos que tuvieron injerencia sobre los grupos de esta zona.³⁴ Sin embargo, la dinámica eclesial de los órdenes monásticos y el clero regular habría de culminar en la secularización de los principales conventos y parroquias de la zona de Texcoco entre los años de 1753 y 1777.³⁵

Ya con el control de dicha área, la iglesia procuró la aparición de cofradías, las cuales se convirtieron en gremios designados para proteger y unificar a los grupos indígenas y transformarlos en unidades productivas. Dada la influencia de los rasgos del calpulli, esta institución devino en concepciones comunales expresadas en el culto y la fiesta a un santo tutelar. Así, la fiesta era una expresión de ritos cristianos e indígenas, entre los que se observaban la presencia de máscaras y danzas. En tanto que el culto era una expresión de la comunidad hacia el santo patrón o bien hacia cualquier imagen considerada milagrosa, incluso los restos de los primeros misioneros fueron objeto de culto. Por ejemplo, los “principales cultos relacionados con los restos de los primeros misioneros eran los que honraban a Martín de Valencia en Tlalmanalco y Amecameca, y a Domingo de Betanzos en Tepetlaoztoc.”³⁶

En suma, de la misma forma que la cofradía se presentó a las poblaciones indígenas como una institución perdurable que sobrevivía a sus miembros, les otorgó estabilidad en

³³ *Ibidem*, p. 27.

³⁴ Gibson, 1980, *op. cit.*, p. 121.

³⁵ Gerhard, 1986, *op. cit.*, p. 322.

³⁶ Gibson, 1980, *op. cit.* p. 135.

periodos de crisis.³⁷ Del mismo modo, pese a que la Corona española trató de evitar a los indígenas un trabajo fuerte, la violencia desatada hacia ellos gestó una actitud defensiva que coadyuvó a la naturaleza de la cofradía.

Los datos anteriores ponen de relieve un proceso que, amén de establecer un sincretismo de realidades indígenas y españolas, alimentó y preservó “las formas comunales de vida entre los indígenas”.³⁸ Sin embargo, ésta característica sirvió para un mejor control político de los pueblos. También implicó que la administración política de los pueblos subordinados, en manos de la Corona, tratara de reducir la jurisdicción indígena a cabeceras individuales. Así, mediante la presencia de los herederos de Nezahualcóyotl y Netzahualpilli y la preponderancia de los caciques, se trató de establecer la “hispanización política” de las antiguas poblaciones del valle de México.

Esto dio origen a una estructura política indígena combinada con la estructura política española. Esta situación impuso que, mediados del siglo XVI, la administración colonial limitara las facultades del gobierno indígena e implementara la elección de autoridades indígenas que “desempeñaban cargos en los pueblos, siguiendo el modelo del gobierno municipal español”, o sea el cabildo o consejo municipal:

Los cabildos en el mundo español constaban de dos cargos principales, el de alcalde y el de regidor. Dos alcaldes y cuatro o más regidores, como consejeros, se dedicaban a la administración política de la comunidad, pero los alcaldes también desempeñaban funciones como jueces civiles y penales en los tribunales locales, y tenían mayor autoridad y prestigio que los regidores.³⁹

Pese a que mediante esta política los españoles lograron disminuir la hegemonía del gobierno indígena, que mantenía unido lo político y lo religioso, los pueblos continuaron rigiéndose mediante la figura de los principales, de manera que eran estos personajes los

³⁷ *Ibidem*, p. 130.

³⁸ *Ibidem*, p. 137.

³⁹ *Ibidem*, p. 168.

que finalmente se encargaban de elegir al gobernador.⁴⁰ Esto sea dicho de manera provisional por que no logramos identificar algún trabajo que diera cuenta hasta qué punto la gesta de los hombres-dioses en Texcoco tuvo trascendencia entre los indios principales para escoger a los nuevos funcionarios.

Sin embargo, la elección que los principales llevaban a cabo tenía que ser avalada por el virrey. Esto es, los representantes del rey de España avalaban los resultados de las elecciones, sin necesidad de entrar en pugnas directas con los pueblos, gracias a que los corregidores se encargaban de influir para evitar la elección de candidatos inadecuados.⁴¹ Es interesante observar que los criterios que permitían aceptar o rechazar, aún hoy en día suelen aparecer en muchas comunidades indígenas como un requisito para ocupar algún cargo, ya sea civil o religioso.

A la cabeza de esta nueva estructura de gobierno indígena aparecía el gobernador y abajo de él estaban varios funcionarios entre los que destacaban los mayordomos, quienes se encargaban de las propiedades de la comunidad. También, se establecieron sistemas de rotación para cumplir periodos de servicio. Incluso había la política de que al cumplir un cargo no religioso la persona fuera viable para ocupar un cargo religioso.

Gibson⁴² señala que conforme los procesos administrativos y políticos aplicados por los españoles para regir a los pueblos indígenas se hacían más sutiles, la estructura del servicio cayó ante los ojos de quien tenía por ambición de participar en ella. Al diluirse la estructura política del pueblo cabecera y los pueblos sujetos, los españoles volvieron una carga obligatoria el tener que participar en los cargos políticos; así jóvenes, casados y con un alto grado de responsabilidad, fueron elegidos para esos cargos. Paradójicamente este procedimiento algunas veces chocaba con el pensamiento indígena que valoraba a los ancianos.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 179.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibidem*, p. 195.

Todas estas actividades finalmente perseguían o más bien se correspondían con la política adoptada en un principio por los españoles, quienes se interesaron más en obtener tributos que en desarrollar una economía basada en la producción de excedentes. Por ejemplo, la aparición de la minería que provocó que grandes extensiones de tierra indígena pasaran a propiedad de los españoles. Una respuesta a esta forma de entender la extracción de la riqueza surge en el siglo XVII, cuando apareció la hacienda con un sentido de gran empresa rural.

Uno de los principales rasgos de esta incipiente empresa consistió en que prefería comunidades libres y pobres a su alrededor que tener grandes cantidades de población contenida dentro de su territorio.⁴³ En este sentido, el valle de Texcoco se inscribió al proceso de producción de pulque, ganado y trigo.⁴⁴ Entre ellas aparece la Hacienda del Molino de Cuzcacuahco, la cual alcanzó su apogeo entre 1587 y 1592 gracias a la producción lanar y la molienda de trigo. La propiedad de Antonio Alfonso de Valdez, Caballero de Calatrava, posteriormente pasó a manos de mayorazgos muy confusos, entre los que se mencionan el marquesado de Salinas del Río Pisuerga y los marqueses de Salvatierra. A finales del siglo XIX, la actividad productiva de la hacienda se orientó hacia la explotación del pulque, el cual era distribuido a la ciudad de México; pese a esto, el cultivo del maíz, trigo, frijol, hortalizas y cebada no perderían vigencia.⁴⁵

La molienda y el cultivo del trigo finalmente requerían de agua para una mejor producción, por eso es que las haciendas asentadas en la zona septentrional mantenían fuertes conflictos con varias poblaciones, las cuales empezaron a darle un valor muy alto a ese recurso. En los *Títulos de Tetzcotzingo* se hace referencia a una disputa entre San Jerónimo Amanalco y Santa María Nativitas en torno a “los derechos prehispánicos de las aguas de Santa María Nativitas.”⁴⁶ El punto es importante porque nos indica una relación importante entre los

⁴³ Enrique Semo, “Hacendados, campesinos y rancheros”, en *Historia de la cuestión agraria mexicana: El siglo de la hacienda 1800-1900*, México, Siglo XXI, CEHAM, 1988, p. 92.

⁴⁴ Gibson, 1980, *op. cit.*, p. 337.

⁴⁵ Campos Arredondo, *Molino de Flores. Texcoco, Estado de México*, Academia de Historia de Texcoco, 2000.

⁴⁶ Sokolovski, 1995, *op.cit.*, p. 117.

mantos acuíferos y comunidad, que hoy en día expresa una constante que rige el actuar de los pueblos de la parte serrana de Texcoco.

Para el siglo XIX, con la Ley Lerdo, “se produjo una epidemia de compras de tierras comunales que —según Molina Enriquez— benefició sobre todo a los mestizos que vinieron a engrosar las filas de los rancheros, pero sin duda también de los hacendados”⁴⁷ y afectó sobre manera a las comunidades de indígenas de Texcoco, pues obligó a las poblaciones indígenas a desplazarse hacia zonas marginadas y aisladas. En el caso que nos ocupa, fue tal la voracidad de la hacienda y la naturaleza de la misma Ley que, para inicios del siglo XX, San Jerónimo Amanalco había sido reducido a 607 hectáreas.⁴⁸ La preponderancia de la hacienda y su política de invasiones trajo como consecuencia una respuesta por parte de las poblaciones afectadas. Por ejemplo, en este periodo aparece en Chalco un movimiento que alcanza a afectar a la región de Texcoco. En la cabeza del movimiento apareció Evaristo Reyes.⁴⁹

Las constantes incursiones de las haciendas en la zona por la búsqueda de tierras y agua habría de marcar la actuación de los poblados frente al exterior y los haría ser sumamente aguerridos. En el caso de San Jerónimo Amanalco, en 1912 hubo un conflicto por tierras con la hacienda Tierra Blanca que culminó con el ingreso del Ejército a la comunidad y el apresamiento de los líderes.⁵⁰ Al parecer, la misma población había logrado adecuarse a las condiciones de lucha gracias a su alianza e incorporación con la Confederación Social Campesina, organización que tenía la fama de subversiva en aquel entonces por su forma radical de expresarse.⁵¹

Tal alianza fue la causante de que, durante la Reforma Agraria, la restitución de tierras promovida por los habitantes de San Jerónimo no haya tenido eco. Sin embargo, la

⁴⁷ Semo, 1988, *op. cit.*, p. 109.

⁴⁸ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁹ Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Editorial Siglo XXI, 1998, p. 61.

⁵⁰ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 123.

⁵¹ Perez Lizaaur, 1975, *op. cit.*, p. 36.

organización política para luchas por la tierra aparecía nítida. Así que al obtener una respuesta desfavorable en cuanto a la restitución, cambiaron la forma de petición y en 1923 solicitaron la dotación justificándola en la carencia de ellas por parte de los habitantes:

En 1923 el pueblo de Amanalco volvió a solicitar dotación al Departamento Agrario, alegando que había 323 jefes de familia, mayores de 18 años, sin tierras. Esta nueva petición se hizo por vía dotatoria. El trámite duró siete años y tuvo resultados positivos el 1° de febrero de 1930, fecha en que se dotó al pueblo de 1955 Ha., de las cuales 800 eran de temporal de segunda y 1, 155 de monte, lo que sumado a 607-60-00 Ha. de calidad tepetatosa que poseían anteriormente en propiedad comunal, arroja un total de 2562-60-00.⁵²

En esa misma década, las autoridades del municipio de Texcoco les proporcionaron una dotación de tierras de bosque y pastos “cercaños a la comunidad que previamente habían sido usadas conjuntamente por siete pueblos.”⁵³ De la misma forma, las tierras adquiridas vía la dotación “fueron repartidas de la siguiente manera: una parcela de 6 a 8 Ha. de temporal para cada uno de los 100 capacitados, y parcelas de 5 Ha. de monte para otros 231 capacitados.”⁵⁴ A lo anterior se agrega que los habitantes de San Jerónimo poseían 607 has. de tierras comunales, de ahí que para la década de los treinta hallan visto crecer sus propiedades a un total de 2, 562 has.⁵⁵

El punto es que a partir de una conciencia de lucha por la tierra, rasgo muy propio de los pueblos de esta zona, San Jerónimo fue agrandando sus propiedades. En 1950 hizo otra petición, la cual fue negada por falta de tierras afectables, lo que le llevo a tratar de extenderlos de manera informal y suscitó conflictos con la comunidad de Santa María Tecuanulco, que derivó en un enfrentamiento a balazos y varios muertos.⁵⁶ Asimismo, en el año de 1962 hubo otro conflicto por los bosques y la explotación clandestina de que era

⁵² *Idem.*

⁵³ Sokolovski, 1995, *op cit.*, p. 124.

⁵⁴ Pérez Lizaur, 1975, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁶ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 123.

objeto por parte de entidades ajenas a la comunidad que culminó con el asesinato de varios policías forestales. El hecho llevó nuevamente al ejército a tomar la población.

En el año de 1995 surgió otro conflicto, ahora con la línea de autobuses *Sierra de Texcoco* que culminó con una serie de acciones fuertes, tales como la quema de mobiliario y equipo, propiedad de la línea. A partir de ese conflicto apareció la línea de autobuses que hoy en día transporta a la población de San Jerónimo a Texcoco y viceversa. Sin embargo, tiene sus consecuencias, pues no funciona en la central de autobuses de Texcoco. Recientemente, en 1998, los delegados de la comunidad fueron detenidos por las autoridades municipales de Texcoco acusados del secuestro del propietario de las posesiones de la antigua exhacienda Tierra Blanca.

En este breve recorrido por los diversos acontecimientos históricos que han influido a la región de Texcoco, se observa que la historia de San Jerónimo es una lucha contra esas fuerzas que, gradualmente, lo devoran para asignarle un lugar dentro del amplio espectro sociopolítico. Mucho tienen que ver en esta conducta las circunstancias en que la tierra y los recursos hidráulicos han sido y son amenazados por los diversos procesos políticos y económicos por lo que atraviesa la región.

Asimismo, la acción defensiva de este grupo que se apoya en la organización, la actuación coordinada y concertada de la población, otorga la apariencia de un aislamiento o retraimiento de los diferentes grupos. Sin embargo, no debe entenderse como una tendencia. Todo es parte de un proceso mayor en el que, por supuesto, la influencia cultural se deja sentir con toda fuerza. Como lo hemos visto en esta semblanza histórica, el valorar el espacio comunitario ha permitido subsistir a la población como una entidad homogénea, donde los diferentes actores sociales no aparecen definidos, pese a que la dinámica de la propiedad y goce de los recursos naturales ha establecido una diferencia notoria entre ellos.

2. El territorio nahua.

Para los pueblos que habitaron durante la época prehispánica la zona central del área cultural denominada Mesoamérica,⁵⁷ ser agricultores implicaba riesgos para la subsistencia debido a que las siembras dependían de las vicisitudes de la naturaleza, la cual presentaba un carácter imprevisto, ya fuera por exceso de lluvias o por la carencia de ellas. La agricultura, concebida como una actividad cíclica, repetitiva y sumamente incierta en cuanto a su realización, necesitaba de una compleja estructura de creencias que hiciese posible la reproducción social y cultural dentro de un espacio vital.

Del mismo modo, la situación por la que atravesó la población de San Jerónimo, obligó a buscar la ordenación del universo a partir de una serie de ideas, entre las que destacaba la afirmación de que el mundo y todos sus elementos no pertenecían a ellos sino a entidades sagradas o representaciones personificadas de los elementos del universo. En última instancia ellas son las dueñas del espacio en el que viven los seres humanos y sobre el cual tienden un manto protector. En este sentido, no importaba el número de entidades, lo importante era que cada elemento natural, tuviera un nombre; por ejemplo, Ehecatl es la personificación del viento, Tláloc es de la lluvia y el agua, Xiutecuhtli del fuego, etcétera. Así cada parte del universo, cada elemento que incidía sobre sus formas de actuar y sobrevivir –léase agricultura- estaba siempre sujeto a las veleidades de la entidad que se expresaba en el fenómeno e incluso a su buen desarrollo.

En específico, la personificación de la lluvia a través de Tláloc respondía al requerimiento de la presencia de buenas lluvias y un clima adecuado para el ciclo agrícola. Sobre tal deidad se montaron una serie de creencias y prácticas que tenían como punto central el culto a la fertilidad. No está por demás decirlo, pero Tláloc también se hallaba íntimamente relacionado con el dios del fuego y del tiempo, Xiutecuhtli o Huehuetotl, y representaba a las lluvias, los cerros, cuevas y manantiales. Sobre el culto a esta divinidad, había una estructura ritual para fomentar un buen ciclo agrícola, el cual se desarrollaba en la montaña conocida como Tláloc, al oriente de la cuenca del valle de México. Este aparato ritual

⁵⁷ Paul Kirchoff, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Revista Tlatoani*, México, ENAH, 1960.

funcionaba bajo la idea que el maíz, las demás plantas y las riquezas en general, estaban guardadas dentro de los cerros.⁵⁸

Por ello, alrededor del culto a los cerros (*tepetl*) y el agua (*atl*) había un referente primordial que consistía en un modelo jerárquico de culto proyectado en forma general para todos las elevaciones de la zona, y de manera particular para cada uno de los cerros. Tal perspectiva implicaba que existiesen montañas con mayor fuerza para hacer contacto con las entidades sagradas en detrimento de otras.

También hoy podemos señalar que Tláloc se asociaba con el Tlalocan, el tlillan y el mictlan. Sobre el significado de estos lugares asociados, aunque imprecisos algunos datos coinciden en señalar que el mictlan era un lugar de oscuridad total.⁵⁹ Asimismo, el tlillan era “una cueva artificial donde la diosa Cihuacoatl presidía sobre pequeños ídolos llamados tecuacuiltin... [ésta era] la patrona del sur de la cuenca de México y... una vieja diosa de la tierra, esposa de Tláloc.”⁶⁰ En tanto el Tlalocan era concebido de cuatro formas diferentes: 1) denotaba un lugar de riqueza, de belleza; 2) era “una construcción de cuatro cuartos alrededor de un patio, con cuatro tinas de agua; una de ellas era buena y las otras traían heladas, esterilidad y sequía”; 3) como un recinto amurallado con un patio y una figura de Tláloc alrededor de la cual se dispusieron otras menores, representando a los montes más pequeños”; y 4) el cincalco era un lugar al que se podía acceder por una cueva.⁶¹ Este hecho supone que el Tlalocan era un lugar al que se accedía por mediación de una cueva; Tláloc vivía en ese lugar junto con su esposa y otros servidores, en abundancia constante.

Por lo tanto, la idea de Tláloc remitía a dos categorías, una de armonía y otra de oscuridad, de donde obtenía importancia el cerro, razón por la que sería considerado como axis mundi,

⁵⁸ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”, en *Arqueoastronomía y etnoastronomía*. México, UNAM, IIH, 1991, p. 471.

⁵⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, CNCA, 1989, Tomo I, p. 219.

⁶⁰ Linda Manzanilla, "El concepto del inframundo en Teotihuacan", en *Cuicuilco: Geografías simbólicas*, vol. 2, núm. 6, México, ENAH, 1996, p. 34.

⁶¹ *Idem*.

santuario y tonacatepetl o cerro de los mantenimientos.⁶² Aunque, no es simple y la manera como fue manejada la representación sugiere una complejidad acerca de su personificación, pues, siempre presentaba un desdoblamiento jerárquico en otros cerros.

Respecto al dios Tláloc, sobre su antigüedad y su importancia, Broda señala que:

Tláloc era una deidad ambigua que representaba tanto las fuerzas benéficas de las lluvias que engendraban la vida, como los aspectos negativos del clima del altiplano donde las tormentas, las heladas y las inundaciones constituían una constante amenaza para los cultivos... era también uno de los dioses más antiguos de Mesoamérica...⁶³

Así Tláloc es dios de la lluvia, de la tierra y de los cerros; por lo mismo, las demás montañas eran seres sagrados que se les identificaba con los tlaloque, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia y que formaban el grupo de los servidores de Tláloc. Es de suponer que este hecho implicaba una jerarquía de los cerros en su interacción con los hombres, la cual necesariamente debe ser objeto de un análisis minucioso a la luz de la estructuración y explicación del universo por parte de los grupos nahuas, actualmente radicados en esta zona. Pero este bien podría ser tema de otra investigación.

Sin duda, todo esto sugiere que estamos tratando con una esquematización del universo, la cual inmediatamente nos remite a la presencia de una geometría sagrada. La idea de una geometría del universo propone que los rasgos característicos del mundo tal como lo concebían los grupos humanos nahuas descansaba en un principio dual, una unidad de contrarios; para ellos, un plano horizontal dividía al universo en la Gran Madre-tierra y el Gran Padre-cielo.⁶⁴ Esta visión dual suponía que el mundo inferior daba origen a los ríos, a los vientos, y nubes, las cuales estaban controladas por Tláloc. Si el agua existía en cerros o depósitos, éstos se hallarían estrechamente vinculados entre sí y mantendrían una jerarquía que culminaba en la parte más alta del culto a los cerros: el dios Tláloc. La dinámica se

⁶² *Ibidem*, p. 43.

⁶³ Broda, 1991, *op. cit.* p. 457.

⁶⁴ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1989, p. 59.

mostraría a partir de que el mundo superior proveía de los bienes a los hombres, pero también de él descendían fuerzas dañinas que alteraban la superficie de la tierra,⁶⁵ por ello era necesario que los hombres cumplieran con el culto a Tláloc.

En términos generales, lo que observamos es que entre los grupos nahuas mesoamericanos la estructuración del espacio partía de la intersección de los ejes vertical y horizontal, de manera que entre estos dos ejes surgía un sentido temporal expresado en los ciclos rituales. En cada uno de ellos, lo sagrado como forma específica de apropiación territorial adquiría especificidad. Entonces, entre los nahuas el plano vertical implicaba una jerarquía proyectada hacia los cerros, la tierra y el agua. En tanto que en la orientación horizontal, los cerros eran puntos sagrados que se hallaban estrechamente vinculados al control de los recursos existentes, muy ligados a la fertilidad.

Posteriormente, con la llegada de los españoles, muchas de las manifestaciones rituales de los pueblos indígenas estuvieron fuertemente influidas por la cultura ibérica, pues el combate a las ideas “paganas” y la imposición de una nueva religión otorgaría una nueva fisonomía a la comunidad indígena, tal como lo aseveró Wolf:

Ha sido cosa común que estas repúblicas de indios, como las llamaron los españoles, sean vistas por los antropólogos como repositorios de un pasado prehispánico intocado por tres siglos de dominación hispánica. Lo cierto es que a estas comunidades les dio forma organizacional la burocracia colonial, como componentes integrales del Estado español y de su sistema económico. Al ordenar el establecimiento de estas unidades, la Corona perseguía un doble propósito: romper el aparato de poder anterior a la Conquista y asegurar la separación y fragmentación de las jurisdicciones resultantes.⁶⁶

Como lo vimos en el apartado anterior, es cierto que la burocracia española se apoyó en la estructura política prehispánica y que la continuidad de las relaciones políticas mantuvieron una estructura anterior. De la misma manera, el carácter de la economía española tuvo mucho que ver con la poca transformación de las estructuras productivas agrícolas, las

⁶⁵ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁶ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica 1987, p. 181.

cuales continuaron dependiendo de los elementos climáticos, aunque por otro lado, la comunidad gradualmente se articulaba a su contexto. Incluso, la situación no cambiaría mucho durante la época independiente. Es cierto que la comunidad indígena ha estado abierta y muchos pueblos fueron incorporándose a una economía más global, como en el caso de San Jerónimo, pero el principio de delimitación espacio-temporal ha seguido vigente.

La zona de la sierra presenta una unidad ecológica debido a los matices ambientales bajo los cuales las comunidades se hallan sujetas durante todo el año, específicamente en torno al agua, el viento y las heladas; también existen diversos manantiales que son propiedad de los pueblos o bien son administrados por ellos. Pese a las diversas configuraciones económicas, la agricultura aún se mantiene en los pueblos de la sierra hasta algunas poblaciones de la planicie, y claro que con ello una serie de creencias relacionadas con ella.

Por ejemplo, en Guadalupe Amanalco vive una persona de edad sumamente avanzada con capacidad para manejar las lluvias y el granizo. En Santa Catarina del Monte, existe una persona que tiene el poder de curar padecimientos que son originados por los *awa:ke*, o guardianes de las zonas húmedas, tales como ríos, manantiales, barrancas y cuevas. En la época prehispánica se creía en la existencia de pequeños seres que eran representaciones de los llamados tlaloque o servidores de Tláloc. También, en San Jerónimo se cree que existe un lugar donde viven los *awa:ke*, y que todas las cuevas cercanas a la población comunican con la montaña Tláloc. Incluso, en San Juan Totolapa existen historias de duendes que se aparecen en un manantial que se forma por las lluvias durante el verano.

Es claro que para los grupos nahuas de la sierra de Texcoco, existe un patrón constante que los hace pertenecer a un lugar, a darle un sentido y coherencia al espacio que ocupan. Dentro de esa proyección territorial los cerros vienen a ocupar un punto importante, mediante el reconocimiento del territorio que proporciona los medios económicos adecuados para su subsistencia, complementados por una serie de creencias, prácticas y tradiciones que señalan a los antepasados y dioses como los verdaderos dueños del territorio, e inclusive les lleva a generar mecanismos de defensa de sus recursos que se

hallan ligados a la agricultura. En la década de los años setenta surgió un movimiento que estaba en contra de que el municipio canalizara el agua de los manantiales de la sierra de Tláloc para ser enviada a México. Esto hizo posible que los pueblos se organizaran de manera que ahora existe una junta en la que todos los pueblos están representados.

Sin querer hallar “tlaloquitos”, la imagen conceptual que proporcionan los cerros se haya en franca relación a la forma como el universo nahua era entendido geoméricamente, por lo cual la presencia de los ejes vertical y horizontal aún dan ordenamiento a un mundo lleno de transformaciones.

En la sierra, en medio de cerros, aparecen los pueblos y las tierras de cultivo, es decir, se muestran como una unidad donde un rasgo sobresaliente es la relación entre cerros y comunidades; por ejemplo, San Juan Totoloapan se halla relacionado con el cerro Tlamacas; Santo Tomás con el cerro Gordo; San Jerónimo Amanalco y Guadalupe Amanalco con los cerros Tlapahuetzia y Cuatemulco; Santa María *Tecuanulco* con el cerro *Tecuani*; San Miguel Tlaixpan con el cerro de la Rana.

Para ahondar en esta relación, en San Jerónimo Amanalco el término náhuatl para denominar comunidad es *altepepa*, el cual nos remite al vocablo náhuatl *altepetl* que significa “cerro lleno de agua”; también, el glifo del *altepetl* representa un cerro, en cuya base aparecen unas fauces y en el interior de éstas una cueva. Así, es lógico que los principales templos *-tonacatepetl-* sean símbolos de la identidad comunitaria, al tiempo que cuidan un territorio, tal como lo hace el Santo Patrón San Jerónimo. Este hecho se complementa con vestigios de cuevas que en San Juan Totolapa sirvieron como vivienda; incluso, el nombre Tepetlaoztoc, también así lo denota.

En nuestros días, en la porción oriental de los municipios de Texcoco y Tepetlaoztoc, los cerros y los puntos donde hay acumulación o brote de agua son referentes para el culto, además de una serie de creencias en torno a la existencia de cuevas. Por ejemplo, los habitantes de San Jerónimo aseguran que en el Cerro de la Purificación existe una cueva

que llega hasta el monte Tláloc, dicen que muchos han tratado de averiguar si es verdad, pero no lo han conseguido.

En otro nivel, los poblados son referentes territoriales, pues forman parte de la parroquia que tiene sede en San Jerónimo Amanalco. Este hecho implica una interrelación religiosa a través de la celebración de fiestas patronales, ya que, por ejemplo, cuando es la fiesta del santo patrón de Santa Catarina, las otras comunidades asisten a las comidas y festejos en honor de dicho santo. Aunque hay que entender que detrás de esta estructuración hay una historia y los pueblos que participan en las fiestas patronales reafirman lazos de amistad y alianza política.⁶⁷ Así, mediante la visita de los santos se otorga reconocimiento a un territorio bajo un principio de reciprocidad.⁶⁸

Así, la sierra presenta puntos específicos que marcan un espacio sagrado y refieren procesos de territorialidad. La presencia de estos circuitos supone que los ejes vertical y horizontal sirven como referente del espacio comunitario. En efecto, los cerros, mantienen una relación entre sí y otra muy estrecha con las comunidades. Entre los habitantes de San Jerónimo Amanalco, existe la idea de que San Jerónimo Doctor –su santo patrón– se le apareció en la sierra a un hombre que había perdido los animales de su yunta. Este aspecto marca un hecho fundacional para la comunidad, ya que de allí deviene su nombre, la cual hasta antes de este hecho se denominaba *Amanalli*, estanque de agua con juncos, según un informante y nos sugiere una asociación entre cerro-deidad-comunidad.

También en Santa María Tecuanulco se afirma que el nombre del poblado tiene que ver con el cerro *Tecuani*, lugar donde existe una piedra en forma de víbora. Cabe aclarar que el *tecuan*, dentro de la narrativa nahua, suele asociarse a una entidad acuática, tal como lo corrobora el siguiente mito acerca de *Nanahuatzin*, quien:

Vive en el fondo de las aguas, donde ha sido encadenado por potencias divinas. Si logra algún día liberarse, se dará un banquete monstruoso con

⁶⁷ Kasuyasu Ochiai, *Cuando los santos vienen marchando*, San Cristóbal de las Casas, UACH, 1985, p. 147.

⁶⁸ María Ana Portal Ariosa. “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, México, UAM, 1994, p. 143.

toda la raza humana... Ya que el día de San Juan corresponde al solsticio de verano, período particularmente crítico para todas las culturas que creen en el tiempo cíclico.⁶⁹

Una de las figuras que se identifica con estos *tecuan* acuáticos es la culebra, la cual es la representación del tiempo cíclico, donde el ciclo temporal es devorado por el espacio. Pury-Toumy⁷⁰ considera que la palabra *tecuan*, podría referirse a "él come" (*titlacua*) de donde se deriva que *tecuan* pudiera traducirse como "él devora hombres". Asimismo, la autora afirma que el *tecuan* es una figura mítica que pudiera referirse a una fiera o una víbora, la cual se encarga de mantener el equilibrio del tiempo cíclico, y a la que se tiene tranquila gracias a las ofrendas que los hombres realizan periódicamente para mantener tranquilas las ansias de comer a los hombres por parte del *tecuan*.⁷¹

La culebra, la rana —simbolización arcaica de la lluvia— y el *tecuan* devorador son representaciones que, desde la perspectiva de los habitantes de San Jerónimo, aparecen constantemente en la narrativa de varios pueblos. Por ejemplo en Santa María Tecuanulco existe una historia que involucra a San Miguel Tlaixpan y al Cerro de la Rana; según los habitantes, el *tecuan* perseguía a una rana y por extraño fenómeno los dos se convirtieron en piedra. Por su parte, la presencia del cerro Cuatemulco —lugar de la serpiente— en San Jerónimo Amanalco, nos dicen los informantes que ésta sale de su sitio, se materializa en Tecuanulco y persigue a la rana hasta Tlaixpan. La idea no está aislada. Esto tiene sentido a la luz de otra narración obtenida en San Jerónimo Amanalco, la cual sostiene que en el cerro Tláloc, el *temilo* —demonio— comía gente y que San Miguel Arcángel bajó para acabar con tales fechorías; cada punto donde pelearon quedó marcado con una peña o roca de grandes proporciones; finalmente, logró apresarlo en una barranca donde existía un manantial y que hoy es el santuario de Molino de Flores, donde se venera la aparición del Cristo Negro; más tarde el diablo escapó y San Miguel volvió a apresarlo, y ahora lo tiene encerrado en el santuario de Chalma.

⁶⁹ Sybille Pury-Toumi, *De palabras y maravillas*, México, CNCA, 1997, p. 107.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 97.

⁷¹ *Ibidem*, p. 105-106.

Por otro lado, el *tecuani* devorador se halla estrechamente ligado con la presencia de las cuevas y las entrañas del cerro. Esta creencia es un reflejo de otra idea que descansa sobre la palabra *tepeyolotl* (yolotl-corazón y *tepetl*-cerro). Este aspecto implica que los cerros pueden ser entidades que devoran a los hombres a través de las cuevas, lo que supone que al ser devorado por el *tecuani* se accede al corazón del cerro, lo que nos remite a la idea de las cuevas, incluso las fuentes de agua representan la misma creencia. Dentro de esta aseveración se puede decir que en Santo Tomás Apipilhuasco existe un punto denominado “joya”, situado en la hondonada de una barranca, en el cual los habitantes sostienen que se apareció en forma de niño Santo Tomás de Aquino. El hecho se completa gracias a un relato obtenido en San Juan Totoloapan que asegura que en terrenos de la ex hacienda de Xaliteme, ubicado en la parte alta de la sierra, cerca del cerro Tlamacas se apareció San Juan apóstol.

Vale decir que el cerro Tláloc y el Tlamacas son las dos elevaciones más importantes de esta zona, aunque en ellos se nota una jerarquización que hace que el primero sea más importante que el otro. Este hecho es fundamental, pues marca el patrón de relación entre los pueblos de una zona y la otra, gracias a que el cerro Tláloc tiene la característica de contener todos los manantiales que alimentan la zona. Por ello es que los pueblos de San Jerónimo, Santa María, Guadalupe, Santa Catarina y San Miguel no ven con agrado tener que compartir agua de los manantiales a los pueblos que, sobra decirlo, se hallan en la parte más árida de la sierra.

Pero no solamente basta delinear los rasgos del territorio, pues a partir de la aparición de santos se establece una jerarquía de cerros y montañas. Para entender este hecho es necesario ahondar más. Veamos, la geografía de la parte oriental de Texcoco se caracteriza por la presencia de muchos cerros, los cuales en su relieve muestran una exhuberancia de peñas que, según la interpretación de los lugareños, adquieren formas específicas a través de las cuales son nombradas y conocidas. A un costado del cerro Tlapahuetzia existe una roca que recibe el nombre de *teborrego*. O bien, cerca de la población de San Nicolás Tlaminca se halla ubicada la ex hacienda Molino de Flores, la cual se caracteriza por tener

un pequeño santuario donde es venerado un Cristo Negro que se halla incrustado en una roca al interior de la capilla.

Siguiendo esta constante, también en las inmediaciones de Santo Tomás Apipilhuasco, en el cerro Gordo, a un lado del cerro Tlamacas, existe una piedra de grandes dimensiones que por su forma se asocia a la virgen de Guadalupe. La piedra se localiza en la parte intermedia del cerro; en la parte baja, sostienen algunos lugareños, existe oculto un pequeño orificio, parte de un túnel subterráneo por donde se cree corre un río que brota hasta las inmediaciones del valle de Teotihuacan.

La aparición de la Virgen, según versiones recogidas, tiene su origen en la lucha entre el bien y el mal que representa la imagen. Se piensa que en ese sitio el diablo provoca muchos accidentes automovilísticos, por eso cada uno de los habitantes que transita por esa carretera debe hacer una parada para recibir la bendición de la Virgen. Así, este espacio se halla sumamente sacralizado y se convierte en un patrón de referencia donde la protección es importante y lo atestiguan la profusión de ofrendas, en forma de agradecimientos y pequeños objetos denominados “milagros” que son depositados en cualquiera de las dos celebraciones que se le tributan, ya sea el 10 de mayo o el 12 de diciembre. Vista desde esta perspectiva, la virgen se erige como una especie de vigía que cuida que no haya accidentes. Asimismo cumple con su carácter de entidad bienhechora al cuidar de niños y adultos que le son encomendados. Aunque, también las tragedias que allí ocurren se le atribuyen a la imagen.

A partir de este ejemplo, la idea que se proyecta es que las piedras en los cerros son espacios adecuados para ser sacralizados. En este punto, viene otra vez a colación la narración que habla acerca de la presencia del diablo en el cerro Tláloc, en la que se señala que al *temilo* le gustaba desaparecer, matar, descuartizar y comerse a las personas. También tiene estrecha relación con este hecho, la historia que cuentan en San Jerónimo acerca de Nezahualcóyotl o *Achikoli*⁷² y el diablo; según la narración los dos personajes compitieron

⁷² Valentín Peralta, “Achikoli-Nezahualcóyotl. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco”, en *Amerindia. Revue d’ethnolinguistique amerindienne*, Paris, 1995, p. 344.

entre sí para ver quién terminaba de construir una catedral que sirviera como punto de referencia para la fundación de la ciudad de México; el diablo se encargaría de construir la de Puebla y Nezahualcóyotl la de la ciudad de México, y lo hacían aventando piedras desde el monte Tláloc; ganó Nezahualcóyotl y por eso en lo que ahora es la ciudad de México se fundó México.

Frente a este conglomerado de aparicionismo, lo que queremos dejar establecido es la profusión de imágenes a lo largo y ancho de la zona serrana, de la cual no se excluyen las comunidades de San Juan Totolapa y Santo Tomás Apipilhuasco. Creemos que este hecho perfila un panorama sagrado de tipo horizontal, espacialmente hablando, por la presencia de puntos sagrados dispersos que da cuenta de un tiempo cíclico.

En toda esta estructura territorial las piedras son elementos que se hallan con una cercanía a lo sagrado, pues toda esta parte serrana del Acolhuacan septentrional está poblada de cerros que tienen su punto culminante en la montaña Tláloc. En la cima de esta elevación existe una profusión de piedras de manera idéntica a las mojoneras que dividen los territorios comunitarios o los linderos que dividen los terrenos de una misma comunidad, y están estructuradas en pequeñas habitaciones, las cuales responden a cada una de las diversas comunidades que llegan a visitarlo. También se observa una dualidad a partir de que los cerros y deidades simbolizan una lucha entre dos entidades, el mal personificado por el diablo y el bien personificado por San Miguel Arcángel. El trazado entre cerros y comunidades nos lleva a aceptar la presencia de una construcción cultural que sigue las pautas proporcionadas por el eje horizontal. En cada uno de ellos, lo sagrado como forma específica de apropiación territorial adquiere rasgos propios.

Por último, no afirmamos que los elementos originales se mantengan en la actualidad, ya que consideramos a los ejes como dispositivos que permanecen y en los cuales las nuevas modalidades de desarrollo se van a manifestar para delinear un espacio. Sin embargo se encuentran fuertemente incrustados en su cultura y permite organizar varias instancias de la vida cotidiana y política de los habitantes de esta población.

3. Sumario.

Después del recorrido por la historia nahua y por la conceptualización de su territorio, nos queda claro que San Jerónimo Amanalco encuentra en su historia, su vida cotidiana y su territorio, la razón de su existencia y sus principales argumentos para la defensa de su territorio. Aunque, en esta forma de enfrentar el universo tienen importancia fundamental la iglesia, la organización política y la economía, las cuales ejercieron una fuerte influencia sobre las antiguas poblaciones asentadas en esta región. Por lo tanto, la manifestación cultural del grupo nahua de San Jerónimo Amanalco deja sentir la presencia de fuertes tradiciones, las cuales han sido involucradas y amalgamadas para presentar una visión única de un grupo.

Esta imagen ha permitido la estructuración de una forma de organización política que permite la actuación dentro de dos ámbitos específicos, la región y la misma comunidad. En cada uno de ellos, la manera como es asumida por los individuos tiene diferentes connotaciones. En uno aparece la figura del sistema de cargos que regula la vida de los individuos y en el otro aparece la conexión hacia el exterior. Esto es algo que debemos describir para explicar la manera como la organización económica ha afectado la vida comunitaria.

Capítulo tres:
El sistema de cargos en
San Jerónimo Amanalco

Influidos por numerosas etnografías de los pueblos indios del sur de México y Guatemala, que nos han legado una idea estereotipada acerca del sistema de cargos, estamos tentados a entender que una separación tajante entre los cargos religiosos y los cargos civiles, la pérdida del ascenso social del individuo generado por los gastos que conlleva el cumplir un cargo, y la poca importancia de cubrir algún cargo, implica su desaparición o su inexistencia. Empero, nos detiene la idea de que la situación de reestructuración constante que vive la comunidad indígena, por supuesto, implica variaciones en el sistema que deben ser tomados en cuenta al momento de establecer decisiones de carácter metodológico.

El rasgo común que presentan hoy en día los sistemas de cargos consiste en la separación de los cargos, antes interrelacionados, y su ubicación dentro de un ámbito específico de competencia: la esfera religiosa y la esfera cívica. Es común leer que dentro de esta última, donde se suscitan los procesos políticos que conectan a la comunidad con el exterior, no hay una manifestación de la cultura indígena y sí la invasión de la cultura nacional capaz de subordinar a los elementos indígenas. En la otra esfera, está presente la parafernalia religiosa, la cual tiene un carácter instrumental para asumir un rol fundamental dentro de la vida comunitaria. Incluso algunos hablan de que éste sería el nuevo sistema de cargos por la naturaleza normativa que se dibuja detrás del afán del prestigio y el financiamiento de las fiestas.

La perspectiva clásica define el sistema de cargos como una unidad de cargos civiles y religiosos, establecidos en una jerarquía ascendente, la cual otorga prestigio a los individuos que participan gracias a que se desprenden de grandes cantidades de dinero y los ubica como potenciales líderes de la comunidad. En este sentido, también presupone una estructura de poder tradicional, que se vale de lo político y lo religioso, ya que, quien ha pasado por todos los cargos formará parte del grupo de “principales” (*wise man*), quienes son los que verdaderamente toman las decisiones a nombre de la comunidad. En el caso de la separación de las esferas, esta estructura de poder aparece en la instancia religiosa y mantiene el mismo rasgo que la define dentro de la perspectiva clásica: su naturaleza normativa.

Sin embargo, no se ha dado una respuesta satisfactoria a los procesos de adaptación que sufren las escalas cívicas y religiosas. Desde nuestra perspectiva, vemos que la falla primordial radica en una incapacidad del modelo teórico para explicar las variaciones del sistema de cargos. Digamos que el enfoque clásico presenta la misma problemática que Leach señaló en referencia a la adopción de modelos estáticos, por parte de la escuela británica de antropología, para explicar la realidad de los sistemas políticos de la Alta Birmania:

Quando un antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente solo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre <cómo funciona el sistema social>. Por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un todo coherente: es un sistema en equilibrio. Pero esto no implica que la realidad social constituya un todo coherente; por el contrario, en la mayor parte de los casos la situación real está llena de inconsistencias; y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionarnos la comprensión de los procesos de cambio social.¹

Quizá, mantener la idea de que el prestigio es un producto del ascenso por las escalas cívicas y religiosas o que el consejo de ancianos es la base de poder indígena, no sea otra cosa que la continuidad de un modelo estático de análisis que no permite entender las posibles variedades del fenómeno estudiado. Así, al no considerar parte de un mismo proceso a la comunidad y “el exterior”, no se logra vislumbrar la construcción de nuevas realidades. Es posible que las andanzas de los hombres-dioses, que en torno de su figura organizaban a los movimientos de resistencia durante el dominio español² o la forma en que Tax³ describió el sistema de cargos en 1937, no son sino eso: construcciones sociales.

En este capítulo, nuestra idea es que el sistema de cargos es un fenómeno dinámico que responde a las condiciones sociales, económicas y políticas. Es una institución, estrechamente relacionada con el contexto regional y con la historia. Es claro que pensamos que el sistema no se basa en la interrelación de las jerarquías civiles y religiosas y la

¹ Edmun R. Leach. *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 30.

² Gruzinski, 1988, *op. cit.*

³ Tax, 1996, *op. cit.*, p. 109.

participación del individuo en una escala jerárquica para la obtención de prestigio. En suma, el sistema de cargos debe ser entendido como una estrategia comunitaria para articularse a los procesos económicos sobre la base de una estructura de poder cambiante que a veces requiere del prestigio o en ocasiones no es necesario como un mecanismo regulador de los procesos de constitución de poder y el ingreso de los individuos dentro de una estructura de poder.

1. Los cargos civiles.

En San Jerónimo Amanalco, los cargos civiles dan sentido y orden a los diferentes espacios políticos que tiene la población y representan una instancia comunitaria ante otros órganos políticos ya sean municipales o estatales. Este hecho se basa en la idea que tienen los habitantes de esta población, acerca de que quien realiza un servicio “a la comunidad” es un servidor. Por ello, no importa que el puesto que ocupe sea reconocido por las instancias políticas municipales y que, en ocasiones, reciba un sueldo y aparezca como funcionario municipal. De esta manera, en esta esfera los cargos que pueden desempeñarse son numerosos. Así lo hacen constar las siguientes comisiones: comité de padres de familia, comité de obras públicas, comité de administración del agua, comisariado de bienes comunales, comisariado de bienes ejidales, delegados, capitanes y comandantes.

Cada uno de esos cargos tiene un marco de acción plenamente definido, el cual influye en ciertos sectores de la población, y desde él se extiende hacia otros niveles de gobierno. Efectivamente, a partir de este hecho el servidor desempeña diversas funciones, según sea el espacio social en el que se ubica. En un primer momento puede actuar como representante de la comunidad ante las autoridades municipales, estatales y federales. En otro momento puede ser el representante de las autoridades federales, estatales y municipales ante la comunidad.

Esta naturaleza de los servidores establece pautas de acción que se reconocen a través de la identificación de un individuo con cierta corriente política y su participación en la estructura de gobierno. Un ejemplo de lo anterior surge cuando son electas las nuevas

autoridades delegacionales de San Jerónimo, pues, comúnmente los candidatos a ocupar uno de esos puestos está estrechamente vinculado con alguna corriente política.

Pese a ello, los partidos políticos no fungen como el eje central de las elecciones. En los días previos a la elección es singular que no aparezcan planillas avaladas por un partido político. Más bien, en otros espacios surgen alianzas entre vecinos que se identifican con un partido político, para proponer a un candidato y, así, el día de las elecciones la planilla es elegida de acuerdo a los intereses de los asistentes que no son sino representaciones de las alianzas ya mencionadas. De esta forma, los nuevos servidores están ligados a un partido político.

Sin embargo, la actuación de los partidos políticos está mediatizada por los requerimientos comunitarios. En términos generales, en una asamblea nombran a los servidores. Posteriormente envían la planilla “elegida” para que el municipio registre a los servidores electos, es decir, reconozca a las autoridades civiles electas por la comunidad. En este dato, se observa que la vida política de la comunidad mantiene un margen de autonomía frente al Estado, lo que permite que el servidor trabaje a favor de la comunidad y cumpla con tareas relacionadas con el nivel municipal. El punto es interesante porque la disposición a desempeñar tareas a favor de la comunidad, le permiten al servidor ser un interlocutor político, ya sea ante las corrientes políticas estatales y nacionales o bien ante otras autoridades de la misma población.

Este tipo de cargos no mantienen ningún vínculo con los cargos religiosos, en el sentido de interrelación y ascendencia. Sin embargo, los delegados y comisariados son representantes del orden civil durante los nombramientos y elecciones de nuevos servidores religiosos. En sentido específico, los delegados tienen la responsabilidad final de que se cumpla el ciclo festivo a través de sancionar, justamente los nombramientos, y de castigar a los que no aporten una cuota para el financiamiento de la fiesta misma.

Asimismo, los servicios civiles no deben ser entendidos como un paso previo para ocupar los puestos en la jerarquía religiosa. Al terminar su periodo como servidor, la persona no

tendrá influencia pública sobre el siguiente servidor pero, si es el caso, influirá en las decisiones que éste tome sobre la vida pública de la comunidad. En este asunto tiene mucho que ver la pertenencia al mismo grupo o partido político. Otro destino para quien termine un servicio civil consiste en el ostracismo social y su alejamiento de la vida política.

También, cada cargo tiene un campo de acción independiente. La realidad es que estos servicios no conforman una jerarquía de cargos civiles ascendentes, ni mucho menos se identifican entre sí. Así pues, desarrollar un servicio no es una preparación para ocupar un cargo más alto. Claro que, dentro de una escala ascendente de valor otorgado a los puestos públicos, se implica la existencia de campos de mayor importancia que otros. Esto a su vez presupone que los cargos civiles se adjudican sin tomar en cuenta un previo orden en los servicios. En suma, para ocupar un puesto tiene mucha importancia la idea que la gente tiene del individuo. Así, la valoración de una persona para fungir en el servicio refleja las necesidades de la misma población que lo elige.

Concebir a un individuo como la representación social de la cultura de un pueblo permite entender que, en ciertos sistemas políticos, el prestigio es una expresión concreta de los roles sociales. Así, el rol y el estatus permiten valorar a una persona.⁴ Sin embargo, en San Jerónimo, es difícil detectar la lógica que rige las decisiones de la asamblea comunitaria para nombrar a nuevos servidores.

De manera visible, los cargos son asignados de acuerdo a una valoración que se hace sobre un individuo por parte de la comunidad. La idea es que un sujeto podrá cumplir con un servicio de acuerdo al prestigio social que mantenga a los ojos de la comunidad y la condición social que presente. Puede ser un hombre joven o un hombre anciano, lo que importa es el nivel económico que muestre (no que ocupe), el grado de responsabilidad y que esté casado (por la iglesia, por lo civil o mediante unión libre). Puede ser ejidatario o comunero o carecer de ambas, lo que realmente importa es el cumplimiento de las condiciones anteriores.

⁴ Leif Korsbæk, “El sistema de cargos y la normatividad en una comunidad indígena en el Estado de México: El caso de San Francisco Oxtotilpan”, en *Visiones transdisciplinarias y observaciones empíricas del derecho*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 303.

En términos generales, los cargos civiles de San Jerónimo no conforman una jerarquía de cargos ascendentes y cada uno tiene su ámbito de competencia con sus propias funciones y responsabilidades. Sin embargo, los habitantes indican que comparados entre sí hay cargos más importantes que otros. Así, en primer término están los delegados, le siguen el presidente del comité de obras públicas, luego aparecen el presidente de bienes comunales y el de bienes ejidales, finalmente están los comités de padres de familia, de agua y de riego.

Tabla 7. Orden de importancia de los cargos civiles

Cargo	Número de servidores
Delegados	(primero)Presidente (segundo)Secretario (tercero)Tesorero
Comandantes	Seis
Capitanes	Diez
Consejo de participación (Obras públicas)	Presidente Secretario Tesorero
Comisariado de bienes comunales	Presidente Secretario Tesorero
Comisariado de bienes ejidales	Presidente Secretario Tesorero
Comité de padres de familia	Presidente Secretario Tesorero
Unidad de riego	Presidente Secretario Tesorero Representante de San Jerónimo

Fuente: Sokolovski, 1995.

Los Delegados, Comisariados y Comités se ordenan mediante la presencia de tres figuras que son el presidente, el tesorero y el secretario. Cada uno con funciones específicas, las cuales son conferidas por la Constitución Mexicana. Sin embargo, el espíritu legal de las tres figuras constitutivas de una delegación municipal no ha quedado intacto y se amoldan al orden comunitario. Un ejemplo claro se muestra en el caso de los delegados, quienes son

denominados como sigue: delegado primero (presidente), delegado segundo (secretario) y delegado tercero (tesorero).

Hace más de treinta años, los cargos civiles ya presentaban los rasgos mencionados y había la misma mecánica de selección de los individuos. Sin embargo, en aquel entonces los cargos más trascendentes eran ocupados por los individuos que tenían una elevada capacidad económica, producto de la extensión de tierras que poseían. En aquel entonces, era claro que la diferencia entre propietarios mayores y menores se proyectaba a los cargos civiles, ya que los más solventes solían ocupar el puesto de delegado, los que seguían en poder económico ocupaban un puesto en bienes comunales y luego estaban los responsables de bienes ejidales.⁵ También era claro que tal estructura servía para monopolizar cotos de poder. Incluso, desde aquella fecha se observa que quien ocupaba un cargo era una persona que poseía capacidad económica y, derivado de esto, proyectaba responsabilidad.

El período de servicio en todos los cargos civiles dura tres años. Sin duda, la normatividad jurídica del Estado mexicano permite que cada tres años se realicen elecciones y se nombren nuevos servidores. Sin embargo, podemos señalar cierto grado de autonomía para realizar esta tarea. Por ejemplo, la fecha en que se constituye la asamblea para la elección de nuevos servidores, suele variar aunque esta no pasa de los primeros días del mes de enero. La misma situación se observa cuando los delegados son elegidos en asamblea comunitaria o los comuneros nombran a su presidentes o los ejidatarios a su representante.

El grado de autonomía permite que cierta carga de tradicionalidad esté presente en las elecciones. Para elegir al delegado primero toman en cuenta su pertenencia al barrio, así durante tres años un residente del barrio de San Francisco será delegado primero, en tanto que los otros dos delegados serán del otro barrio, al termino de su período una persona del barrio de Santo domingo será electa para delegado primero y los otros dos serán del barrio opuesto. Así, cada tres años los barrios se alternan para ocupar ese cargo o coto de poder.

⁵ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 110.

La situación refiere más que la sola distribución del cargo, pues, es común escuchar que habitantes del barrio de San Francisco demanden a los del barrio de Santo Domingo mayor participación en las tareas de la comunidad. A veces, señalan, basta con que un sujeto sea del barrio de San Francisco para que pueda ser candidato a delegado primero, teniendo como contrapeso la presencia de los otros delegados que serán del barrio de Santo Domingo. A nuestro parecer este matiz remite a la interacción y grados de tradicionalidad, que mantienen entre sí los habitantes de cada barrio. Por ejemplo, el término “serrano” alude a una expresión peyorativa, más emparentado con la cerrazón de grupos tradicionalistas que, en algunas otras poblaciones, son considerados “indios”.

Un barrio nunca podrá mantener el cargo de delegado por más de tres años. Es claro que la circulación del cargo refiere una dinámica entre los barrios, pero indudablemente detrás de ésta se proyecta una potencialidad económica. El barrio de San Francisco, hoy en día es la parte que tiene en posesión el mayor número de tierras, tanto comunales como ejidales, lo que significa que debe existir un impulso por controlar los espacios delegacionales. Una situación que fue descrita tiempo atrás de la siguiente forma:

Se observa que no hay muchos apellidos diferentes (37)(sic) hay unos pocos que tienen más de veinte grupos domésticos. Con Durán, Méndez y Velásquez en el lado serrano y Arias, Durán, Peralta y Espinosa en el lado caliente (cuerudo), las familias de estos seis apellidos dominan el pueblo representando el 51.8 de los grupos domésticos. Controlan aproximadamente el 62 % de la tierra de riego, incluyendo la mayor parte de las parcelas productivas cercanas a la plaza.⁶

Así, las diferentes transformaciones económicas que sufrió la población, permitieron la hegemonía de grupos domésticos específicos. Incluso, a partir de la década de los años setenta, ha dominado en toda su extensión imponiendo las tareas más pesadas a otros individuos. Por ejemplo, la imposición del financiamiento de una fiesta a un individuo que despunta económicamente, permite eliminar posibles competidores.

⁶ Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 86.

Para elegir a los delegados participan todos los hombres casados, incluidos comuneros y ejidatarios; son excepción los individuos que viven en la colonia Guadalupe aunque la mayor parte de su grupo parental viva en San Jerónimo. Paradójicamente, el grupo de ejidatarios de la Colonia tiene representación ante la asamblea comunitaria de San Jerónimo por mediación del comisariado de bienes ejidales.

Es notorio que el cargo de delegado es muy importante. Los delegados son tres. El orden de importancia empieza con el delegado primero, a quien todavía hacia finales de los años setentas se le conocía como *altepetatli* o padre de comunidad. Él es el eje de la delegación, pues se encarga de solucionar los problemas que agobian a la comunidad, tales como conflictos familiares y vecinales. También procura sanciones a los jefes de familia que no colaboran con la “comunidad”. Entre las sanciones están, para el caso de los comuneros, la suspensión del agua para riego por falta de pagos o la negativa para elaborarles oficios para las escuelas. Por ejemplo, cuando un habitante se acerca para solicitar un oficio o un documento oficial, el delegado revisa que el jefe de su familia no tenga adeudos en las aportaciones para la fiesta, la escuela y para mejoras de la comunidad. En caso de existir adeudos se le obliga a que pague las cuotas correspondientes para obtener lo que requiere de las autoridades. En segunda instancia, aparecen los delegado segundo y tercero, quienes fungirán como apoyo del primero para la solución de los problemas. Cuando los conflictos son mayores, son enviados a la sede del distrito judicial.

La labor de los servidores es susceptible de críticas de los mismos vecinos originadas por la manera de conducirse en su vida privada y pública. Los juicios valorativos les pueden otorgar credibilidad o bien despojarlos de la misma. También, su labor puede ser frenada por el municipio que, las más de las veces, responde a intereses económicos regionales; por ejemplo, cuando los funcionarios municipales piensan que las autoridades comunitarias se extralimitaron en sus funciones entran en acción, ya sea para cuestionar ciertas acciones o para detenerlas tajantemente. Sin embargo, no existe un enfrentamiento político entre la comunidad y el municipio, pues suelen coincidir en ciertas apreciaciones.

El siguiente relato nos da cuenta de la manera en que las funciones de los delegados como representantes de la comunidad se hallan en cierto grado restringidos en su campo de acción, tanto por los mismos habitantes, como por las autoridades municipales:

... castigarlos hasta que pague su cooperación si no se detienen, hasta que paguen se van; por un capricho, por un pleito sales multado y hasta que pagues tu multa, aquí estás detenido en la delegación. Ahora ya no. Incluso, la vez pasada hicieron desastres los “Padrotes”, de barrio abajo, hicieron un quebrazón de vidrios de la escuela con sus botellas; los llevamos a Texcoco y todavía se fueron a quejar los muchachos; y como que se volteaba encima de nosotros la justicia, de por qué tanto los detuvimos aquí (delegación), sin comer y se quejaron, no, que sufrieron de comer. Pero nunca estuvieron en la cárcel, estaba cerrada la puerta para detenerlos hasta que se arregle el asunto y por fin se bajaron allá a Texcoco, se levantó un acta y allí de acuerdo al juez conciliador del municipio, allí se levantó el acta y pagaron multa. Pero, sí, nos acusaban; allí (San Jerónimo) los detuvieron los delegados, sin comer. Pero por un rato, orita ya es otra cosa, yo pienso que los derechos humanos... aquí se hace la remisión o se habla a la comandancia y allá se arreglan con el agente del ministerio público... ya no ni la delegación, ni el municipio.

Así, los delegados tienen un campo de acción restringido, sujeto a la aprobación del municipio y sus instancias gubernativas, y de los mismos espacios a quienes representan. Este aspecto es fundamental, pues de allí pueden partir los principales cuestionamientos a su labor como delegados. Incluso, a veces pueden ser destituidos. Sin duda, los delegados ocupan un lugar preponderante en la comunidad, pero los procesos de toma de decisiones responden o son parte de algo mayor que los subordina desde dos direcciones, desde el exterior y desde el interior de la comunidad. La misma situación rige para los demás funcionarios.

Ocupar el cargo de delegado no supone haber cumplido otros cargos de menor valía, ni podría serlo puesto que no sería permisible por la misma naturaleza de la estructura que conforman los espacios comunal y ejidal. Es comprensible que los delegados no se caractericen por haber cumplido varios cargos, aunque es posible que el primer delegado sólo haya sido presidente de un comité o bien que haya ocupado una larga fila de cargos civiles.

La labor que realizan los delegados se apoya en el Comité de Participación Ciudadana al que también se le conoce como Obras Públicas. Este comité aprueba diferentes trabajos que requiere la comunidad, tales como la limpieza de una acequia, la construcción de un canal o la edificación de un puente. También, los delegados se apoyan de los comandantes a quienes ellos mismos escogen y nombran para tenerlos a su servicio. Entre sus tareas básicas, los comandantes coordinan la entrada de los vecinos en las audiencias ante los delegados, avisan acerca del requerimiento de algún vecino por parte de los delegados y vigilan el pueblo. Después de ellos aparecen los capitanes que pertenecen a pequeñas secciones territoriales que se hallan en cada barrio. Son diez capitanes en total para la comunidad. En cada sección siempre hay una persona que se encarga de coordinar el trabajo comunitario. Este cargo de capitán recorre sólo una sección y pasa de manos cada año.

Los cargos de los delegados y los comisariados representan centros de poder sobre la base de determinados recursos con los que cuenta la población. Así, los delegados tienen a su cargo a la comunidad misma, el comisariado comunal administra las tierras comunales y el comisariado de bienes ejidales maneja las tierras de este tipo. Aunque este hecho no implica una jerarquía ascendente de cargos, por su naturaleza se desprende que el centro comunitario de poder es el cargo de delegado y así lo constatan algunos individuos cuando se les interrogó la importancia de los cargos. De esta manera, debido a esta propiedad de los cargos, existe un enfrentamiento velado entre delegados y comisariados, ya que, sus funciones se intersecan en algún momento, sobre todo en lo referente a la administración de las tierras.

Dentro de este enfrentamiento aparecen formas de alianza entre nuevos actores y los partidos políticos, lo que permite el afianzamiento más pleno de un eje político en la imagen de los delegados y las alianzas que los llevaron al poder en detrimento de los comisariados. Por ejemplo, los jóvenes comúnmente carecen de tierras y buscan oportunidades para mejorar económicamente, a ellos se les habla de nuevas políticas sociales y económicas y representan un excelente botín para la acción política, tanto del

servidor como del partido político. Pero el conflicto está latente y amenaza con aparecer con mayor fuerza debido al involucramiento de los partidos políticos en cotos tradicionales del poder.

Sin embargo, la imagen que nos queda después de este breve recorrido por los cargos civiles nos refiere que, sin importar los recursos económicos con los que cuente o las diversas alianzas con las que el individuo cuente, quien ocupe un cargo debe proyectar responsabilidad, confianza, y honestidad. Con estas cualidades, la comunidad valora y el sujeto puede ser digno de un cargo. Pero sin duda, esta serie de requisitos no es propio de los cargos civiles, también se encuentra en la ámbito religioso y en ellos toma su expresión más acabada.

2. Los cargos religiosos.

Si bien la persona es objeto de valoración para ocupar un cargo civil, ésta tiene su expresión más nítida en la jerarquía religiosa que se compone de varios cargos y presenta un orden jerárquico, claro y preciso, en el que los individuos son asignados según la mecánica que exige el culto a los santos y la “tradición”. Para cumplir con los servicios que exige el culto comunal, de cada barrio escogen doce personas y a cada una se le adjudica un cargo dentro de la jerarquía. Un individuo está destinado para ocupar el cargo de fiscal, diez más son nombrados mayordomos y el sobrante es designado campanero o portero. Tres clases de servidor que son producto de una escala jerarquizada de cargos que permite establecer distinciones sobre sus funciones. En total son 24 servidores: 2 fiscales, 20 mayordomos y dos campaneros.

Todo cargo religioso además de ser obligatorio requiere que la persona que lo ocupe sea casada por lo civil, por lo religioso o viva en unión libre, tenga cierto grado de responsabilidad y capacidad para cumplir con el servicio. Estos rasgos, según se deja ver, suelen variar en las personas que van ocupar los cargos religiosos. Parece ser un principio básico que los individuos sean valorados entre sí, sólo de esa forma es posible distribuirlos dentro de una escala de cargos jerarquizados. También es posible que la jerarquía remita a diferentes facetas de un individuo.

La jerarquía religiosa es un modelo que orienta la conducta de los hombres y reconoce un nivel social a través de la valoración. Para reforzar la efectividad de la valoración, no es posible ascender socialmente, ya que, la jerarquía religiosa no implica una carrera ascendente. El periodo para servir en la jerarquía religiosa ofrece sólo una alternativa: el lugar que le es asignado al individuo. De allí su importancia. Por supuesto, el cargo de fiscal es el más trascendental y es otorgado a quienes tienen un alto grado de responsabilidad y hayan celebrado su boda religiosa. Luego siguen los mayordomos. Finalmente aparecen los campaneros, la posición más baja de esta clasificación.

Los doce cargos circulan juntos, por lo que los individuos de cada barrio que son escogidos para conformar la jerarquía viven en una serie de casas aledañas entre sí. Del mismo modo, la rotación de cargos corre paralela por cada barrio de este a oeste, así se cubren todos los matrimonios que se hallen en el transcurso del recorrido de la mayordomía, como le llaman los habitantes de esta población. Esto no quiere decir que los cargos recorran simétricamente los barrios, pues, es importante reconocer que, debido al número de grupos domésticos existentes y al ciclo de desarrollo que experimentan, los cargos cubren lentamente cada espacio barrial.

Además, gracias a la forma del movimiento de rotación de los cargos, en ocasiones existen lazos de parentesco entre los mismos servidores. Nos tocó observar la existencia de un padre y su hijo fungiendo como mayordomos, o bien, en el período actual hallamos a varios primos que son mayordomos. Esto se debe primordialmente al patrón de residencia en la que están inmersos los grupos domésticos de esta población.

Sobre el movimiento de los cargos, algunos individuos señalan que cualquier gente enterada sabe perfectamente bien quienes serán los próximos servidores. Incluso, aquellos que conocen un poco acerca de la forma de ser y vivir de los próximos servidores pueden darse una idea de cómo podrían ser distribuidos los cargos. Aunque sólo es un juego para ellos, ya que la última palabra está depositada en los servidores vigentes.

Los servidores religiosos vigentes serán los encargados de asignar los cargos y posteriormente su decisión será ratificada en una asamblea comunitaria compuesta por los habitantes y las autoridades civiles. Los mismos servidores distribuyen los cargos y señalan a quienes serán campaneros, mayordomos y los posibles fiscales. Así, el 30 de enero en el atrio de la iglesia, en una asamblea que cuenta con la participación de las autoridades civiles, se nombran a los mayordomos y campaneros y se promueven las elecciones de los fiscales.

Es necesario señalar que, en primer instancia, existe una diferenciación entre fiscales, mayordomos y campaneros. En segunda instancia, dentro de cada una de esas categorías aparecen gradaciones que diferencian entre sí a los fiscales y lo mismo sucede con los mayordomos. Esto quiere decir que entre los fiscales existe una diferencia; así aparecen el fiscal primero y el fiscal. En el caso de los mayordomos, éstos se distinguen entre sí debido a la asociación que mantienen con las fiestas de las cuales serán responsables. No es lo mismo ser designado mayordomo para la fiesta del 30 de septiembre, día del santo patrono, que para las fiestas del 19 de marzo, día de San José, o bien para la fiesta dedicada a la virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, que mayordomo de Semana Santa o de los Santos Jubileos.

Cuadro 4. Distribución de los cargos religiosos

Fiesta	Barrio de San Francisco	Barrio de Santo Domingo
	1 fiscal	1 fiscal
	10 mayordomos	10 mayordomos
San Jerónimo (Santo Patrón)	30 de septiembre (2)	30 de septiembre (2)
San José	19 de marzo (2)	19 de marzo (2)
Virgen de Guadalupe	12 de diciembre (2)	12 de diciembre (2)
Movible	Semana Santa (2)	Semana Santa (2)
Santos Jubileos	7 de diciembre (2)	7 de diciembre (2)
	1 campanero	1 campanero

El día de la elección y designación de servidores para la jerarquía religiosa es realizada el 30 de enero. Veamos, momentos después de una celebración litúrgica, todos los asistentes a la ceremonia salen al atrio de la iglesia, en el que se ha dispuesto una pizarra y un equipo de sonido que servirán para registrar el conteo y darlo a conocer a los habitantes. Allí aguardan

los delegados y los comisariados. Cabe aclarar que el sacerdote no tiene ninguna injerencia en todo este mecanismo.

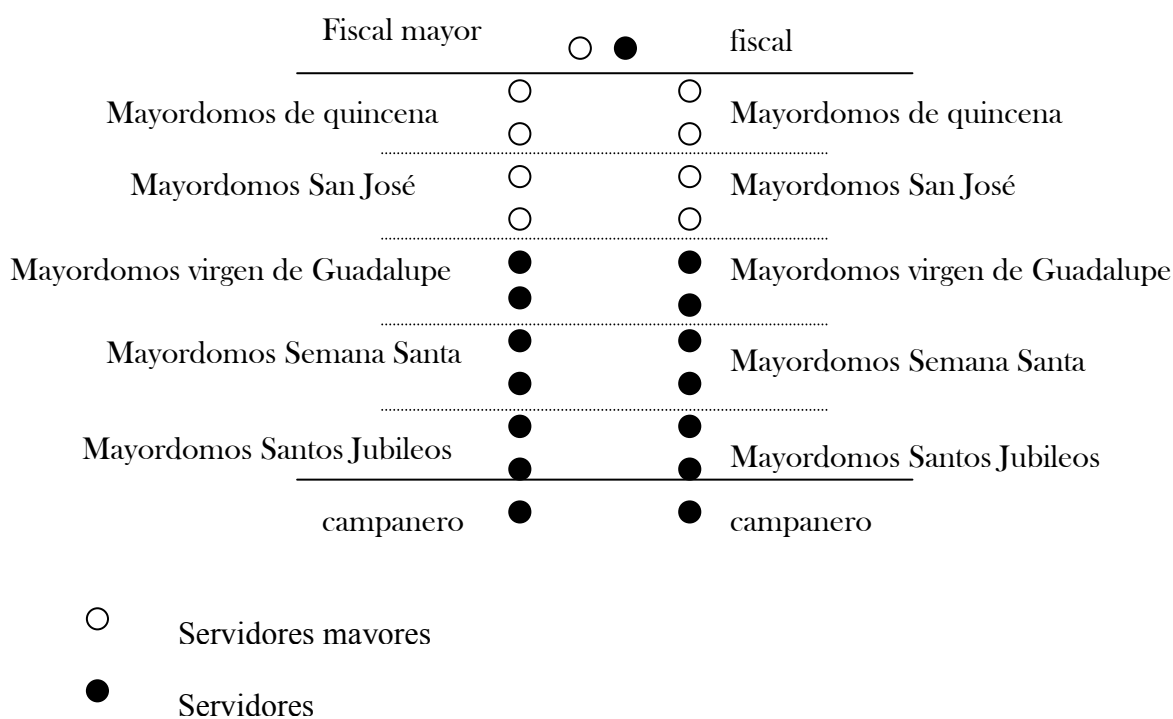
Posteriormente, salen los fiscales, mayordomos y campaneros de la jerarquía religiosa y comienza la elección de fiscales y luego el nombramiento de los mayordomos. Toma la voz el delegado y a instancias de los fiscales da a conocer los nombres de las tres personas que competirán por cada barrio para fiscal, los anota en la pizarra y comienza la votación. La mayoría de votos dará el cargo a la persona que se crea conveniente y los que no fueron electos para el cargo de fiscal pasan a ocupar automáticamente la categoría de mayordomos del 30 de septiembre, al que también se le conoce como mayordomo de quincena debido a que cada quince días tiene la responsabilidad de enflorar todas las imágenes que existen en la iglesia. El fiscal que reciba el mayor número de votos durante su respectiva elección será considerado como el fiscal primero, el más importante. De la misma forma, la preponderancia de un barrio sobre el otro, que permite que la elección inicie en determinado barrio está supeditado a la pertenencia del fiscal primero a un barrio específico. Una vez elegidos los fiscales, se les otorga el nombramiento. Posteriormente, para nombrar a los mayordomos y campaneros el delegado dice el nombre de la persona y el tipo de cargo que desempeñará. Días después los delegados repartirán los nombramientos y así asegurarse que se ha aceptado el cargo.

Dentro de este mecanismo hay que resaltar que hay una diferencia sustancial entre elegir y nombrar. En el primero los asistentes levantan la mano para lograr que su favorito sea elegido para el cargo de fiscal, en tanto que para los cargos de mayordomos no es necesario votar, pues ya han sido escogidos para ocupar un cargo determinado y los delegados reafirman la decisión tomada por los servidores religiosos.

Cuando solo son dos candidatos por barrio para el cargo de fiscal, después de la votación se sabe quien es uno de los dos mayordomos de quincena y pasan a nombrar al mayordomo faltante. Cabe aclarar que el número de candidatos a fiscal depende de que los individuos estén casados por la iglesia. Después de ellos se nombran a los cuatro mayordomos del 19 de marzo, continuarán con los cuatro del 12 de diciembre, después pasarán a mencionar a

los cuatro de Semana Santa, y los encargados de la fiesta de Santos Jubileos, finalizará con el nombramiento de los campaneros, “los más flojitos”, según palabras de uno de los servidores entrevistados. Es norma común que los elegidos como fiscales, mayordomos y campaneros, no asistan a la asamblea y que los delegados les lleven a su domicilio una notificación —contrario a la asistencia forzosa de los que son elegidos para algún cargo civil—, de modo que formalmente no puedan rehusarse a participar de los cargos religiosos.

Diagrama 1. La jerarquía religiosa



Así queda establecida la jerarquía con sus servidores. En la punta los fiscales, luego siguen los mayordomos y al último los campaneros. Nadie puede salir de esta categoría, pero puede ser posible que la capacidad de un grupo parental genere ciertas modificaciones en la

importancia de los mayordomos; esto es, un mayordomo del 12 de diciembre puede ser reconocido en su labor mejor que otro, por ejemplo del 19 de marzo, pero sólo durante sus funciones como servidores.

Finalmente, sólo nos queda remarcar la importancia de la variación interna de cada grupo de mayordomos, pues es claro que la relación que se establece entre el grupo parental y las alianzas establecidas mediante el matrimonio y el compadrazgo implican un prestigio al servidor, pero este no es tomado en cuenta ya que lo que interesa es la naturaleza y forma de expresión del esfuerzo individual. Pese a lo anterior, es necesario aclarar que los mismos servidores en funciones siempre refieren que todos los servidores son iguales, nadie es más que los demás, pero en una entrevista uno de los fiscales señaló que a veces es necesario fungir como papá de los mayordomos para que éstos cumplan con el servicio que tienen a su cargo:

Nosotros, yo y el otro fiscal estamos al mando, aunque, sí se escucha que nosotros somos los que mandan, pero nosotros somos los coordinadores, las personas que dan solución a las cosas, tratamos de dar solución; a veces es difícil, es una encomienda del fiscal porque si una persona (mayordomo) no llega hay que hacerla entender a veces, hay que hacerla de papá...

Este punto aporta una idea bastante interesante acerca de qué subyace en la configuración de los cargos y jerarquías. La cabeza del grupo son los fiscales, quienes representan lo alto y lo mayor, frente a lo bajo y lo menor representado por los campaneros. Sin duda, este es un sistema que apunta hacia el contraste entre mayor y menor,⁷ aunque en términos concretos los habitantes no refieren explícitamente a los servidores menores. Del mismo modo, entre el punto alto y el punto más bajo de la jerarquía aparecen los mayordomos.

Pasemos a revisar las funciones de cada uno de ellos. A cada servidor le corresponde una serie de funciones que son centro de interés del fiscal para que sean cumplidas a tiempo. Esto se debe primordialmente a que piensan que su periodo como servidores es observado

⁷ Andrés Medina, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México, UNAM, IIA, 2000, p. 140.

por los habitantes, pese a que no lo parece. Es un hecho claro cuando le preguntábamos a un mayordomo qué quién vigilaba que cumplieran con el servicio:

Cuando alguno de mis compañeros no quieren trabajar, yo lo único que puedo hacer es trabajar; si ellos no quieren, por mi parte no pongo obstáculos, le echo kilos. Ahora nada más somos dos (mayordomos) los que estamos aquí y los fiscales... si no quieren trabajar ni modo. A nosotros nos vigila el pueblo.

Cada servidor religioso tiene una función específica que a continuación pasamos a enlistar. Los fiscales se encargan de elaborar planes de trabajo que incluyen alguna mejora a la iglesia y a las propiedades que reciben a su resguardo, la organización de las fiestas, la compra de objetos que piensan le hace falta a la iglesia. A la par de las tareas comunes a cada uno de los cargos, gracias a los planes de trabajo, los servidores religiosos manejan su período en el cargo. En ese tenor, las funciones que desempeñan estos servidores consisten en que el fiscal mayor se encarga de mantener las llaves de la iglesia, símbolo de su autoridad; a este se le conoce como "San Pedro"; el otro fiscal se encarga de administrar el dinero recaudado para las fiestas y, tiempo atrás, recibía la vara de mando, aunque hoy ya no llevan a cabo esta costumbre. Ambos objetos son recibidos el 2 de febrero, día de la Candelaria, fecha en que inician labores como servidores religiosos; es interesante notar que esta fecha aparece sobre puesta con el inicio del antiguo mes azteca *atlcahua* o *cuahuitlehua*:

Este mes comenzaba en el segundo día del mes de Hebrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora. En el primero día deste mes celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses tlaloque, que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana, la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros a honra del gran sacerdote o dios de los vientos, Quetzalcoatl.⁸

Por otra parte, las funciones de los mayordomos consisten en que recaudan el dinero para las fiestas, asimismo, organizan las fiestas, lavan la ropa de las imágenes, limpian cada ocho días la iglesia, actualizan las listas de los posibles candidatos y enfloran la iglesia cada

⁸ Sahagún, 1989, *op. cit.*, P. 81.

15 días. Y por su parte, los campaneros vigilan la iglesia cuando no están los fiscales y mayordomos, se encargan de anunciar el nuevo día con el repicar de las campanas y llaman a misa.

En las funciones que realizan los servidores, las esposas —que comúnmente se les denomina las fiscalas y mayordomas— tienen un rol primordial pues muchas de las veces, cuando el hombre no puede asistir a los compromisos de la mayordomía, ellas suelen desempeñar las funciones de sus esposos. Únicamente las fiscalas no pueden asumir el rol de su esposo. Finalmente, las mujeres son las encargadas de enflorar a las imágenes y lavar la ropa.

Asimismo, es pertinente indicar que para cobrar las aportaciones para una fiesta, los mayordomos lo hacen en su respectivo barrio. Para esta tarea, cada barrio ha sido dividido en cinco manzanas, las cuales se ordenan a partir de la cercanía con el centro del poblado, esto quiere decir que la manzana más cercana a la iglesia es la más antigua, y la más lejana contiene población reciente, como se muestra en el diagrama que muestra la división del barrio de San Francisco en manzanas. Así a cada par de mayordomos se adjudicará una manzana en cada barrio para cobrar la aportación. También hay que indicar la existencia de sujetos que viven en el barrio de los “cuerudos” y pagan la aportación como si pertenecieran al de los “serranos”. Esto se debe primordialmente a que el origen de tales individuos está en el barrio de San Francisco, pues allá está la casa de sus padres.

Finalmente, lo que podemos observar después de este pequeño recorrido es la existencia de una jerarquía, la cual da cabida a los individuos de acuerdo a un patrón básico de mayor/menor. Entendido de esta forma la jerarquía religiosa toma forma de un sistema de clasificación y valoración;⁹ aunque es posible que el lugar donde los individuos fueron ubicados sufra movimientos de acuerdo al comportamiento del servidor durante el periodo que realiza su cargo. Este último punto proporciona un matiz a la jerarquía y tiene concordancia con lo que sucede en los cargos civiles. Así, la población aprueba o

⁹ Victoria R. Bricker, “The structure of classification and ranking in three highland Mayan communities”, en *Estudios de cultura maya*, vol. 9, México, UNAM, IIF, 1973.

desaprueba el servicio que realiza el carguero y lo hace mediante la valoración de su conducta. Así se entiende la siguiente situación en la que nos tocó estar presentes:

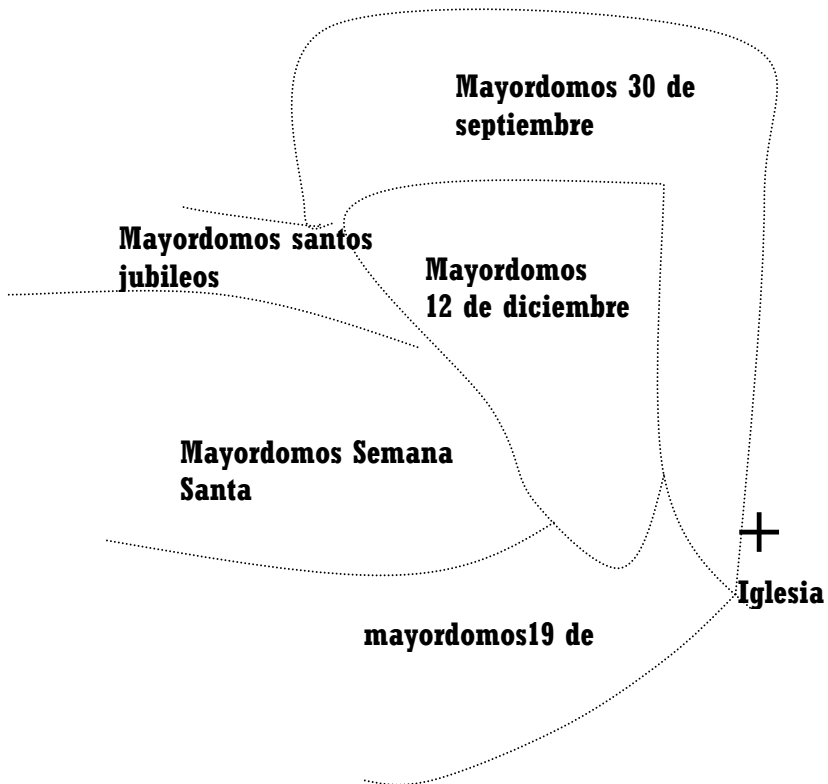
Era el mediodía y esperaba al tercer delegado con quien había pactado una entrevista. Lo alcance a divisar al otro extremo del jardín y salí a su encuentro. No me había dado cuenta que uno de los fiscales me había observado y se dirigió para saludarme. El punto es que se encontraron los dos. Yo traté de aprovechar esa situación para ahondar más, respecto a la remodelación que se quiere hacer en la iglesia. Así pregunté: ¿siempre en que habían quedado? Si el arquitecto había hablado para confirmar su visita; el fiscal contestó que no y que más bien él tenía que hablarle. Luego de tal respuesta el delegado tomó la palabra y empezó a decirle los inconvenientes de realizar tal obra, diciéndole que la fiesta era en septiembre y según se había dicho no sería posible tener la remodelación a tiempo. También hizo alusión a una serie de trabajos que los actuales servidores religiosos llevan a cabo; esto lo inferí debido a que le dijo que era mejor no meterse en asuntos de tanto dinero, ya que el costo de la reparación asciende a 172, 000 pesos, y puesto que la comunidad era muy susceptible con relación al dinero, señaló que él como delegado siempre tiene esa crítica encima de su quehacer “ya se comieron el dinero de tal cosa”, así que era mejor que no se metiera en tales aprietos. Resulta interesante que a continuación dijera que resultaba un tanto difícil de comprender por qué la gente no pone tantos obstáculos para la fiesta del pueblo como cuando se trata de cooperar para otras obras. Y dentro de toda esta situación, la voz del delegado no era dura y enérgica, al contrario hablaba pausado y con cierto conocimiento de lo que decía, mientras que el fiscal escuchaba tranquilamente, sin decir nada y a veces afirmando lo que el delegado decía.

De este panorama hallamos que la jerarquía religiosa se apoya en el estatus del individuo construido fuera del ámbito religioso. De igual forma que en el caso de los cargos civiles, éste es un mecanismo claramente subordinado a la dinámica social de hace treinta años, cuando era un hecho innegable que sólo los individuos económicamente fuertes tenían la posibilidad de acceso a los cargos principales de la jerarquía religiosa. Pero este mecanismo no es descarnado tiene varias formas de justificarse, una de ellas es mediante la clasificación de los individuos, es decir, de considerar que los hombres no son iguales entre sí y que tienen rasgos que los definen como mayores o menores. Pero la jerarquía no es algo que se observe entre las diferentes calidades de individuos, es algo aplicable a la vida cotidiana de los individuos.

3. Sumario.

Bajo esta perspectiva, el sistema de cargos que acabamos de describir nos ofrece una perspectiva, en la que los cargos políticos subordinan a los religiosos. En esta relación los cargos religiosos tienen una mayor proyección entre los habitantes. Es, pues, esta la imagen que queda grabada entre los individuos: el individuo mayor. Aunque debemos reconocer que la trascendencia del término mayor se localiza dentro del marco de los cargos religiosos, no podemos ignorar que los cargos civiles mantienen una serie de relaciones hacia el exterior. Son ellos los que sancionan las posibles transgresiones al orden comunitario, bajo la idea de qué es lo mejor para la comunidad; son la condensación de un ideal, alguien que ha hecho un bienestar al pueblo. Y sobre esta idea es que pasamos a los siguientes capítulos.

Diagrama 2. Manzanas del barrio de San Francisco



SEGUNDA PARTE
LAS EXPRESIONES DEL PODER

En los primeros dos capítulos vimos que la población de San Jerónimo mantiene con la región un contacto prolongado en el tiempo y, debido a eso que, sus habitantes se encuentran insertos dentro de una amplia gama de relaciones. Éstas implican a diversos actores, quienes actúan en correspondencia a determinadas formas económicas y políticas. En otro sentido, las diferentes etapas por las que ha atravesado la localidad, han permitido la elaboración de un sistema de cargos, entendida como una estructura dinámica que responde a los requerimientos económicos del orden regional y el plano comunitario.

En esta versión del sistema de cargos, los espacios político y religioso pertenecen a ámbitos diferentes, pero mantienen la unidad. Un eje los atraviesa y les ordena de manera que permite a los individuos la libertad de acción y decisión en cuestiones económicas y políticas. Vistas así las cosas, habría que entender que las relaciones sociales predisponen al individuo para participar en un contexto más amplio, y transformar los espacios comunitarios. Sin embargo, también tienen un carácter instrumental, el cual permite a los individuos la organización ante condiciones adversas. Sin duda, esta propiedad del sistema de cargos se muestra como una plataforma para el ejercicio del poder y para la condensación simbólica de una serie de ideas en el ámbito religioso. Este es el objetivo que en los siguientes capítulos habremos de establecer.

**Capítulo cuatro:
Los centros de poder**

En San Jerónimo Amanalco, los espacios de acción donde se desenvuelven los individuos se muestran como centros de poder ligados al exterior, al tiempo que subordinan a los sujetos a un sentido de pertenencia. En este sentido, la realidad articula nuevos intereses y formas normativas que determinan el accionar del individuo en el plano político.

En términos precisos, los habitantes de esta población han estado ligados a la región mediante vínculos que, siempre, se expresan asimétricamente y con cierto grado de ambigüedad. Una mirada rápida a su historia nos permite confirmarlo. En épocas antiguas, la población de esta zona fue afectada por el carácter de las alianzas que establecieron los pueblos asentados en el valle de México. Posteriormente, la estructura socio-económica y política de la época colonial y las leyes de Reforma, gradualmente orillaron al pueblo a un retraimiento. El hecho final es que las circunstancias forjaron una comunidad.

Sin embargo, este hecho debe ser entendido, no tanto como medida de defensa, sino porque las exigencias de los diversos sistemas económicos exigieron la ubicación de los individuos fuera del universo de la hacienda. Semo¹ ha señalado que las haciendas demandaban poblaciones fuera de su universo territorial y solamente requerían de fuerza laboral durante las temporadas de trabajo fuerte, de manera que a la comunidad se le otorga una independencia.

En esos espacios, la comunidad se recreó bajo diversos mecanismos. Uno de ellos fue la aparición de la forma de organización específica, donde los ancianos habían establecido una estructura de poder, alrededor de las fiestas y ciclos festivos. Pese a ello, la comunidad se mostraba frágil a la influencia del contexto, y trato de adaptarse. Así tal estructura cambió radicalmente para ofrecernos rasgos particulares en la organización de esta comunidad indígena.

También, la dinámica generó resistencias y formas de organización alternas para defender el territorio que no había sido afectado. Como vimos en un capítulo anterior, gracias a la alianza con la Confederación Social Campesina a principios de siglo es que la población

¹ Semo, 1988, *op. cit.*, p. 92.

supo organizarse ante las perspectivas que ofrecía la Reforma Agraria y de esta manera obtener tierras de cultivo. La actitud recelosa es una posición manifiesta de la población, que le hace desconfiar de quienes no son de su comunidad. Esta actitud, aunado a la misma secuencia de acontecimientos históricos, se agravaría en 1935, ya que, después de haberseles otorgado la dotación ejidal, fueron burlados por los dueños de la hacienda Tierra Blanca al “intercambiar” tierras forestales por otras que rodeaban el antiguo casco de la hacienda. Incluso, la posición se hizo más patente cuando se abrió el camino de terracería en 1944, y se inició una etapa de contacto más acentuado entre la población y la región, no exenta de conflictos, como lo muestran los siguientes casos.

En el año de 1962 un conflicto por los recursos forestales y la explotación clandestina llevó nuevamente al ejército a tomar la población. La cuestión era que dos agentes forestales fueron muertos a manos de los habitantes de San Jerónimo. Las razones del caso no fueron bien documentadas, pero aseguran algunas personas que los agentes habían apresado a algunos individuos de Amanalco que cortaban árboles para elaborar carbón y leña para el hogar y la venta comercial. Este hecho fue considerado como un abuso, pues en el sentir de aquel periodo la población era víctima constante de vejaciones por parte de las autoridades forestales. Ante la detención de varios habitantes de San Jerónimo, ya no toleraron la opresión de que eran objeto y decidieron “ir por ellos”, los capturaron y mataron para posteriormente arrojar los cuerpos a una barranca. La desaparición de los agentes inició una búsqueda, por parte de la dependencia involucrada, que concluyó con el macabro hallazgo y la intervención del ejército para apresar a los autores.

En el año de 1995 surgió otro conflicto, ahora contra la línea de autobuses *Sierra de Texcoco* que culminó con la quema de mobiliario y equipo, propiedad de la línea. Señalan que los chóferes de los autobuses de esa línea los trataban mal y los discriminaban por su condición indígena. A partir de ese conflicto apareció la línea de autobuses, una cooperativa que hoy en día transporta a la población de San Jerónimo a Texcoco y viceversa. Sin embargo, la autogestión tiene sus consecuencias, pues, la cooperativa no tiene un espacio en la central de autobuses de Texcoco. Recientemente otro conflicto similar surgió entre la misma línea y la población de Santa Catarina del Monte.

En años posteriores apareció otro conflicto que tuvo nuevamente por centro los recursos forestales y su explotación. Así se ve que, en 1998, autoridades de la población apresaron al dueño actual de la exhacienda Tierra Blanca, a quien se le mantuvo encerrado en la cárcel del pueblo y a cambio de su libertad se exigió la llegada del gobernador del Estado. El asunto culminó con la liberación del individuo y el encarcelamiento de los tres delegados bajo el cargo de secuestro.

Por supuesto que detrás de estos conflictos aparece el protagonismo de algunos individuos que, con un mejor conocimiento de la región, pueden manejarse en cuestiones políticas. En el caso de la línea de autobuses, el conflicto surge después de la incorporación del representante nahua de la zona oriente del Estado de México ante el Consejo Supremo Nahua en el Consejo Estatal para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM). Así, este tipo de individuos hábilmente aprovechan las tensiones existentes por la relación con el exterior y el modelo tradicional de poder dentro de su comunidad y establecen un nuevo modelo de acción política, en el sentido de que muestran nuevos atributos para trascender dentro del marco comunitario y como sujetos idóneos para fungir como intermediarios de la población ante el exterior.

Los hechos no están aislados, contienen un catalizador que mueve a la acción de los pobladores. En un caso, la acción política se encuentra mediatizada por la relación existente entre el contexto y la comunidad. También en este proceso de mediatización, aparece la naturaleza individual y colectiva de los actores, la cual se expresa en el tipo de relaciones que establece el individuo, pues piensa en beneficio propio y en beneficio de la comunidad. Esta es justamente la necesidad de este capítulo: mostrar estas dos facetas como se manifiesta el poder, tanto colectiva como individualmente.

1. Las tierras ejidales.

Repartidos en 1931, los bienes ejidales constituyeron la culminación de una larga lucha por recuperar parte de lo que la hacienda Tierra Blanca les había despojado, pero distinguió a quienes participaron en esta lucha y quienes tomaron una actitud pasiva. Veamos, el reparto

afectó directamente las propiedades de la hacienda mencionada, aunque respetó algunas porciones básicas de la finca, entre las que estaban las tierras que rodeaban el casco. El plano de la dotación ejidal —hoy en día se dice que no existe tal plano— muestra el casco (fotografía 1) y otras tierras cercanas a su alrededor como parte de las propiedades que conservó la hacienda, en tanto que ubicados en la parte alta de la sierra aparecen los terrenos que fueron asignados a San Jerónimo. Al parecer no hubo satisfacción por la forma en que se repartieron las tierras, tanto de uno como de otro de los protagonistas, aunque creemos que el descontento fue más notorio entre los pobladores de San Jerónimo debido a la insuficiencia de tierras y la necesidad de ellas. Así que en 1935, cuentan los informantes, autoridades ejidales y los propietarios de la antigua hacienda, se reunieron para establecer un acuerdo. En esa reunión se hizo la permuta de las tierras que rodeaban el casco de la hacienda por las tierras ejidales de carácter forestal. Algunos entrevistados sugieren que el convenio se realizó después de que las autoridades “fueron emborrachadas”, pues, sólo de esa forma explican que hayan sido engatusados para celebrar tal convenio.

Fotografía 1 . Plano de la dotación Ejidal

Este fue un trato ventajista que modificó la dotación, de tal modo que la parte alta de la sierra sería dedicada a la explotación forestal por los propietarios de la exhacienda, en tanto que las propiedades cercanas al antiguo casco pasarían a ser cultivadas por un grupo de ejidatarios. Pero dadas las circunstancias en que se llevó a cabo la transacción, entre los pobladores y los mismos ejidatarios, apareció la idea de que la exhacienda amenazaba con extenderse sobre las tierras ejidales. El hecho quedó grabado en la memoria de los habitantes y desde entonces se comenzó a ver a los dueños de la exhacienda como un peligro constante para la comunidad e hizo surgir la idea de que las tierras ejidales les podían ser arrebatadas.

El hecho tiene trascendencia, no sólo porque permitió la aparición de la colonia Guadalupe Amanalco, sino porque reafirmó la idea de que los ejidatarios eran los únicos encargados de velar por el bienestar de las tierras y no tenían por que rendir cuentas a la “comunidad”. Antes, el mismo código agrario ya lo había hecho sentir. De allí que el comisariado ejidal haya pasado a ser la figura encargada del resguardo de las tierras ejidales, de tal manera que la administración sería un punto clave de su actuación. Esta forma de actuación es clara en la manera cómo las autoridades ejidales están insertas dentro de los cargos civiles y cómo concretan su poder frente a los delegados.

Pero no sólo es un espacio de influencia, también sus funciones derivan en otro conflicto dentro de la comunidad. Las autoridades de bienes ejidales son responsables de redistribución de las tierras ejidales que no se hayan cultivado en cuatro años o de los beneficios que de ellas se pudiera obtener. Este tipo de pensamiento apareció cuando a principios de la década de los años setentas, una serie de acontecimientos afectaron las tierras ejidales en beneficio de la comunidad. Durante esa época se llevó a cabo la electrificación de los poblados serranos. Para esa tarea la Comisión Federal de Electricidad (CFE), por necesidades de infraestructura, pidió a los pueblos serranos que proporcionaran algunos terrenos en lo alto de la sierra; la ruta trazada afectaba tierras ejidales de San Jerónimo. A cambio de ellas, la Comisión ofreció pagar una indemnización económica.

Este aspecto, sin duda, puso a prueba la estructura política y mostró la naturaleza del conflicto entre delegados y ejidatarios, incluso entre éstos últimos. Veamos, en primer lugar, aún cuando se les otorgaría una indemnización económica, los ejidatarios no vieron con agrado la expropiación de sus tierras, pues, el comisariado ejidal a espaldas de ellos se encargó de aprobar la expropiación mediante un acta de conformidad firmada por varios ejidatarios. Ese representante fue destituido y en su lugar fue elegida una persona que en términos reales carecía de tierras ejidales, era solamente “agregado,” es decir, un individuo que no tenía tierras ejidales, pero estaba inscrito en una lista para próximas reparticiones. De esta forma, este personaje al asumir el comisariado tuvo que enfrentar la realidad y conseguir de la CFE el mejor trato posible; una forma visible para calmar el malestar fue vender la idea de que el dinero de la indemnización pasara a manos de los mismos ejidatarios

Posteriormente, el conflicto se trasladó al plano comunitario. Los delegados, como representantes de la comunidad, en aquel entonces sostuvieron que el dinero ofrecido por la CFE debía ser destinado para mejorar a la comunidad. Una posición opuesta a los ejidatarios, quienes querían el monto total del dinero ofrecido por sus terrenos; el argumento era que las tierras afectadas eran ejidales. Para dar solución al problema, se celebró una asamblea entre todos los vecinos, en la que después de fuertes discusiones se llegó al acuerdo que el dinero debía destinarse a beneficio de la población de San Jerónimo. De esta forma, el dinero obtenido de la indemnización fue destinado para la comunidad.

El acontecimiento marcó un precedente y estableció pautas de acción entre las dos esferas de poder de la comunidad. A partir de ahí, se reafirmó la idea de que el comisariado debía tener autonomía, aunque en ese entonces se haya plegado a la autoridad de los delegados. El hecho determinó la naturaleza de un conflicto constante que habría de buscar otras formas de manifestarse, según se ve en el siguiente caso.

En 1998, según un previo acuerdo entre las autoridades ejidales y delegados, éstos últimos apresaron al dueño de la exhacienda Tierra Blanca, quien supervisaba los trabajos de tala que sus trabajadores realizaban en las tierras forestales que fueron “intercambiadas” por los

antiguos ejidatarios. Los delegados argumentaban que la tala invadía tierras ejidales pertenecientes a la comunidad de San Jerónimo, pero no tomaban en cuenta el intercambio de tierras realizado en 1935. Acto seguido lo trasladaron a la cárcel de la población y se le mantuvo encerrado, a cambio de su libertad exigieron la llegada del gobernador del Estado.

Claro está que el gobernador nunca llegó y, dentro de la población, algunos grupos cuestionaron el accionar de los delegados, bajo el argumento de que la función de ellos no era la de fungir como protector de los intereses de los ejidatarios, pues, para eso estaban los mismos ejidatarios. Las críticas se resumían en la siguiente frase “la responsabilidad de los delegados debía servir a la comunidad”. Paradójicamente, las críticas surgían de las filas de los mismos ejidatarios y se proyectaban al grueso de la población. Así, al perder fuerza, el movimiento encabezado por los delegados pronto se vio envuelto en una capa de fragilidad que no tardó en romperse. Llegó la fuerza pública estatal aprehendió a los tres delegados y liberó al propietario de la exhacienda. Rápidamente, los delegados fueron trasladados al Reclusorio ubicado en Molino de Flores, bajo el cargo de secuestro. Más adelante los delegados segundo y tercero salieron libres, mientras que el delegado primero tuvo que pagar una fianza para obtener la libertad provisional, ya que, dentro de la perspectiva comunitaria y municipal, él era responsable de las actividades públicas que se desarrollan en la comunidad.

Después de estos datos conviene resaltar dos aspectos. El primero se refiere a la aparición de ciertos grupos que cuestionaron la política de los delegados ¿quienes eran esos grupos? Nos parece que el trato de 1935 fue formulado de acuerdo a intereses particulares que beneficiaban a cierto grupo de ejidatarios de San Jerónimo. La formación de la colonia Guadalupe fue una forma de encubrir esa argucia y se mostró como un mecanismo de defensa a los pobladores ante la amenaza de invasión que podían sufrir por la hacienda. En este sentido es que cualquier tipo de acción, dirigida hacia el centro del asunto, hacía peligrar el beneficio obtenido por la explotación de las tierras cercanas al casco de la exhacienda. En este caso pensamos en el papel que jugaron los “agregados” dentro del universo de los ejidatarios, sobre todo a la luz de las relaciones parentales existentes entre

los pobladores. También, es notorio que, a pesar de ser públicos, los planos de dotación ejidal y la modificación de 1935, no se hallan en poder de los delegados.

El segundo aspecto muestra la manera en que la cúpula política local y regional es capaz de romper el tejido social mediante alianzas con los grupos dentro de la comunidad, los cuales sirven de punta de lanza para establecer cuestionamientos graves a la labor de los servidores. Dos aspectos que se complementan y orientan la posible actuación de los diferentes grupos de la comunidad. De esto se concluye que alguien debió perder sus tierras durante el trato de 1935 y el convenio para instalar la energía eléctrica benefició a alguien más que la comunidad.

En sentido estricto, la idea de la “comunidad” aparece como el eje central que rige el accionar de los individuos y las instituciones, aunque esto no quiere decir la inexistencia de conflictos. Sin embargo, en la actualidad, la tendencia al parecer se revirtió. En los momentos en que se realizaba trabajo de campo nos tocó observar los primeros contactos entre las autoridades delegacionales y funcionarios estatales para la implementación de un plan de desarrollo ecoturístico. En términos precisos, este proyecto no era otra cosa que la construcción de lo que sería el Centro Ceremonial Náhuatl en el Estado de México.

El proyecto era promovido por el gobierno del Estado de México, retomado por un sector de la comunidad carente de tierras ejidales e impulsado fervientemente por cierto individuo, quien años atrás introdujo la educación bilingüe a la comunidad y actualmente mantiene ligas políticas con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Consejo Estatal de Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas del Estado de México (CEDIPIEM). Hay quien señala a este individuo como un cacique, pero no creemos que sea así.

Fue notorio que para la aprobación de este proyecto se intentó seguir y aplicar la misma mecánica seguida cuando la CFE instaló la energía eléctrica, esto es, afectar las tierras ejidales para el beneficio de la comunidad. La situación era parecida a la de aquel entonces, sólo que ahora no se les ofreció ninguna indemnización económica, por eso es que los argumentos a favor del proyecto descansaban en la idea de que los afectados, una vez

concluidas las instalaciones, podrían ser empleados y percibir un sueldo, en otro caso podrían establecer negocios de comida a lo largo de la carretera que llevaría hacia el Centro. Tales eran los beneficios para la comunidad y los ejidatarios.

Sin embargo, el problema principal con el que este proyecto se enfrentó es que hoy en día la propiedad de la tierra, ya sea ejidal o comunal, es entendida con un carácter privado. Aunque en el fondo permanece la antigua posición de los ejidatarios, quienes no conciben que las tierras ejidales beneficien directamente a la población. Antes bien, el beneficio lo deben recibir ellos mismos, pero en este caso no habría indemnización económica, lo que sin duda era un golpe duro para las aspiraciones de los ejidatarios. Por lo tanto, querer la aprobación de ese proyecto generó problemas fuertes durante las reuniones para su discusión. A continuación describimos lo sucedido en una asamblea para tratar este asunto.

La reunión comenzó a las 11:15 horas, aunque estuvo programada para iniciar una hora antes. Previamente habían arribado los delegados, las autoridades civiles (comisariados y comandantes), quienes improvisaron una sala de juntas a las afueras de la delegación. Al mismo tiempo empezaron a arribar vecinos de San Jerónimo. Posteriormente, casi al filo de las diez de la mañana llegaron tres funcionarios de la Secretaría de Ecología del Estado de México, procedentes de Toluca.

Momentos después, de una camioneta bajaron bocinas, cables y micrófonos para tener listo el sonido antes de la asamblea. El vehículo no tenía ninguna insignia oficial o algún logotipo comercial. Una vez instalado el sonido, comenzaron las pruebas para evitar fallas durante el desarrollo de la reunión. Mientras la gente que llegaba permanecía expectante, nadie pasaba a ocupar las sillas dispuestas con anterioridad; se quedaban en algunos puntos dispersos del jardín central y empezaron a conformar pequeños grupos. Entre los que arribaban, pronto destacó la figura de una persona que, con ropa deportiva y con los colores del PRI, parsimoniosamente saludaba de mano a cada uno de los que allí se encontraban reunidos. En más de una ocasión se me comentó que esta persona se había autonombrado representante de la

etnia nahua ante el CEDPIEM, pese a ello, otros han señalado que su labor ha sido trascendental para la lengua náhuatl del oriente del Estado de México.

En el transcurso de los hechos anteriores por medio del sonido se indicaba que los asistentes se acercaran a la mesa para comenzar la reunión. Pronto un grupo numeroso de personas ocupó las sillas dispuestas y otras permanecieron de pie atrás de ellos, mientras que otro grupo muy reducido se colocó a un lado de quienes ocupaban las sillas. Las pautas de comportamiento de cada grupo indicaban una posición ya establecida; los que se ubicaban a un lado estaban en desacuerdo con el proyecto, mientras que el otro grupo lo apoyaba. Entre los inconformes los comentarios que se escuchaban señalaban que semanas antes habían llegado algunos funcionarios de la Secretaría de Ecología y, sin avisar a nadie, habían sido llevados por los delegados y comisariados a explorar los terrenos ejidales que se creía eran los adecuados para la construcción del centro; señalaban, que no se hubieran dado cuenta, si los mismos funcionarios no hubieran pasado a las casas de los ejidatarios afectados para preguntar acerca de los terrenos. El cuestionamiento central de este grupo hacia sus autoridades radicaba en la manera como se habían conducido en este asunto.

La reunión comenzó cuando el primer delegado habló por micrófono e invitó a establecer la mesa de debates. La propuesta encontró el rechazo del sector que se oponía al proyecto, en tanto que el otro grupo pedía a gritos que se estableciera tal instancia. Dentro de este ambiente de cuestionamientos y recriminaciones, el delegado primero intentó coordinar la participación de los oradores, pero finalmente, ante la negativa del pequeño grupo, propuso no instalar la mesa y si alguien tenía algo que decir debía tomar el micrófono y expresar sus argumentos a la mesa, compuesta por los delegados, comisariados y funcionarios estatales.

Finalmente no se conformó la mesa, y varias personas hablaron por micrófono acerca de las desventajas y las ventajas del proyecto; unos decían que las autoridades estaban vendidas, en tanto que otros criticaban a los que se oponían y les llamaban

ignorantes. El argumento general para justificar el proyecto fue que se beneficiaría al pueblo en general y que los ejidatarios, como eran los más cercanos a la zona escogida, serían los primeros en beneficiarse —hablamos con uno de los afectados y me señalaba que su negativa descansaba en el hecho de que no les iban a dar dinero por sus tierras. En tanto que el otro argumento, el de los ejidatarios afectados, señalaba que las autoridades no podían disponer de lo que no era suyo.

Ante este desacuerdo radical, empezaron a hablar las autoridades. El primer delegado señaló que era menester tomar conciencia de que el proyecto era en beneficio de la comunidad de San Jerónimo, pero que con la actitud de rechazo lo único que se lograba era que el proyecto se llevara a otro lugar. Según su decir, tampoco estaba de acuerdo en que a persona alguna se le quitaran sus terrenos, por lo que proponía que hubiera una discusión para hallar consensos y resolutivos en torno a la posibilidad de que en lugar de terrenos de propiedad ejidal, los terrenos que se donarían al proyecto serían los de “uso común” o sea tierras comunales. El argumento que manejó el delegado consistía en que esos terrenos eran propiedad de la comunidad por lo que era la “comunidad” la que debía decidir si los donaba al proyecto. Aquí notamos que el juicio es tajante, los terrenos comunales no pertenecen a una persona, son de la comunidad.

Sin embargo, quienes se oponían no sentían confianza en las palabras del delegado, y a la pregunta de cuáles iban a ser los beneficios, se le pasó la palabra a uno de los funcionarios para que hablara en torno al proyecto. Uno de ellos señaló que la comunidad debía sentirse agradecida que el gobernador se hubiera fijado en ella para establecer el Centro Ceremonial Náhuatl, pero que si en San Jerónimo no lo querían, pues iban a buscar otras opciones, entre las que mencionó el municipio de Tepetlaoxtoc. Sin embargo, comentó que el arquitecto, quien estaría a cargo del proyecto, ya había visitado los terrenos que se requerían para el proyecto y estuvo de acuerdo en que constituían una buena zona. Tal comentario indudablemente generó nuevamente más opiniones encontradas.

Ante el enfrentamiento cada vez mayor entre los asistentes, el delegado decidió dar por terminada la discusión y conminó a realizar una votación para ver si la propuesta de donación de tierras para el proyecto era aprobada. Ya no hubo más y sin haberse establecido la mesa de debates, se pasó a la votación. El resultado era previsible, el grupo a favor era la mayoría y, en contra del pequeño grupo de ejidatarios, se aprobó donar las tierras comunales para la construcción del Centro Ceremonial Náhuatl. Más tarde se me comentaría que este grupo estaba compuesto por habitantes desposeídos de tierra.

Ya con el resultado, otro de los funcionarios estatales señaló que el proyecto tenía un carácter ecoturístico. Agregó que el objetivo fundamental era establecer un parque nacional en el que los habitantes de San Jerónimo se iban a beneficiar porque se les permitiría establecer negocios.

Después de lo anterior, las autoridades pasaron a levantar el acta entre sonrisas satisfactorias de los funcionarios, los delegados y el personaje con ropas deportivas, y por supuesto con la desaprobación del pequeño grupo de ejidatarios afectado; dentro de ellos, también quedaba la duda que fuera cierto que las tierras de uso común serían las únicas afectadas.

Acto seguido, se elaboró el acta que daba fe de lo que había acontecido en esa reunión y de los acuerdos tomados. Después el primer delegado pidió que pasaran a firmar el acta los que habían votado a favor de la donación de las tierras; la tarea empezó a desarrollarse bajo la mirada angustiada de los afectados. Pronto un grupo de ellos se instaló frente a la mesa donde estaba el libro de actas y trataron de evitar la firma del acta; para evitar problemas, los delegados aprehendieron a uno de ellos, pero los ánimos se exaltaron, y pronto hubo empujones y amenazas. Finalmente liberaron al individuo.

Para tratar de restaurar el orden, el comisariado de bienes comunales señaló que, posteriormente, las autoridades iban a pasar a las casas de todos los vecinos de San

Jerónimo para indicarles lo que se había aprobado en asamblea y firmaran el acta. Ante este hecho, algunas personas protestaron diciendo que las gentes que habían votado en la asamblea realmente eran una minoría debido a que la mayoría no se encontraba, por no haber sido convocados; situación que no fue tratada durante la discusión. Posterior a la reunión nos enteramos que sólo fueron convocados los propietarios de los terrenos afectados, en tanto que se invitó a muchos que no tienen tierras en el lugar para ser afectados. Según el decir de los habitantes, sus tierras se localizan del otro lado de la comunidad.

Hasta este momento se ha detenido todo mecanismo para llevar a cabo el proyecto, pues como vimos en la reunión hubo muchos problemas que culminaron con el encarcelamiento de varios opositores, su posterior liberación, la salida intempestiva de los representantes del gobierno del Estado de México y el malestar de los delegados y comisariados. En la actualidad, el proyecto fue asignado a otra comunidad, pero según la lectura del documento de la puesta en marcha, los afectados serán indemnizados con dinero.

Después de esta pequeña narración y los datos citados, observamos que el espacio que representan las tierras ejidales constituye un botín político y económico, debido a su naturaleza manipulable. También observamos que bajo el discurso de la comunidad, el cargo de comisariado ejidal se transfigura en un centro de poder. En tanto centro de poder, el cargo permite una serie de arreglos, los cuales benefician a alguien. En un primer caso fue un grupo de ejidatarios, en detrimento de otros. En un segundo caso, un grupo mueve a otro para votar por un beneficio a la “comunidad”. Aún no hemos tenido conocimiento pleno de que exista indemnización económica para los ejidatarios de Santa Catarina del Monte, por eso no podemos asegurar que detrás de este tipo de procesos lo que existe sea una serie de corruptelas.

2. Las tierras comunales.

Si bien, las tierras ejidales representan un espacio de poder, también lo es el que ocupa el comisariado comunal. Este dato es confirmado mediante el acaparamiento del manejo de la administración de las tierras comunales que hacen ciertos dirigentes. Por ejemplo, la historia de un informante que fue delegado, a quien Sokolovski² lo presenta como un nuevo actor en las formas tradicionales de obtener cargos civiles. Con casas en Texcoco e hijos profesionistas, logró un fuerte consenso entre los comuneros, de modo que en aquel tiempo pasó a ocupar el cargo de presidente, perteneciente a un grupo selecto. En la actualidad, uno de sus hijos detenta el cargo de presidente en el comité de bienes comunales.

En un sentido real este comité regula la compra-venta de terrenos y lleva a cabo la confiscación de los bienes y su posterior asignación. Aunque parece controversial, la administración de las tierras observa la intransferibilidad e imprescriptibilidad de este tipo de tierras, pero surgen situaciones que deben ser regularizadas en forma concisa y atendiendo a las necesidades de los mismos comuneros. Por ejemplo si a la muerte de una persona, dueña de una porción de tierra comunal, no hay descendientes a quien heredar, las tierras pasan a ser administradas por el comisariado, las cuales entran a una normatividad “legal” para ser asignadas mediante la compra. No solamente tienen un manejo discrecional para la asignación de tierras, también los servidores de bienes comunales tienen la facultad para decidir a quienes pueden ser vendidas las tierras. El hecho se justifica, ya que, años atrás hubo venta masiva de tierras comunales a gente no originaria de Amanalco y que hoy se asienta en las tierras bajas del barrio de Santo Domingo. Sobre este hecho es muy clara la diferenciación que existe entre los oriundos y los forasteros en la manera cómo se accede a los servicios que brinda la comunidad o bien por el grado alto de rechazo hacia las formas de organización comunitaria por parte del grupo no originario.

No nos fue posible acceder a los títulos otorgados, pero se observa un acaparamiento de tierras comunales debido al carácter de los grupos extensos no residenciales. El proceso que siguió esta situación inicia desde el momento mismo de la restitución, ya que el carácter de la tierra es inmóvil, es decir, no puede agrandarse o extenderse, mientras que la población si

² Sokolovski, 1995, *op. cit.*, p. 145.

crece y muestra nacimientos y muertes que inciden directamente sobre la tierras comunales. Según el presidente de bienes comunales, a pesar de existir un decreto de restitución de tierras comunales en el año de 1948, las propiedades no estaban actualizadas en cuanto monto y titulares y por eso en el año de 1999 iniciaron trabajos para regularizar la tierra y el registro de comuneros. Los trabajos culminaron en el año 2000.

De la misma forma en que el cargo de comisariado ejidal es un botín, las tierras comunales son un bien en constante disputa, debido a que la totalidad de las tierras donde se asientan los habitantes son de carácter comunal. En este caso, quien asuma este cargo debe mantener la imagen de que busca el beneficio para estas tierras y la “comunidad”, como se observó durante la reunión con los funcionarios gubernamentales del Estado de México. En este sentido es que cuando llegaron las elecciones para nuevos servidores en el comisariado de bienes comunales, quienes trabajaron en la tarea de regularización fueron elegidos para ocupar los cargos de presidente, secretario y tesorero. Sobre su elección, ellos piensan que esto fue debido al beneficio que hicieron a la “comunidad” sin esperar recibir recompensa alguna. Pese a todo, también esta lógica indica que quien tiene los recursos económicos puede participar en la vida pública como protector de la “comunidad”. Es decir, para tener un perfil adecuado para este tipo de cargos es necesario poseer la capacidad económica.

3. Los delegados.

Ya hemos mencionado en un capítulo anterior como la actuación de los delegados se haya delimitada hacia el exterior y hacia dentro de la misma población. Tanto de un lado como del otro puede obligarse a estos servidores a renunciar o bien pueden ser destituidos. Sin embargo, detrás de tales acontecimientos existen tendencias que permiten explicar la dinámica política de esta población, como por ejemplo, el caso del encarcelamiento de los delegados durante el conflicto de 1998 o bien el caso de la educación bilingüe que pasamos a describir.

En 1986 se trató de implantar la educación bilingüe. Pese a que en la actualidad existe una escuela que funciona bajo esta modalidad, en un principio hubo muchas diferencias por la puesta en marcha de este proyecto. El motivo del conflicto tuvo origen por la “imposición”

—con este término ha sido calificada la acción— del proyecto de educación bilingüe. Su promotor debido a sus conexiones políticas con autoridades priístas municipales y estatales, logró gestionar, mediante una serie de trámites, la implementación de la educación bilingüe.

Señalan los informantes que con la aprobación y los documentos del proyecto respectivo, un día se presentó ante los delegados. En específico, se reunió con el segundo delegado — que a la par era su cuñado— e indicó que tenía la autorización y los bienes materiales para la instalación de una escuela bilingüe. En ella se impartirían clases teniendo como base la lengua náhuatl, sin embargo exigió que la escuela del sistema federal fuera cerrada. Claro está que la última exigencia recibió duras críticas. Sin embargo, pronto se echó a caminar la instalación de la escuela. En medio de los cuestionamientos empezaron a surgir voces que no estaban de acuerdo con la llegada de la escuela. Los inconformes cuestionaban para qué serviría la lengua náhuatl enseñada a los niños; aducían que ésta sólo había servido para ser estigmatizados como indios. Otros no querían que la escuela federal fuera cerrada y sostenían que era mejor instalar una escuela de idiomas, por ejemplo de inglés, para una mejor preparación escolar de los jóvenes. Finalmente, otros basaban sus críticas en que la resolución de instalar la escuela bilingüe no había sido un acuerdo de la “comunidad”, sino únicamente entre los delegados y dicho personaje. El resultado fue una serie de reclamos al gobierno municipal y la consiguiente destitución de los delegados.

En este caso, como en los demás, la dinámica de los centros de poder y la posible toma de decisiones es puesta en marcha por los diferentes grupos, quienes están atentos a que sus intereses no se vean menguados. Finalmente son los que otorgan credibilidad a los delegados, comisariados ejidales y comunales. Así, los cargos son condensaciones de los intereses de los diferentes grupos, quienes se amparan bajo la frase “el bienestar de la comunidad”. Así, esta idea busca otorgar la calidad de hombre responsable a quien busca mejoras sociales y materiales para la población.

Sobra decir que la implementación de la educación bilingüe generó la aparición de un amplio sector dedicado a dar clases, al tiempo que agudizó las relaciones con el exterior.

Los maestros bilingües son mal vistos por los habitantes, pero ellos se consideran una clase diferente a los pobladores de la comunidad. Su labor los diferencia y sobre todo los lleva a organizarse dentro de espacios más amplios, por ejemplo, los partidos políticos. Sin embargo, este aspecto ya estaba presente, a través de los individuos económicamente fuertes que enviaban a sus hijos a estudiar a la ciudad de Texcoco, solo que hoy las diversas agrupaciones políticas han ejercido influencia en los nuevos actores, a través de que se piensa que la preparación sirve de plataforma política y económica.

La realidad es que los servidores se hallan involucrados en diferentes espacios de acción política. Bajo esta organización, cada uno tiene la facultad para tomar decisiones que le otorgarán un reconocimiento. De la misma manera, tiene la capacidad para orientar su trabajo de acuerdo a los tiempos y circunstancias de cada espacio, pues no hay que olvidar que en este proceso tiene importancia central el marco comunitario y la influencia del contexto, los cuales determinan las formas de actuación del sujeto con la población. Debido a este hecho es que la planilla electa —que se envía al municipio de Texcoco— está compuesta por personas de diferente orientación política.

Veamos esto con mayor calma. En las planillas, los delegados electos generalmente pertenecen o han sido representantes de partidos políticos, especialmente del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), en un municipio donde gobierna el PRD —los dos últimos presidentes municipales de Texcoco han sido perredistas. Este es el caso de los delegados actuales, ya que dos son priístas y el otro es perredista. En cada uno de ellos su proyección política comienza al ser representantes de partido, pues tuvieron la facultad de gestionar obras para el beneficio general de la comunidad y esta tarea les fue reconocida. Aunque son distintas las vertientes mediante las cuales han arribado a un puesto; dos de los delegados —primero y segundo— son jóvenes, en tanto que el delegado tercero es un anciano que ha visto pasar su vida entre diversos cargos

Veamos, el caso del delegado primero. Apareció en la escena política en el año de 1996 durante el conflicto entre la línea una línea de autobuses México- Texcoco y la población.

Ya hemos dicho que una de las razones de ese movimiento radicaba en que la población era discriminada. Por esa situación inició su participación, lo cual le llevó a tomar conciencia de que es necesario organizarse. Posteriormente, buscó crear una base organizativa de vecinos para hacer frente a situaciones similares, para ello se acercó a un grupo de amigos pero no obtuvo el eco necesario para impulsar la tarea que se había propuesto.

Sin embargo, las acciones anteriores constituyeron una primera plataforma política, ya que su actuación fue mirada con recelo por los grupos priístas de su pueblo, quienes decidieron cooptarlo. Para interesarlo le propusieron ocupar el puesto de presidente del Comité Seccional de su población, dentro del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Aceptó asistir y conoció a muchos priístas de su comunidad, gente con dinero y con lazos de parentesco. En esa reunión, a la que asistió, habló y expuso sus razones. Con ese lenguaje confrontativo que lo caracterizó durante el conflicto con la línea de autobuses, durante la reunión habría indicado al presidente del Comité Ejecutivo Municipal del PRI que la historia ha enseñado que a su gente no hay que engañarla con espejitos, decía “hay que engañarla con trabajo, con apoyo”. Al término de esa reunión se le dijo que la fecha de la próxima sesión se le haría saber, pero nunca se le volvió a invitar, es decir, no fue aceptado, aun a pesar de haber sido nombrado para una cartera dentro del Comité Seccional. Pero al parecer su imagen proyectaba ventajas para el futuro: un joven que sabía hablar pero que le faltaba experiencia para ocupar puestos públicos. Creemos que al parecer los grupos priístas decidieron prepararlo para ser utilizado más adelante.

Poco tiempo después de esta experiencia es nombrado vocal de la Mesa Directiva del Jardín de Niños y, meses después, recibió el cargo de presidente debido a la renuncia del responsable anterior, quien era priísta. Aceptó el cargo de presidente, pero condicionó su labor a que todos los padres de familia participaran de las actividades de la Mesa Directiva; él sostenía que toda labor se sustenta en compromisos. Esa alianza le permitió gestionar o solicitar materiales para la construcción de un aula en el jardín de niños, de manera que conoció a funcionarios municipales. Su labor como intermediario fue reconocida por el grupo perredista que ocupaba la presidencia municipal y fue invitado a participar en la conformación de un Comité de Base para su comunidad. Así, empezó a estrechar sus

vínculos con el PRD en el municipio. Participó en una reunión del Grupo Acción Política (GAP) y fue electo presidente del Comité de Base para su comunidad.

Cabe aclarar que este grupo, el GAP, pertenece a la corriente mayoritaria del Partido de la Revolución Democrática en el Estado de México, la cual es liderada por Higinio Martínez, y se antepone al Grupo Colectivo Texcoco que es de carácter regional y cuya cabeza principal es Jorge de la Vega.

En el momento que se unió al GAP todavía era presidente de la Mesa Directiva de la Asociación de Padres de Familia del Jardín de Niños por lo que conjugaba sus actividades con las practicas clientelares del partido político. De esa manera conoció a los líderes principales del GAP, Higinio Martínez y Horacio Duarte, y gradualmente formó parte de una estructura que permitió el accionar político del PRD en la región de la sierra de Texcoco. También aprovechando esta situación, ya no solamente pidió materiales para el Jardín de Niños, desde ese momento retomó las demandas de la población, o sea, que aprovechando las prácticas clientelares solicitó todo tipo de demandas para concretar beneficios para su poblado. A cambio organizaba a los vecinos para asistir a los mítines y convocatorias del PRD, de las que él era responsable. En este sentido adquirió un doble papel, por un lado, aparece como intermediario de la comunidad y, por el otro, como representante de un partido político.

Posteriormente, terminó su labor en el Jardín de Niños y pasó a formar parte de la Asociación de Padres de Familia de la Escuela Primaria como presidente. En ese espacio y con la misma estrategia de crear alianzas estableció un mayor contacto con las autoridades de su comunidad, delegados, comisariados y comisiones. Sin embargo, la relación hasta cierto punto fue inacabada para proyectarla hacia el exterior y establecer un contacto entre delegados y gobierno municipal, lo cual era el principal objetivo del PRD. La situación se debió primordialmente a que la delegación estaba fracturada debido al encarcelamiento de los delegados.

Empero, esta misma circunstancia le permitió accionar de manera más pública debido a que la ausencia de los delegados le proporcionó un mayor contacto con la gente de su localidad. Incluso su labor empezó a ser entendida como el despliegue de liderazgo. En alguna ocasión logró convocar a una asamblea. La circunstancia se debió a la necesidad de construir aulas para la Escuela Primaria, ya que, mediante los trabajos gestoriales que él realizaba se habían reunido los materiales necesarios para la construcción, solo faltaba dinero para pagar la mano de obra. Se reunió con los Comisariados, las Comisiones de Riego y Agua Potable y en una asamblea logró el acuerdo de que la población aportara 100 pesos por ciudadano, soltero o casado. Siendo este uno de sus méritos mejor reconocidos por los habitantes.

Al término de su periodo como Presidente de la Asociación de Padres de Familia fue reelecto nuevamente porque se le reconoció la capacidad de liderazgo y el beneficio que había traído para la comunidad. También su labor fue reconocida por las propias autoridades municipales y por sus compañeros del GAP y del Colectivo Texcoco, razón por la que ante el proceso para elegir presidentes municipales y diputados locales, Horacio Duarte y Jorge de la Vega respectivamente lo invitaron a participar en una planilla y competir en las elecciones internas del partido para escoger al candidato a presidente municipal. Las dos corrientes le propusieron participar como cuarto regidor suplente. Él se decidió por el GAP argumentando que él nació en esa corriente. Pero en ese momento su actitud ya es franca y directa, sabedor del apoyo de los habitantes de San Jerónimo. Bajo esa circunstancia, cuestionó a Horacio Duarte acerca de los beneficios de ser regidor suplente y éste le contestó que en primer lugar podría continuar apoyando a su comunidad y después él obtendría una dirección o una subdirección en el ayuntamiento municipal.

En las internas ganó el GAP y subsiguientemente triunfarían en las elecciones municipales, así que como miembro de la planilla ganadora asistió a una reunión para que les fuera entregada la constancia de mayoría. Posteriormente Horacio Duarte los convocó a una reunión donde les señaló que algunos iban a entrar como parte de su equipo de trabajo y otros no. Con ese compromiso se retiró a su comunidad y no volvió a saber nada de Horacio Duarte, hasta que llegó un funcionario municipal para decirle que llevaba tiempo

esperando su presencia en el municipio, donde ya le han dispuesto una plaza de asistente administrativo, en vez de una subdirección, y con un sueldo de 1300 pesos quincenales. Molesto por esta situación solicitó una entrevista con el presidente municipal, no fue recibido, pero logró obtener una jefatura de departamento en las oficinas municipales.

Coincidentemente, cuando se integró a la administración municipal en las delegaciones municipales era el tiempo de nombrar nuevos servidores dentro de San Jerónimo. Allí, los grupos perredistas empezaban a manejarse para la elección de los próximos delegados y trataban de dejar fuera del proceso al todavía presidente de la Asociación de Padres de Familia de la Escuela Primaria y Jefe de Regulación de Comercio en la Vía Pública. Sin embargo, los impulsos del grupo perredista son interrumpidos y desde el municipio les llega la línea para apoyarlo. Aunque en este caso para que él haya aceptado ser candidato fue necesaria otra negociación. La reunión entre el presidente municipal y este personaje en términos generales fue la siguiente:

- ¿Sabes qué? Te mande llamar porque tengo una preocupación.
- Dígame de que se trata.
- ¿Como andamos en tu comunidad?
- ¿A que te refieres?
- Me refiero a las elecciones a delegados y el consejo de participación.
- Pues de acuerdo a lo que yo sé y quien aspira a ser, pues, vamos a perder, porque esta gente nunca ha trabajado en nuestra comunidad, pero esta haciendo su lucha y hay que respetarla.
- Precisamente por eso te llame y te quiero pedir que te vayas a trabajar a tu comunidad.
- ¡Pero cómo... !
- Solamente contigo vamos a ganar.
- Apenas me incorpore a chambear, me invitaron a trabajar y medio empiezo a disfrutar del trabajo y ya me quieres mandar para allá ¿y mi trabajo?
- No te preocupes, eso yo aquí lo resuelvo, pero allá no lo puedo resolver, tienes que entrarle.
- ¿Cómo le vamos a hacer?
- Mira te voy a nombrar un asistente administrativo, mientras él está ocupando tu lugar, tu te me vas a trabajar allá, te voy a mandar como comisionado.
- Mira es que ya le luchamos, ya le batallamos y luego así como que dejar el espacio, está canijo.
- Te estoy brindando mi apoyo incondicional.
- ¿Dígame en que sentido?

- Mira como delegado te voy a apoyar en tu comunidad, tu abócate a tu delegación y finalmente vienes a reportarte a tu trabajo con tu asistente administrativo.

Aceptó y pasó a luchar por obtener el cargo de delegado primero. Después de varios intentos del grupo priísta por imponer a uno de sus miembros, finalmente salió electo como delegado primero. Durante la Asamblea Comunitaria mucho le ayudó su labor desarrollada como Presidente de la Asociación de Padres de Familia tanto del Jardín de Niños como de la Primaria, así como las acciones que llevó a cabo para darle salida a las demandas de la población. También coincidió que el cargo de delegado primero debía recaer al barrio de Santo Domingo, el barrio al que pertenece. Finalmente fue electo y su nombramiento rompió con la tradición referente al individuo anciano que debía ocupar la delegación primera. Y sus perspectivas para su responsabilidad no eran muy halagadoras, pues fue visto con desconfianza entre los sectores tradicionalistas de la población, sobre todo de los grupos campesinos.

Así, comenzó sus funciones como delegado primero y las conjugó como comisionado por la Presidencia Municipal. Por consecuencia su imagen proyecta ganas de trabajar, aunado a mejoras a la comunidad, y tiene un ascenso social bastante rápido. Sus actividades lo hacían ver como alguien capaz de representar a la comunidad, por lo que se le empieza a reconocer, incluso entre los sectores más conservadores. Sin embargo, la situación duraría poco tiempo, ya que, se le quitó la jefatura que ocupaba como comisionado, razón por la que se suscitó un rompimiento con las autoridades municipales perredistas. Ante este hecho uno de los mecanismos que ideó para la continuidad de su labor, fue establecer contacto con la administración estatal, ya que el municipio cortó los suministros y él quería seguir gestionando mejoras para “la comunidad”.

Dentro de su perspectiva, el problema era con las autoridades municipales, no lo era con el PRD. Su idea es que mientras estuviera Horacio Duarte en la presidencia no habría ningún acercamiento. Mientras trataría con el gobierno de Arturo Montiel, con quien acuerda establecer una serie de acciones de proyección más ambiciosa, un par de ejemplos la construcción de un centro cultural náhuatl y un centro ceremonial náhuatl.

Dentro de este orden de cosas, no hay que olvidar la acción política del grupo priísta que ya había asumido la tarea de vender la idea a los habitantes de la población. Es en este momento que empezó a ser mal visto por sus compañeros de partido y se le adjudicó el término de “chaquetero”. Sin embargo, en los sectores tradicionalistas de la población mantenía el reconocimiento ganado por los servicios prestados a la comunidad.

Se vienen nuevamente las elecciones municipales y por lo mismo las elecciones internas de los partidos. En el PRD la lucha se dio entre Jorge de la Vega y Higinio Martínez, así que el Grupo Colectivo Texcoco lo invita participar en apoyo de Raúl Macías. Un primer impulso lo llevó a entrevistarse con Higinio Martínez para aclarar su situación, pero en esa reunión el rompimiento con el GAP se formalizó. Entonces no le quedó más que entrar de lleno al GCT. Se llevan las elecciones internas e Higinio Martínez perdió frente a Raúl Macías, pero el Comité Estatal del PRD definió el rumbo al imponer a Higinio Martínez como candidato a la presidencia municipal.

Entonces el rompimiento con el partido fue total, la situación fue interpretada por los priístas como la oportunidad para acercarse nuevamente a él, pero la situación no se logró. Este hecho provocó molestias entre los priístas debido a que consideraban que “está llevando agua a su molino” y la etiqueta de chaquetero empezó a circular en los dos grupos políticos. Así, la etapa final de su servicio estuvo marcado por fuertes cuestionamientos sobre su proceder. Incluso en una de sus últimas reuniones, donde buscaba establecer alianzas y empezar la construcción del Centro Ceremonial Náhuatl, terminó por hacer venir abajo su imagen y se le acusó de complicidad junto a los grupos priístas por querer despojar de la tierra a la población.

Al entregar el servicio y no poseer ningún tipo de nombramiento se convirtió en blanco de los grupos perredistas de su comunidad, pues, entre ellos existía el deseo de revancha. Creemos que esta fue una pauta ordenada por el municipio, ya que, buscaron encontrar irregularidades para enviarlo a la cárcel. Finalmente volvió a su profesión de músico. A continuación presento una frase de este individuo que sintetiza su sentimiento con respecto

a la política: “Entonces yo resumo que los gobiernos municipales sea de cualquier de color, y más ahora, tienen interés de que en cada comunidad haya gente incondicional al presidente municipal y al que vaya de su partido.” En esta cita resuena el amargo sabor de la frustración que le acompaña y que se hace patente en esta otra respuesta que le da a un excompañero suyo que lo cuestionaba sobre la manera de conducirse una vez en el poder: “sabe qué Don Magdaleno, yo no sé si maldecir ese día o darle gracias por haber votado, pero usted sabe qué relajo se tiene uno aquí adentro y finalmente yo no tengo por qué darle las gracias porque no me hizo ningún favor.”

Conviene precisar que dentro de este juego político en el que participan la comunidad y los delegados primero y segundo se mantiene una constante que no debe perderse de vista, esto es, el patrocinio a los diferentes grupos que existen dentro de la comunidad. Es el beneficio el que proporciona los mejores dividendos para los actores políticos gracias al sentimiento de inclusión de la comunidad frente al progreso.

El caso del delegado tercero es claro; Don Juan D. es un anciano que ha visto pasar parte de su vida entre cargos civiles y religiosos; su mayor aporte a la comunidad radica en que él ha logrado la introducción de muchas mejoras básicas para la comunidad. Él no está afiliado al PRI pese a las posibles ventajas que pudiera obtener de este partido, sin embargo, él se califica como priísta.

Pese a lo anterior, la labor de todos ellos está acotada a un buen comportamiento, a no tratar de lucrar con la comunidad, como por ejemplo apropiarse de los materiales que los partidos políticos destinan a la localidad, o llevar a cabo acciones no claras para ella. También influye las tareas de supervisión que realizan los mismos partidos políticos. Nos ha tocado presenciar el modo en que una asamblea suele dirimir sus conflictos y de allí hemos observado que es una acción reprobable haber acordado antes de consultar al “pueblo en una asamblea”. La siguiente cita, refiriéndose a la actuación de un individuo, es clara en cuanto a este rubro:

Hubo muchos errores, Don Delfino quería hacer las cosas, nomás a su manera de él, no, aquí pa’ las escuelas que quitaban, pues seguían, venía

una escuela, dos escuelas, pero acuerdo del pueblo, no hay problema. No hay problema que manden otras escuelas, pero no quitando; siempre se hacen las cosas en acuerdo de la comunidad, dice que se quiten, que bueno que trae dos o cuatro escuelas, pero acuerdo del poblado, no nomás el señor y la autoridad, por eso pasó el problema y se cambiaron los delegados esos, sí se fueron para fuera los delegados, ya perdieron... Inmediatamente hubieran hecho una asamblea, están de acuerdo que dicen... pero en ese tiempo hizo mal...

La situación aludida es importante porque nos proporciona un elemento de valía que será puesto de relieve en el sumario. El individuo del que se habla en la cita anterior, Don Delfino, ha sido señalado de:

... político, bueno para la comunidad, bueno a lo mejor sí, pero a los principios. Muchos se burlan, no, este tipo habla a su beneficio, es convenenciero, yo no lo tomo así. Como lo repito, dicen que agarró muchas cosas, yo no sé... Es un señor bueno para nosotros. Las cosas pasadas, paso, si no reconoció él sus errores, bueno.

Las dos citas indican posiciones encontradas, por un lado se habla del descrédito y por el otro de que el individuo en cuestión es bueno. La respuesta a esta aparente contradicción radica en que el entrevistado es pariente del personaje. En la primer respuesta se le interrogó acerca de las formas de cómo se condujo este personaje para la implementación del proyecto de educación bilingüe; en el segundo caso la pregunta fue directa “¿fulano es un cacique?” de allí la reacción y el cambió de opinión.³

Sin embargo, el sentir general es que hay una erosión del sujeto en cuestión y arroja sobre sí un descrédito que incluso a veces lleva a los lugareños a comentar que la casa de este personaje es la casa de la comunidad, en el sentido de que muchos de los materiales dirigidos para apoyar a la población se han quedado en su hogar. Peralta,⁴ oriundo de esa población, en un trabajo de investigación sobre la lengua náhuatl hace una breve descripción de los principales manejos en los que esa persona se ha visto envuelta y de los

³ Durante el trabajo de campo coincidió que otro antropólogo trabajaba en la comunidad y se alojaba en la casa del entrevistado. Este colega estuvo presente durante la entrevista y fue quien realizó la pregunta.

⁴ Peralta, 1994, *op. cit.*, p. 26.

principales problemas que tuvo que enfrentar en su carrera política en las diversas instituciones políticas del Estado de México. Asimismo, es notoria la relación de este personaje con las políticas priistas del Estado de México, pues, se le ha visto en días previos a la elecciones de julio del año 2003 buscar votos para lograr el ascenso del PRI al poder político. Vale decir que en esas elecciones el PRI ganó en la población, pero perdió las municipales. Sin embargo, la situación lejos de proporcionar algún beneficio real de consenso entre los habitantes si creo cierto ambiente de oportunismo, algo así como “mientras haya pues me apunto.” En la realidad, la valoración de este personaje y su rol al interior de la comunidad ha quedado en entredicho. Un ejemplo, esta persona visitó al señor M. para proponerle que votara por el PRI y que una vez que ganase este partido político, M. recibiría materiales para empezar a construir su casa. Del ejemplo anterior vale señalar que M. tiene una casa que apenas empieza a edificarse, por lo mismo está construida de tiras de madera y recubierta por lámina de cartón. Según contó, M. respondió a los requerimientos, “Sí, pero ahora ¿qué voy a ganar yo? Siempre dices que ayudas y nunca das nada”.

4. Sumario.

Como epílogo a este apartado, es necesario señalar que los diferentes actores que componen la población de San Jerónimo valoran las cualidades que se expresan nítidamente en el desempeño de los cargos civiles y por eso el servidor está en medio del reconocimiento o a veces en el descrédito, según la capacidad de interrelacionarse con los actores y los partidos políticos. Al distribuir la riqueza proveniente del municipio y de los partidos políticos se construye una imagen y se otorga prestigio. No importa el control que el individuo ejerza sobre los espacios de producción tradicional de la riqueza, interesa que se muestre como un individuo adaptado a las circunstancias políticas y económicas por las que atraviesa la población.

Esta dinámica de reconocimiento parte de un fuerte sentido de identidad, el cual mantiene unida a la población frente a lo extraño que amenaza a su territorio y su cultura. San Jerónimo Amanalco es una población centrada en sí misma, con un fuerte sentimiento de pertenencia que se convierte en eje para actuar en el espacio regionales. De este hecho cobra relevancia la naturaleza de la valoración a la que están atados los individuos. Da la

impresión de que la comunidad está siempre atenta a que sus intereses no se vean menguados es la depositaria del poder. Esta es la razón por la que los centros de poder presentan un tinte muy individualista buscan el bienestar de la comunidad.

En este sentido creemos que el reconocimiento social que se le otorga al individuo en la vida política descansa en otro nivel. Dado que la valoración es un elemento nodal que cruza todas las relaciones en San Jerónimo, no es de extrañar que el culto a los santos, la fiesta y el territorio sean otros espacios donde se puede hallar el principio de jerarquía. Creemos que en este espacio radica la centralidad de la valoración. Su orden y expresión simbólica coadyuva a la construcción del individuo, de la realidad, donde cada participante tiene un rol que desempeñar. Sobre todo se erige como un universo de ideas que permite la actuación de un poder estructural, que tiene en el centro de sus intereses a la comunidad.

Capítulo cinco:
La jerarquía religiosa

Es un hecho que el sistema de cargos muestra una extensa variabilidad conceptual de acuerdo al contexto. En el caso de San Jerónimo, presenta un eje transversal que atraviesa los cargos civiles y religiosos, los ordena según la importancia del universo de acción del cargo y les otorga una coherencia. Sobre este aspecto, recordemos que en el modelo clásico, las relaciones políticas y religiosas conforman un campo único de organización; en él los individuos son obligados a participar de las acciones rituales y mediante ellas devienen en una especie de “jefes” que, al redistribuir riqueza, gradualmente se les otorga prestigio, para posteriormente considerarlos ancianos o “principales de la comunidad”, encargados de tomar decisiones en beneficio de ella.

Al tomar en cuenta nuestros datos, en primer lugar, vemos que dentro del sistema de cargos de San Jerónimo las relaciones políticas tienen un sustento en las figuras públicas, capaces de reunir en torno de sí a varios individuos y conformar grupos políticos que se mueven en pos de espacios de poder. Es un hecho interesante observar que a estos grupos no podemos considerarlos como rígidas facciones debido a su carácter efímero y aleatorio; es notorio que los individuos transitan de un grupo hacia otro de acuerdo a sus intereses. Por ejemplo cuando un individuo recibe prerrogativas del intermediario de un partido político, comúnmente lo hace en su carácter de sujeto desposeído, pero también recibe prebendas como miembro de la comunidad; asimismo suele actuar como poseedor de tierras, pero con el interés de obtener algún beneficio de ellas pasa a apoyar a quienes buscan la implementación de nuevas innovaciones en detrimento de ellas. Sin lugar a dudas, esta situación no encuadra con la definición tradicional de la facción política.¹

En segundo lugar, tenemos que los vínculos establecidos por las figuras públicas con el grueso de la población no se corresponden con la forma tradicional de la estructura social. Es conveniente señalar que en este caso las jerarquías de edad y sexo se transforman — aunque en ocasiones pugnan por mantenerse— y, las más de las veces, dejan de ser un elemento unidireccional en las relaciones que mantienen los individuos entre sí. Pero estas transformaciones, y eso es lo importante, contienen o renuevan un discurso condensado.

¹ Leif Korsbæk, “Facciones políticas y modernización en una comunidad indígena en el estado de México: el caso de San Francisco Oxtotilpan”, mecanoescrito, s/f., p. 23

El hecho concuerda, pues también los datos indican que la figura pública es un discurso acerca de la persona, por ejemplo cuando el individuo se muestra capaz de concentrar la confianza de los diferentes grupos y de constituirse como el principal eje de acción política. Incluso, el discurso es expresado en otras formas, las cuales permean al grueso de la población, y se encuentran imbricadas con los elementos característicos del orden tradicional, como es el caso de los cargos religiosos. Aunque, en estos últimos la formulación de ese discurso se erige como un sistema elaborado de ideas que coadyuvan al ejercicio del poder, basado en un sentido de “comunidad” y “pertenencia”.

A grandes rasgos, recordemos que subyacente a la idea de figura pública, el individuo es el sujeto central de acción y que el protagonismo expresado por él se debe gracias a sus conexiones con el exterior y al valor que le confiere la comunidad. Esta mecánica indudablemente coincide con los requisitos que se piden para ocupar o ser asignado a un cargo, ya sea civil o bien religioso. En un caso permite la distinción —que no jerarquía— entre los delegados, responsables del bienestar del *altepepa* o comunidad, y los comisariados, quienes son responsables del tipo de tierras que su puesto indica. En otro caso predispone a la conformación jerárquica de los individuos, donde los cargos religiosos emergen para clasificar y valorar a quienes conforman la estructura de servidores. Este último aspecto es el que abordaremos en este capítulo, es decir, vamos a desarrollar una descripción del universo de la religión de San Jerónimo Amanalco, su concreción en los cargos religiosos y en la manera cómo la imagen de la persona se construye a partir del universo de la fiesta.

1. La organización religiosa

La realidad religiosa de la población se expresa en el vigor del culto católico que gira en torno a un centro, el cual está representado por la iglesia. Sin embargo, ésta aparece por un lado como el centro de culto oficial promovido por la iglesia católica, y por el otro como el punto central de culto de la población dirigido hacia San Jerónimo, el santo patrón.

Dentro de esta situación aparentemente dual, es posible percibir una actitud decidida de parte de los pobladores frente al culto oficial. Se ha logrado entrever que muchos de los habitantes no están de acuerdo con algunas acciones que el sacerdote trata de emprender, como por ejemplo, la desaparición de alguno de los cargos, ya sean campaneros, mayordomos o fiscales, bajo el argumento de que son innecesarios. Ante ese tipo de opiniones, los pobladores señalaban que “el padre debía dedicarse a lo suyo y que no debía tratar de imponerse al pueblo y que, en un caso así, lo mejor sería que se fuera”.

Continuemos. A un lado del edificio aparece la casa cural, donde vive el sacerdote y se ubica la oficina parroquial, la cual es atendida por una joven empleada. La iglesia pertenece a la diócesis de Texcoco y tiene el rango de parroquia, por lo que el sacerdote tiene la obligación de atender a los habitantes de varios poblados de la sierra: Santa María Tecuanulco, Santo Tomás Apipilhuasco, San Juan Totolapan, Guadalupe Amanalco y Santa Catarina del Monte.

Las paredes de la parroquia de San Jerónimo están pintadas de blanco, en tanto que la azotea está pintada de rojo. Esta característica es explicada por una narración que circula profusamente entre los habitantes y que habla de un niño que se queda al cuidado de su hermano menor, mientras sus abuelos se dedican a sus labores. En el desarrollo de la historia, él niño que cuida a su hermano juega con la tierra y construye una pequeña iglesia; después siente la necesidad de pintar la azotea de su pequeña construcción. Para poder hacerlo pincha con una aguja en el cuello a su hermano y utiliza la sangre extraída para darle color a la azotea. Posteriormente es castigado por sus abuelos y dejado en el monte donde se transforma en un pájaro que recibe el nombre de *petsintowian*. Para un mejor conocimiento de esta narración remitimos al lector a un trabajo de Peralta.²

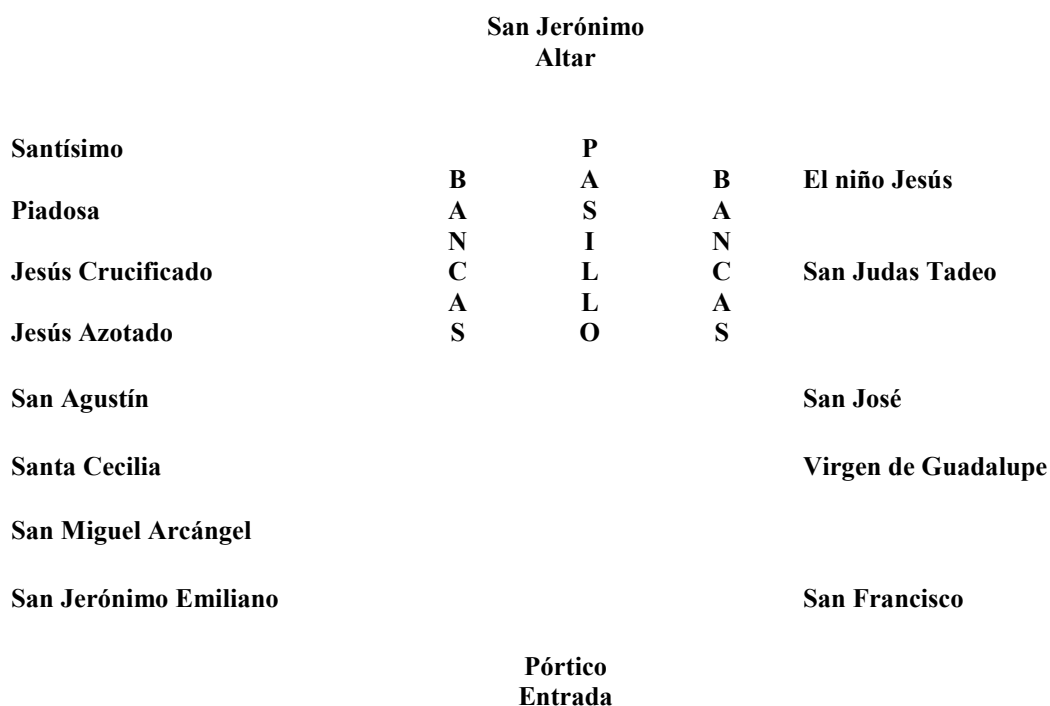
Además, la parroquia tiene un atrio bastante amplio, con jardines, bancas, árboles, baños públicos y la casa de los mayordomos. Otro de los rasgos del atrio es la presencia de una estela —que semeja un libro abierto— con los “diez mandamientos” en español y en inglés;

² Valentín Peralta. “Pedro, Pedro, Petsintowian”, en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas de México*, vol. 12, México, UNAM, IIF, 1997.

esta singularidad comentan se debe a que fue donada por un extranjero, dicen que es de origen danés y que vive en la población. Finalmente, todavía pueden observarse pequeñas lápidas incrustadas en el suelo, las cuales indican que anteriormente el panteón se encontraba en este lugar. Hoy en día, el panteón está ubicado fuera de la comunidad, hacia el poniente.

La arquitectura de la iglesia se compone de tres partes: entrada o pórtico, nave mayor y el altar, divididos por un pasillo central que va de la entrada hasta el altar (diagrama 4). En el pórtico se localiza el bajocoro. En la nave mayor se encuentran ocho nichos divididos en dos partes iguales a cada lado del pasillo; en un lado aparece el Santísimo, la Piadosa, Jesús Crucificado, Jesús Azotado, San Agustín, Santa Cecilia, San Miguel Arcángel y San Jerónimo Emiliano; y en el otro lado aparecen el Niño Jesús, San Judas Tadeo, San José, Virgen de Guadalupe y San Francisco. Finalmente, en la bóveda principal aparece el altar, donde se encuentra el santo patrón —San Jerónimo Doctor— y San Miguel Arcángel, el vencedor del dragón. Este último es una antigua representación del demonio en la mitología cristiana.

Diagrama 3. Los santos de la parroquia de San Jerónimo



En lo referente a las imágenes que se encuentran en la nave mayor, de acuerdo al santo o imagen existe una relación con agrupaciones diversas, las cuales en algunos casos son conocidas como cofradías. Por ejemplo, la figura de Santa Cecilia es el centro de una serie de actividades por parte de las bandas de música que abundan en la población, si así lo desean sus integrantes. El objetivo principal consiste básicamente en la traslación de la imagen de la iglesia hacia la casa del director y responsable del grupo musical, donde será objeto de una ceremonia para que después sea devuelta a la iglesia. Particularmente, en el caso de Santa Cecilia, es muy conocido que los mariachis de la plaza Garibaldi en la ciudad de México, se reúnen en la plaza de Santa Cecilia para festejar el día de los músicos. La actividad desarrollada en torno de esta imagen dice que es una práctica llegada a las poblaciones rurales, la cual se ha integrado a un universo religioso *ad hoc*.

En lo referente al cuadro del santo patrón que preside al altar (fotografía 2), la imagen que se observa es la de un anciano sentado sobre una piedra que coge de una pata a un animal que es considerado, por parte de los habitantes, como un león. Más al fondo el santo aparece nuevamente, solo que ahora está de rodillas, cubierto por una túnica roja y se le observa escribir en un libro. También aparece *amanalli*, el lugar de juncos, donde se piensa estaba antes el poblado. Sobre la imagen de San Jerónimo cuentan que es difícil fotografiarla debido a que se torna borrosa, lo que sin duda es una forma de atribuirle propiedades especiales.

Comúnmente entre las poblaciones indígenas, la hagiografía ha penetrado profundamente las estructuras religiosas y ha sido retomada para expresar formas específicas de religiosidad. Investigaciones recientes han descubierto que, mediante la transformación fenomenológica del nagualismo, el animal que acompaña al santo ha llegado a ser asumido como una representación de éste.³ Así que a partir de esta premisa es que aseguramos que el animal compañero que acompaña a San Jerónimo ha pasado a ser el nagual del santo, a pesar de que en esta parte del mundo no existan los leones.

³ Félix Baéz-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 163.

Dentro de la narrativa oral de esta población, al león que acompaña la imagen de San Jerónimo lo han supuesto como un protector de la comunidad, no podía ser de otra forma. Este hecho lo explican a través de una historia, la cual señala que hace mucho tiempo el animal castigó a un sacerdote que no quiso officiar la misa del santo patrón. Refieren que ya era tarde y, amparado en esa situación, el sacerdote montó en su animal y partió, pero al llegar a una barranca que está casi a la salida del pueblo, el león apareció súbitamente, asustó al caballo y el jinete cayó al suelo. Dicen que, finalmente, con una pierna rota, el sacerdote ofició la misa.



Fotografía 2. San Jerónimo Doctor

Por su parte, *Amanalli* es interpretado como un lugar donde abundan el agua y los juncos, es el lugar originario donde apareció el “abuelito” o sea el santo patrón y que dio origen a la población. Vale decir que el término “abuelito”, también es utilizado para indicar a un héroe mítico llamado *Achikoli*, palabra compuesta de los términos *ačtli* semilla y *kolli* abuelo. Peralta⁴ afirma que se trata de Nezahualcóyotl, el poeta y señor de Texcoco e indica

⁴ Peralta, 1995, op. cit., p. 344.

que es considerado como el antepasado de donde descienden los pobladores, es decir, la gran semilla. Asimismo, el dato también recuerda la política implementada por los misioneros, la cual se valía de imágenes que “aparecían” en lugares que durante la época prehispánica fueron considerados sagrados, y así coadyuvar a la congregación de nuevas comunidades.⁵

En otro sentido, la iglesia es un centro de culto donde convergen otras expresiones de la religiosidad de esta población. Acerca de esta profusión, Cortés⁶ propone la existencia de una jerarquía de culto, la cual parte de pequeños puntos sacralizados y finaliza en los santuarios regionales y nacionales: el altar doméstico, las capillas oratorio, el centro de culto comunal y el santuario local, regional y nacional.

En primer lugar, entre los pobladores el altar doméstico juega un papel relevante dentro de los diferentes grupos patronímicos, pues, aparece como punto nodal de su cohesión. Toda casa tiene un altar doméstico con la imagen de un santo tutelar a quien el grupo suele encomendarse y rendirle culto para su benevolencia.

Es común que para seleccionar al santo que protege la casa, los dueños escojan un día para que el nuevo hogar sea bendecido, de manera que el santo correspondiente en el santoral es retomado para presidir la casa. Anteriormente, cuando se construía una casa, realizaban un rito que se caracterizaba por colocar monedas en cada una de las esquinas de la casa, hoy ya no lo realizan. También, a la imagen, gradualmente se le hace compartir con imágenes epónimas de algunos santuarios que visitan los miembros del grupo y con las fotografías de parientes fallecidos. Finalmente, la esposa del jefe del grupo es quien se encarga de mantenerlo aseado, con una cera encendida y con flores. Debemos resaltar que el rasgo importante de este nivel de culto es la relación que se establece entre la imagen y el territorio, pues permite la delimitación de los grupos patronímicos en torno de una imagen y la adscripción de sus miembros a una casa, como lo vimos en el capítulo primero.

⁵ Robert Ricard. *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*. México, Editorial Jus, 1947, p. 267.

⁶ Efraín Cortés, “Santos, cerros y peregrinos en el Estado de México”, en *Diálogos con el territorio: Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, México, INAH, 2004, vol 4.

También dentro del culto religioso, la relación con lo sagrado presenta otro nivel. A lo largo y ancho de la localidad, existen pequeñas capillas presididas por ciertas imágenes religiosas, a las cuales se adscriben diferentes familias con el objetivo de rendirle culto. No son grupos patronímicos los que se identifican con las imágenes. Son cinco capillas: la capilla de Belem contiene a San José, la capilla de *atentonko* presenta al Niño Dios, la capilla de Santa Bárbara a la Virgen de Guadalupe, la capilla de *čulaltenko* un Niño Dios y la capilla de San Juan a la virgen de Guadalupe.

En este nivel, cada capilla presenta una asociación entre el santo y el contexto social de los grupos que se adscriben a su culto. Por ejemplo, la capilla de *atentonko*, "lugar de los niños pobres", reúne las casas de la zona alta, —casi en la ladera del cerro Coatermulco— las cuales se caracterizan por condiciones bajas de vida. Para su construcción, un grupo de jóvenes de esa zona se organizaron y cooperaron económicamente, después buscaron al santo que presidiría ese espacio y se decidieron por el Niño Dios debido a que ellos eran niños, los “niños pobres”. En suma, cada una de estas capillas tiene una dinámica festiva que no alcanza el plano comunitario, sin embargo, moviliza a ciertos sectores de la comunidad en torno a una imagen sagrada. Así, se nos permite afirmar la existencia de un sistema de alianzas entre grupos territoriales que se identifican con los atributos de la imagen.

Por último aparecen los centros de culto extracomunitario, es decir, el santuario regional y nacional, hacia donde peregrinan regularmente los habitantes. Son varias las peregrinaciones y diferentes las maneras de realizar el recorrido. Durante el mes de marzo se dirigen a pie para visitar al señor de Tepalzingo en el estado de Morelos. En el mes de mayo peregrinan a pie hacia Chalma en el mismo Estado de México. También el día 29 de septiembre peregrinan a caballo a visitar al Señor de los Milagros en el Estado de Tlaxcala. Finalmente, el 12 de diciembre varias peregrinaciones parten a la Basílica de Guadalupe, una recorre el camino a pie, otra es realizada con bicicletas y la última es una especie de carrera por relevos, donde llevan una antorcha. Existen otros destinos de peregrinación, que no son comunes y a otros han dejado de asistir; entre éstos están la virgen de la Soledad,

San Salvador del Verde, San Juan de los Lagos, la virgen de los Remedios y el 3 de mayo a Tejupilco.

En resumen, frente a lo anterior, señalamos que la realidad religiosa de los habitantes se encuentra inmersa en diferentes niveles de articulación jerárquica; en un primer caso, los miembros de un grupo doméstico se reúnen en torno al altar doméstico; en segundo lugar, los miembros de varias casas se agrupan en torno a una capilla; en tercer lugar, toda la comunidad se agrupa alrededor de la iglesia; y finalmente, aparece el culto extracomunitario. Del mismo modo, es innegable que en cada uno de esos niveles, aparece una estrecha relación con el territorio de los cuales las imágenes son responsables.

Otros cultos.

Un cuestionamiento básico a la estructura que presentamos surge de la aparente armonía que proyecta la organización religiosa. Ante ello, podemos responder que la obligatoriedad para participar en los cargos religiosos alcanza a los diferentes grupos sociales que componen a la comunidad, situación de la que no están exentos otros cultos religiosos. Veamos. El pueblo de San Jerónimo presenta una mayoría católica, el 79.71 %. Sin embargo, a este porcentaje habría que hacerle una observación, en el sentido de que muchos de los habitantes se afirman como no católicos debido a que para ellos un católico es aquel que participa de lleno en las actividades de la iglesia, ellos solo son creyentes. El asunto es abrumador si nos damos cuenta de la baja adscripción a otros cultos que existen en el poblado, tales como el pentecostalismo y los Testigos de Jehová a los que pudiéramos denominar indistintamente como sectas protestantes.

Tabla 8. Población católica en San Jerónimo Amanalco (mayor de 5 años).

Localidad	Población total	Población católica	Población no católica	Población sin religión
San Jerónimo Amanalco	5382	4290	92	118

XII Censo General de Población

Sin embargo, para diferenciar estos grupos religiosos alternos, partimos de señalar que lo que se conoce como protestantismo tiene dos grandes vertientes:

las sectas fundamentalistas, de tipo “conversionista”... [que] abarca las de afiliación pentecostal, autodenominadas ... “adventistas del séptimo día”, la “iglesia del evangelio completo”, las “interdenominacionales”..., a las que añado la “luz del mundo”... prefieren reuniones masivas y plegarias emotivas intensas que privilegian la relación íntima con el Salvador. En el segundo grupo... los paracristianos (testigos de Jehová, mormones, espiritualistas), no identificados —ni por sí mismos, ni por los demás— como “protestantes”...⁷

Así, en la periferia de la comunidad de San Jerónimo Amanalco existen dos templos; uno pertenece al grupo paracristiano de los “Testigos de Jehová” y el otro es un templo conversionista llamado “Salem”, aunque, su nombre verdadero es Jerusalem. Tanto unos como los otros han tenido problemas en cuanto a la relación que mantienen con la población en general y sobre todo en lo relativo a los cargos religiosos y presentan formas diferentes de cómo los han solucionado.

El templo de los “Testigos de Jehová” no tiene nombre y en estos momentos está en construcción; aproximadamente ocupa una superficie de 200 metros cuadrados y se ubica a las afueras de la población. Es un templo que tiene su base de operaciones en la comunidad urbana de El Tejocote, centro primordial de los grupos paracristianos de esta región. Asimismo, el terreno donde se asienta ha sufrido corte de agua y suspensión de servicios debido a un enfrentamiento abierto de los dueños con la comunidad al negarse a participar en los eventos y las actividades comunitarias, tales como el trabajo colectivo y las aportaciones a la escuela y la iglesia.

El origen de esta situación básicamente se remite a que los primeros conversos no quisieron sufragar los gastos para la fiesta del santo patrón, así como tampoco quisieron participar en las colectas para la celebración de otras fiestas. Al no hacerlo, los delegados como “representantes de la comunidad” decidieron suspender el servicio de agua, puesto que uno de los requisitos para disfrutar del agua de San Jerónimo es ser miembro y para ser miembro es necesario participar en las actividades y pagar las cuotas respectivas. El dueño

⁷ Enrique Marroquín y Zaleta. *El conflicto religioso en Oaxaca (1976-1993)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 106.

del terreno afectado se quejó con las autoridades municipales y entabló una demanda. Sin embargo, cansado de la burocracia de las autoridades municipales para darle curso a su demanda, esta persona vendió el terreno a gente de fuera que también compartía su culto religioso. Por esa razón es que a este templo asiste gente de otras poblaciones y en un número menor algunos habitantes oriundos de San Jerónimo. Sin embargo, en la actualidad éstos últimos no están exentos de pagar las contribuciones para las fiestas y en algunos casos son obligados a cubrir las cuotas. Por otro lado, las autoridades afirman que en algún momento ellos necesitarán de algún trámite legal expedido por las autoridades comunitarias, o bien entre los católicos se habla de que en algún momento alguno de los hijos de los que ahora son “Testigos de Jehová” querrá casarse y necesitará de los servicios de la iglesia.

En resumen, los “Testigos de Jehová” tienen un campo de acción sumamente restringido dentro de la población, pues los habitantes de San Jerónimo Amanalco que participan de este culto son obligados a pagar las cuotas para la escuela, las fiestas de la iglesia y las labores comunitarias. Recientemente se vivió un episodio en el que un joven que no había querido aportar para las celebraciones religiosas, fue apresado y para liberarlo tuvo que pagar las cuotas de la iglesia del año 2002.

Es un hecho que las autoridades no contemplan a este grupo dentro de quienes deben recibir los beneficios de los recursos de la comunidad “esos no tienen nada que ver aquí” (o sea San Jerónimo), aunque no son perseguidos. En tanto no interfieran en la normatividad del pueblo no hay ningún problema con las relaciones que mantengan sus miembros, como lo muestra el siguiente caso.

Aunque, los pentecosteces tampoco son considerados como miembros de San Jerónimo, su existencia data ya de hace bastantes años y el responsable del templo “Salem” y su familia mantienen una relación cordial con los demás miembros de la comunidad. El terreno que ocupa este templo fue donado por el primer converso, padre del actual responsable del templo. Según el informante su padre estaba enfermo e iba constantemente a la ciudad de México para comprar yerbas medicinales para su padecimiento; un día que andaba por el

rumbo de la Merced se topó con un centro pentecostés y al ver la forma de culto se adhirió al grupo. Esto ocurrió en el año de 1928 y durante mucho tiempo, hasta 1960, sólo su grupo nuclear era practicante de este culto. No había problemas pues pagaban las fiestas, participaban en las tareas comunitarias y cumplían cargos de mayordomos. Para 1966, una familia extensa, compuesta de ocho familias nucleares, eran conversos, y deciden ya no participar de las tareas comunitarias.⁸ Por supuesto, se les retiró el agua. Sin embargo, llegaron a un acuerdo con las autoridades para participar en el trabajo comunitario y contribuir con las aportaciones anuales para las fiestas, aunque no tendrían la obligación de participar en ellas. No es sino hasta 1972 que iniciaron la construcción de su templo. Sin embargo, posteriormente volvieron a ponerse en contra del pago, lo que les acarreó el desconocimiento como miembros de San Jerónimo.

Dentro de esta perspectiva general hay un aspecto que debemos remarcar por la trascendencia que representa para nuestra investigación. En un principio, cuando el primer converso decidió su cambio de adscripción religiosa, tuvo problemas con las autoridades de la comunidad de San Jerónimo por negarse a participar en la promoción de la fiesta al santo patrón, a tal grado que le fueron quitados los servicios básicos, entre ellos el agua de riego. Sin embargo ese mismo año, cuenta el informante, su padre tuvo una excelente cosecha. El hecho fue interpretado por él como “la voluntad Dios”. Este acontecimiento, según su hijo, reforzó su nuevo credo y le motivó a donar parte de sus terrenos para la construcción del templo. Así, la principal fuerza que determinó la conformación del culto pentecostés fue una cosecha abundante de maíz; la singularidad del acontecimiento dejó de lado la idea, tan común entre los grupos pentecostales, de que Dios devuelve la salud a través de la oración.

En suma, podemos señalar que el culto de los Testigos de Jehová está orientado hacia el exterior de la comunidad, de manera que se engarza con una red más amplia que tiene por base la comunidad de Tejocote. En tanto que el culto pentecostés está sumamente restringido al ámbito de un grupo parental extenso no residencial, o sea, diferentes ramas de un mismo tronco familiar distribuidos dentro de un marco territorial que, paulatinamente, se incorpora a ciertas actividades y tareas con el exterior. Sin embargo, al presentarse como

⁸ Jay Sokolovski. *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*. México, UIA, 1995, p. 141.

individuos fuera de las actividades religiosas se muestran como una entidad que atenta contra la estructura social de allí que sea explicable el por qué se les imponen sanciones, por parte de los comisariados y los delegados.

2. El rol y el estatus.

Como se observa en los casos de las alternativas religiosas, las relaciones que mantienen los centros de poder con sus respectivos actores, definen su campo de acción hacia el exterior y hacia la misma población. Aunque es necesario remarcar que, en el caso de la comunidad, el carácter distintivo de las relaciones sociales expresa un discurso cultural acerca de quienes dirigen los centros de poder. En específico, la posición jerárquica que ocupan los individuos hacia dentro de la sociedad define los límites, dentro de los cuales actúan en favor de sus propios intereses o de los habitantes.

Dentro de esta maraña de relaciones, la posición jerárquica denota un estatus, esto es, el individuo ocupa una posición específica dentro de la población y se le reconoce gracias a la posesión de ciertas propiedades. También implica que gracias a esa posición jerárquica, el individuo podrá cumplir un rol específico. En el caso de los cargos civiles, el estatus está marcado por la manera en que un grupo ha tomado parte activa en la vida pública y política de San Jerónimo, la cual se expresa muy bien en la protección y el cuidado de los intereses del grupo al que pertenece. En el caso de los cargos religiosos, el estatus se expresa a través de cumplir con los requisitos que lo hacen viable para ocupar una posición dentro de la jerarquía religiosa y desempeñar un rol. En suma, rol y estatus, son dos caras de una misma moneda y la manera como se interrelacionan establece la estructura social entendida como proceso.⁹

Además, la persona que es nombrada o electa para un cargo religioso proyecta un estatus, el cual es reafirmado por el rol que le es asignado mediante el cargo religioso. Así, un rasgo fundamental de esta mecánica es la posición religiosa asignada al individuo y las responsabilidades que desempeñará, ya que éstas se encuentran valoradas dentro de una

⁹ Nadel S. F. *The theory of social structure*. Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958, p. 7.

escala jerárquica que va de lo mayor a lo menor y que se expresan perfectamente mediante las figuras del fiscal mayor y fiscal, los mayordomos mayores, mayordomos y campanero.

Ya hemos mencionado que los servidores religiosos son escogidos de una serie de casas aledañas entre sí. En el mismo proceso de selección hacen una clasificación entre hombres solteros, casados y “abuelos” para separar entre quienes participarán en la “mayordomía” y quienes estarán exentos, respectivamente. En ese sentido, para recibir el adjetivo de “abuelo” es necesario que todos los hijos de un sujeto estén casados, así este tipo de hombre ya no tiene hijos e hijas solteras, es decir, ya no tiene personas que dependan de él; algunas veces la situación se explica bajo la idea de que ya no tiene quien le apoye para las responsabilidades que implica un servicio religioso. En términos generales, este tipo de hombre permanece exento de participar en alguno de los servicios comunitarios; en tanto que los solteros todavía son considerados niños y no son aptos para participar de tareas que competen a los adultos.

Para el caso del hombre casado, el buen desempeño —ya sea como mayordomo, fiscal o campanero— se basa en el apoyo que reciba de su familia, lo que permite reafirmar una posición. Por ejemplo, debido a sus posibles actividades y compromisos, un hombre debe apoyarse de su esposa para cumplir con sus funciones; también puede recibir el apoyo de sus hijos; incluso los hermanos colaboran para que la responsabilidad asignada sea cumplida. El punto es que el individuo pertenece a un círculo —incluidos lazos de compadrazgo— o unidad económica capaz, según las posibilidades de cada uno de sus miembros, de solventar los gastos para una mayordomía.

Podemos decir que la asignación de un cargo religioso es la afirmación de la realidad económica de un grupo familiar. Para confirmarla, el apoyo que el servidor recibe durante su servicio se distribuye en dos niveles: el culto de imágenes y la realización de la fiesta correspondiente. Para el culto a las imágenes, una mujer a veces toma el lugar de su esposo para cumplir alguna función en la iglesia o un hijo bien puede asistir a barrer el atrio de la iglesia o puede ir al monte a la tierra de su padre. Específicamente, para el desarrollo de las fiestas es una obligación del mayordomo ofrecer comida a los músicos y a los “peregrinos”,

es decir, de habitantes de las otras poblaciones que componen la parroquia. Así, el mayordomo y su familia se preparan durante varios meses para reunir el dinero necesario y cumplir con esa responsabilidad. También, es un excelente momento para recibir las deudas que otros grupos tienen con ella, ya sea en términos de dinero, especie o trabajo. Por ejemplo, si una familia fue ayudada para el cumplimiento de una fiesta religiosa con cinco guajolotes, en los momentos que la familia donante sea responsable de otra fiesta religiosa tendrá la obligación de devolver en la misma proporción el bien recibido; también, si alguna de las mujeres pertenecientes al grupo familiar de un mayordomo, ayudó a otra familia en la elaboración de comida, consiguientemente tendrá el apoyo de una mujer de ese grupo.

En sentido estricto, el apoyo familiar para la realización de la fiesta está dado de dos maneras; uno es a través de lo económico y el otro mediante la presencia física. El primer aspecto se refiere a que es posible que todos los miembros del grupo tengan que apoyar con dinero al servidor para los gastos que implica la comida. El segundo aspecto indica que todos los miembros del grupo tendrán que participar durante las comidas que ofrece el mayordomo. Como aclaración, en este año, nos tocó ver una modificación circunstancial de tal constante, cuando el mayordomo de San José no contó con el apoyo del grupo familiar y, según expresiones recogidas, salió bien librado con los gastos que implicaba la fiesta de la cual era responsable.

Así, el día de la fiesta las personas allegadas y los miembros del grupo familiar al que pertenece el mayordomo, se dedican a elaborar alimento para todas las personas que asisten a su casa, especialmente para los músicos y los visitantes de las poblaciones que integran la parroquia. El grado de elaboración está en concordancia con la importancia de la fiesta, ya que el número de “peregrinos” aumenta proporcionalmente, lo que provoca un mayor aglutinamiento de las alianzas que el grupo haya logrado establecer.

Conviene señalar que sobre este aspecto, algunos autores sostienen que la capacidad individual y del grupo permite al mayordomo ofrecer una comida abundante que se reditúa

en prestigio.¹⁰ A nuestro parecer, el prestigio es una realidad que se confirma al mostrarse como un grupo solvente para enfrentar los gastos de una fiesta, como ya lo había señalado Cancian.¹¹ Ahora bien, como lo hemos dicho, atrás de la posibilidad de ofrecer comida abundante, el servidor tiene el apoyo del grupo familiar al que pertenece. Así pues, una serie de lazos de parentesco aparecen y se reafirman para conseguir el fin deseado: “que la gente no hable de uno”.

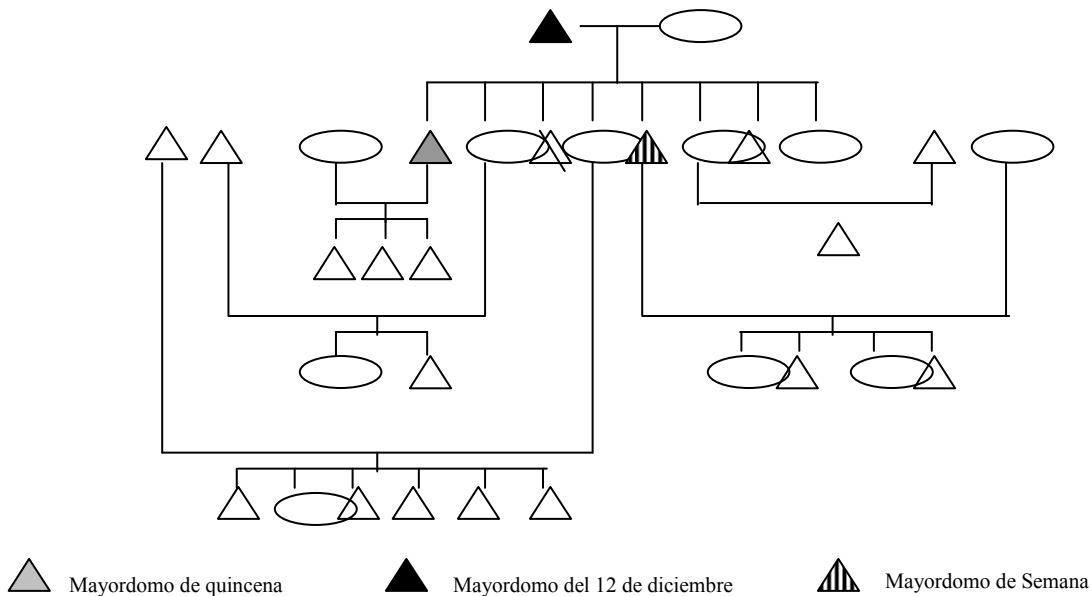
Pero no sólo es en la organización en torno de las fiestas mediante la cual el grupo familiar se involucra, también lo hace aportando varios servidores a la jerarquía religiosa. En ello, el movimiento que sigue la rotación territorial de los cargos por cada uno de los barrios y el carácter del ciclo de desarrollo del grupo, tiene mucho que ver. Así es posible que existan varios individuos dentro de una misma familia que sean asignados a un cargo religioso. Entonces nos encontramos que durante un mismo periodo, un grupo familiar aporta uno, dos o más servidores, tal como lo muestra el diagrama 4 obtenido de un grupo.

La estructura es interesante porque muestra cierto tipo de rasgos que no concuerdan con las posibilidades de una estratificación familiar proyectada a la jerarquía religiosa, al contrario, presuponemos que la valía del individuo se proyecta a la jerarquía. Analicemos este caso, el mayordomo de quincena, que como hemos visto, compitió para ocupar el cargo de fiscal, es profesor bilingüe y tiene un campo de acción sumamente amplio; a la edad de 38 años es uno de los promotores de la educación bilingüe en la región. Su historia dice que al terminar de estudiar la escuela preparatoria se unió al grupo que encabezaba el movimiento por la educación bilingüe en la región, luego se apartó del grupo original por diferencias con el líder de este movimiento, pero mantiene un rol de importancia porque ha logrado penetrar la estructura burocrática de la educación bilingüe en el municipio de Texcoco. Al iniciar su servicio se encontró que su trabajo le exigía pasar días enteros fuera de la comunidad, por lo que cuando había alguna actividad su esposa se encargaba de cubrirlo.

¹⁰ Montiel, 2002, *op. cit.*, p. 89.

¹¹ Frank Cancian, *Economía y prestigio en una comunidad maya*, México, INI, CNCA p. 138.

Diagrama 4. Grupo familiar y sus servidores religiosos



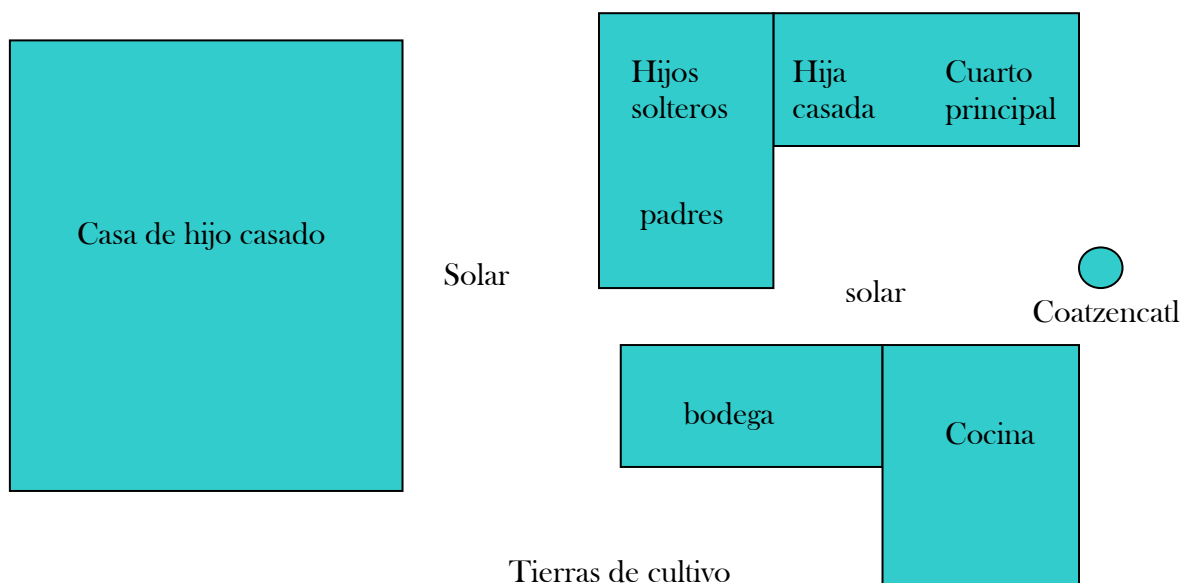
En el caso del mayordomo de la virgen de Guadalupe este es desempeñado por el jefe del grupo patronímico, quien es parte de un grupo de parentesco más amplio con fuertes extensiones de tierras ejidales, pero fraccionadas entre los hermanos y los descendientes de éstos. Las principales actividades a las que se dedica son la agricultura y ganadería.

Por su parte, el mayordomo de Semana Santa está casado y en un principio vivió con sus suegros, se dedica al campo y a la albañilería. Este simple hecho lo ubicaba para ser candidato a campanero, pero debido a que se adscribió al barrio de su padre, recibió el cargo de la mayordomía señalada, que no es de las más importantes.

El ejemplo anterior muestra que para ser fiscal no es necesario ser jefe de una familia extensa. Asimismo, el jefe de un grupo puede ser ubicado en un plano más inferior dentro de las relaciones estructurales de la jerarquía religiosa. El hecho sin duda indica un

relajamiento de los patrones básicos de la edad y el sexo. Es claro que las cuestiones de género y edad dirigidas al rol y el estatus ya no son tan determinantes. Sin embargo, esto necesita una mayor claridad para formular tal aseveración. Retomemos al mismo grupo familiar y veamos en el diagrama 5 la distribución territorial de sus miembros.

Diagrama 5. Distribución territorial de los miembros de la familia



Observamos que el hijo mayor casado muestra una tendencia a la separación, pero se adscribe a la casa de su padre. Esta separación se advierte por la presencia de los altares domésticos; en el de la casa del padre tiene por santo a la virgen de Guadalupe, en tanto que el altar del hijo presenta a San Martín de Porres. La hija que vive con ellos debido a que no tiene casa propia o cuarto propio, utiliza el cuarto donde se halla el altar del grupo doméstico, esto es, no tienen un altar propio. Posiblemente de ocurrir en estos momentos la llegada del movimiento de cargos religiosos, el esposo de esta mujer podría ser nombrado campanero. En suma, la estructura no se corresponde con la configuración jerárquica para participar en los cargos religiosos.

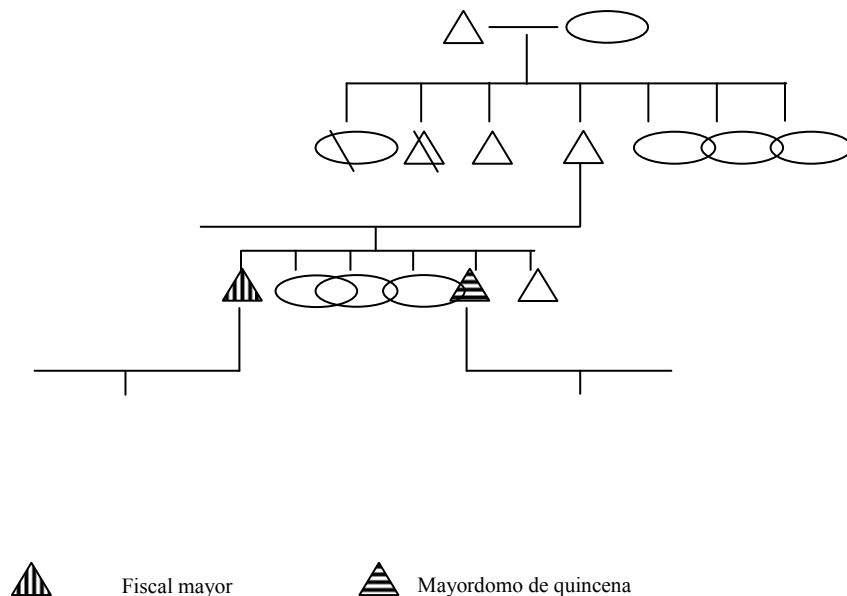
En términos precisos la jerarquía religiosa es una condensación territorial de la estructura social, la cual define las relaciones de los individuos con el territorio ocupado. Dicho de otra forma, la relación que guarda el grupo y cada uno de sus miembros con el territorio, especifica un lugar o una posición dentro de la población susceptible de materializarse mediante un cargo en la jerarquía religiosa.

Es sintomático que el campanero y el fiscal sean los servidores a quienes se les obliga la presencia constante y diaria en la iglesia, el lugar del santo patrón y protector de la comunidad. Sobre este punto, nos decía uno de los campaneros que él quería ser mayordomo porque de esa manera no tenía que estar diariamente en la iglesia, pues, eso le quitaba tiempo para realizar su trabajo. Pero ¿qué hay detrás de esta afirmación? Con este servidor no se llevo a cabo la entrevista que se hizo con los demás servidores debido a la reticencia por él mostrada, así que sólo pudimos obtener una serie de conversaciones acerca de su servicio. Sin embargo, mediante las preguntas realizadas a los demás servidores pudimos obtener más información acerca de él. Este individuo es hijo mayor y vive con sus suegros, se casó sin el consentimiento de sus padres y fue desheredado; incluso su familia es considerada como practicante de brujería. Es decir, el campanero es un individuo marcado socialmente de forma negativa, contrario al cargo de fiscal.

Es de hacer notar que entre quienes ocupan el cargo de campanero existe la tendencia a revelarse como figura importante. En estos momentos viene a colación una situación: cuando nos entrevistamos por primera vez para solicitar el apoyo de los integrantes de la “mayordomía”, un individuo se acercó y nos interrogó con cierto énfasis, al grado que pensamos en la posibilidad de que las personas adultas jugaran un rol primordial en las relaciones de la comunidad con el exterior; posteriormente pudimos constatar que su conducta había sido sancionada y valorada a través del cargo de campanero. Los mayordomos decían de él que “es muy politiquero”. O sea que dentro de la gama de nuevas relaciones, el individuo debe mantener un comportamiento adecuado que le permita proyectarse hacia el resto de la población como alguien de valía, de respeto. En caso contrario, el resultado de su forma de actuar se traduce en un cargo no muy apreciado.

En contraparte, los fiscales son las figuras que le dan sentido y movimiento a la jerarquía religiosa; ellos son los responsables de que los mayordomos respondan a sus obligaciones y participen de las actividades que se han dispuesto. Dentro de las propiedades que definen a los fiscales que nos proporcionaron información, observamos que el fiscal mayor recorre circuitos regionales festivos para vender pan, en tanto que el otro fiscal toca en una banda musical. Ninguno de los dos cultiva la tierra. El lugar que ocupa el primero de ellos dentro del grupo familiar es ubicado en el diagrama 6. Se observa que es el hijo mayor y tiene ascendencia sobre su hermano, que es mayordomo de quincena. De esta manera, el rol y estatus tienen preponderancia hasta cierto punto, pero la figura del servidor expresa otros elementos que no necesariamente implican una estructura tradicional de roles como punto fundamental del sistema de cargos.

Diagrama 6. Los fiscales y su familia



Incluso este mismo aspecto de la estructura social, se muestra como un elemento clasificatorio. Es claro que la dinámica de rotación territorial de los cargos, define una aparente igualdad para acceder a los cargos religiosos, pues todos participan sin excepción.

Sin embargo, en sentido real fragmenta y jerarquiza el espacio mediante la capacidad económica del individuo que es el punto central del movimiento.

Si vamos un poco más allá de este espacio y nos colocamos en la dimensión temporal, observamos que la solvencia económica de un grupo se muestra en la partición del espacio comunitario en diferentes secciones, con una jerarquía clara entre ellas: el centro y la periferia. El poder y sus mecanismos han plasmado una idea muy común que incide sobre la jerarquía: quien tiene los medios económicos debe fungir como servidor religioso. Es significativo que en décadas anteriores en lugar de cuatro mayordomos para una fiesta, solamente había un mayordomo, quien se encargaba de todos los gastos que implicaba el servicio. Sin embargo, el crecimiento de la población, la participación de nuevas formas de vida social y económica, generaron una problemática para aquellas familias, por lo que a finales de la década de los sesentas, esa forma de cubrir las fiestas fue modificada y aparecieron dos mayordomos por barrio y se le dio realce a la división barrial, como una forma para mantener el equilibrio. El punto que queremos remarcar es la preponderancia que se le otorga a la capacidad de la persona.

A partir de esta tendencia, se puede explicar la naturaleza de los acuerdos establecidos entre los servidores religiosos para distribuir y atender adecuadamente a todos los visitantes. Estos convenios se establecen a iniciativa de los mismos servidores, aunque la falta de decisión para aceptar recibir a los músicos y peregrinos no los exenta de tal situación. Asimismo, entre los mismos mayordomos se reparten obligaciones, prerrogativas y responsabilidades, pues una fiesta dura dos o más días. Una forma de ponerse de acuerdo señala que el primer día, dos mayordomos del barrio de Santo Domingo atienden a los músicos, en tanto que los otros dos mayordomos del barrio de San Francisco atienden a los peregrinos. Al día siguiente intercambian estas responsabilidades. En otro nivel, entre los mayordomos de un mismo barrio se reparten las tres comidas del día. A uno de ellos le toca ofrecer el desayuno y la cena, y el otro es responsable de la comida; al día siguiente se invierten los papeles. En suma, siempre se busca un ajuste que mantenga el equilibrio entre las dos fuerzas que significan los mayordomos y la representación que hacen de cada barrio.

A modo de resumen, podemos decir que ante nuestros ojos aparece una estructura regida por principios jerárquicos, los cuales fragmentan el territorio que ocupan los diversos grupos. Pero el hecho no es solamente a este nivel. La preponderancia económica de los habitantes beneficiados por la Reforma Agraria, vía la dotación ejidal o la restitución comunal, ha establecido una gradación territorial entre los diversos asentamientos que componen a la población, donde los grupos próximos al centro tienen una mayor importancia para el grueso de la población.

No hace mucho tiempo, dentro de una pequeña sección aparecía un grupo descendiente de aquellos “primeros pobladores” acompañados de otros que no tenían la misma capacidad económica para participar en las actividades que implicaba un cargo de importancia. Los primeros eran los que se encargaban de darle una directriz a la vida cotidiana, religiosa y política de la población. Tiene razón Sokolovski, cuando dice que solamente los miembros de las familias poderosas tenían acceso a los cargos religiosos importantes, como un medio de reforzar el prestigio que ostentaban ante los demás.

En términos de cambio más generales en el sistema de cargos, la clasificación de grupos domésticos ya sea *altepetltahuan* o *tetepetlayuke* que relaciona la riqueza a la jerarquía de los cargos ha desaparecido virtualmente del vocabulario de Amanalco. Esto se entiende en términos del papel que ha jugado el cambio económico, en las dos últimas décadas, al destruir las distinciones de riqueza basadas en la herencia de la tierra. Aún así... la riqueza relativa en términos de la tierra de riego se correlaciona altamente con los cargos políticos aunque menos para los jóvenes.¹²

De esa forma, la riqueza y los intereses de esas personas ordenaron a la comunidad, pero también estableció una tradición que retomaría elementos de otro orden para la construcción de una imagen que se vislumbra en los servidores civiles. Sin embargo, estos son claros en el ciclo festivo como pasaremos a ver en el siguiente apartado.

¹² Sokolovski, *op. cit.*, p. 138.

3. Las fiestas.

Las funciones de quienes tienen un cargo religioso, no sólo mantienen una relación con la estructura social, también evidentemente se vinculan con los santos en tanto tienen que realizarle un culto y la celebración de su fiesta correspondiente. Sobre la fiesta, Millán¹³ ha propuesto que el universo festivo funciona bajo el principio básico del intercambio y la reciprocidad; por su parte Portal¹⁴ demuestra que la fiesta es parte de un proceso identitario con el cual el individuo hace frente a un universo más amplio que le permite incorporarse a él; finalmente, Medina¹⁵ afirma que éste es un campo que posiblemente rinda más frutos para investigaciones sobre el tema del sistema de cargos, y remata al decir que no siempre es advertido tal hecho. Tres vertientes para el estudio de la fiesta que indican distintos derroteros para la investigación de esta temática, pero los tres coinciden en que las fiestas son intrínsecas al sistema, son la razón del sistema, posiblemente como principio básico de intercambio y reciprocidad, como fuente de la identidad y como un referente de la cosmovisión mesoamericana.

Sin embargo, la idea de principios básicos inmanentes a nuestro parecer dejan fuera del análisis elementos que pertenecen al orden de la historia.¹⁶ Del mismo modo, la vigencia de un orden mesoamericano desprovisto de los contextos donde se desarrollan provee una imagen ideal del indígena. Es cierto que su presencia permite la integración a determinados símbolos, pero deja de lado la forma en que se entretejen los principios de básicos que coadyuvan a la organización política, basado sobre la persona.

También se ha señalado que la fiesta es un sistema integrado de rituales dentro de un momento espacio-temporal.¹⁷ Esta vertiente establece un universo particular para cada fiesta, esto es, cada fiesta tiene un ciclo de ritos preparatorios, ritos marginales y por último, ritos postliminales, con símbolos específicos que funcionan para un momento

¹³ Millán, 1993, *op. cit.*, p. 17.

¹⁴ María Ana Portal Aguado, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*, México, CNCA, UAM, 1997.

¹⁵ Andrés Medina, "Prólogo", *Introducción al sistema de cargos*, México, UAEM, 1996, p. 7.

¹⁶ Clifford Geertz, "El salvaje cerebral. Sobre la obra de Claude Levi-Strauss", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989.

¹⁷ Alexis Juárez Cao Romero, *Catolicismo popular y fiesta*, Puebla, BUAP, 1999, p. 54.

determinado. El enfoque predispone a los análisis minuciosos acerca de la expresión simbólica de cada uno de los elementos que componen una fiesta en particular. El procedimiento, a nuestro parecer, hace perder de vista el marco global donde se genera y no favorece el estudio de la articulación de las fiestas entre sí. Pero antes de continuar veamos en sí el sentido y naturaleza de la fiesta.

Pompa,¹⁸ después de realizar una clasificación de las fiestas tradicionales mexicanas, indica que las fiestas católicas, en las que se incluyen las de carácter indígena, resultan de la adopción del calendario religioso católico y son una expresión sincrética que permite incorporar fiestas de carácter temporal y fiestas dedicadas a los santos. En el sentir de este autor, la idea fue inculcada a los pueblos indios y ha influido sobre la liturgia ritual de aquellos pueblos que tuvieron un roce mayor con los principales aparatos de evangelización durante la Colonia.

Mucho se ha dicho acerca de la naturaleza de la fiesta indígena con un fuerte tinte de lo prehispánico oculto en los altares católicos. Sin embargo, Hoyos¹⁹ indica la existencia de tres categorías fundamentales de fiestas dentro de la liturgia católica. En primer término, las fiestas naturales, entre las que se pueden observar fiestas relacionadas con los fenómenos meteorológicos rítmicos y otras de carácter mítico; en este tipo de festividades pueden observarse reminiscencias que remiten a antiguos cultos al fuego, el agua y el ruido.²⁰ De forma que la:

... más elemental fiesta de este grupo es la de las fogatas o las hogueras de los solsticios: el de verano, caracterizado por el de la noche de San Juan, y el de invierno, menos centrado, pues desde la Purísima, en diciembre, a San Blas, en Febrero, con una verdadera exaltación en Santa Lucía y San Antón, arden según las regiones estas hogueras, que

¹⁸ Antonio Pompa y Pompa, "Calendarios litúrgicos en México", en *Los calendarios de México*, México, UNAM, IIH, 1969, p. 10.

¹⁹ Luis de Hoyos Sáinz, "Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales", en *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 1946, núm. 4, tomo II, p. 550.

²⁰ *Ibidem*, p. 561.

se anticipan en varias fiestas del rosario en octubre y se prolongan hasta otras coincidentes con la celebración de las Cruces de Mayo.²¹

En segundo término se hallan las fiestas religiosas que captan de buena manera las aportaciones cristianas y católicas; además que se expresan en la liturgia y se hallan ligadas de una forma íntima a las fiestas anteriores.²² Y por último, las fiestas familiares, las cuales no constituyen un grupo homogéneo, dadas su diversidad.²³ Hoyos propone que las fiestas naturales y religiosas que engloban las fiestas de los santos y las de temporal están presentes en la forma litúrgica mestiza o indígena. Finalmente, esto debe verse como resultado de las acciones de la iglesia que siempre procuró mandar siempre este mensaje mediante las ideas de los frailes franciscanos y su manera particular de entender el apostolado evangélico. Así, el hecho permitió la fusión de las visiones indígenas y españolas y la expresión de la realidad mediante la construcción de una arquitectura simbólica que expresaba una especie de *bricolage* compuesto de fuentes culturales dispares, aunque algunos estudios resaltarían la fuerza de lo prehispánico, como una sobrevivencia, como un mecanismo de larga duración y radicalmente opuesto a las expresiones españolas o mestizas.²⁴

Vistas así las cosas, podemos continuar. El ciclo festivo es un sistema que ha condensado una serie de ideas católicas e indígenas sobre la base de percepciones espacio-temporales. En este sentido es que, de acuerdo al desarrollo particular de un sistema contenido dentro un contexto más amplio, se permite la inclusión de nuevas fiestas y la desaparición de otras, sin afectar el sistema de los grupos indígenas. En esta dinámica tiene importancia la manera como los grupos se organizan y conciben los límites espacio-temporales en los cuales actúan. Así, en la medida en que las fiestas otorgan propiedades al tiempo, le proporcionan coherencia al espacio donde se llevan a cabo.

²¹ *Ibidem*, p. 562

²² *Ibidem*, p. 551

²³ *Ibidem*, p. 552.

²⁴ Laurette Séjourné, *Supervivencias de un mundo mágico*, México, FCE, 1985.

Una forma privilegiada de asignar propiedades al tiempo fue mediante la imagen de los santos, las cuales se imbricaron a los calendarios mesoamericanos:

... en los monasterios se emplean con mayor frecuencia los nombres de los distintos santos y las fiestas de la historia de Cristo para determinar las diferentes fechas del año. Esta práctica, que se prolongó durante los procesos de evangelización, encontró una respuesta análoga en el orden de los calendarios mesoamericanos, donde cada mes se designaba por el nombre de la festividad que lo presidía.²⁵

De tal forma se estructuró este orden que el ciclo festivo aparece como un tipo de “reloj comunitario” que otorga rasgos a las distintas etapas del año, “sincroniza los comportamientos sociales y asegura... [la] reproducción de los eventos colectivos.”²⁶ De esta manera, la “cronología ceremonial secciona el tiempo en períodos que tienen algún tipo de significación o resonancia para pueblos que proceden de un mosaico cultural sumamente antiguo”.²⁷ Al mismo tiempo, coadyuva a la construcción de una estructura de cargos, gracias a la conjugación de las imágenes del santoral y sus propiedades proyectadas espacialmente.

Pensamos que el ciclo festivo remite a un orden de ideas basado en santos e imágenes, que se presentan como marcadores del tiempo y señalan la repetición de ritmos naturales a lo largo de un año y, agregamos, delinean un espacio de manera específica. El hecho, entendido así, nos permite manejar indistintamente el número de fiestas que aparecen a lo largo del año y nos muestra las diversas facetas en las que la percepción del espacio y tiempo proporcionan propiedades acerca de la persona.

El ciclo festivo de San Jerónimo.

Antes de describir las fiestas de esta población, conviene precisar que la presencia de varias imágenes dentro de la iglesia no es lo que da forma al ciclo festivo, ya que éste presenta varias fechas en las que el pueblo festeja a los santos que son objeto de culto y deja de lado

²⁵ Millán, 1993, *op. cit.*, p. 44.

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Ibidem*, p. 45.

a esas imágenes. Además, los habitantes aseguran que hay fiestas mayores y otro tipo de fiestas que no propiamente son llamadas menores; este hecho tiene correspondencia con lo expresado por Bricker²⁸ acerca de las diferentes formas en que suele manifestarse un sistema de clasificación-valoración. Y por último, éstas son asignadas al servidor, según la valoración que haya recibido durante su nombramiento. El siguiente cuadro nos ayuda tener una idea básica de las fiestas:

Dentro de este esquema, los habitantes señalan que las fiestas más importantes son cinco y están dedicadas a San Jerónimo, San José, virgen de Guadalupe, Semana Santa y Santos Jubileos. También, los informantes indican que hay una división entre fiestas mayores y fiestas; el término *weya* o mayor es aplicado a las fiestas dedicadas al santo patrono el día 30 de septiembre y el 19 de marzo a San José. Algunos dicen que también queda incluida la fiesta dedicada a la virgen de Guadalupe, en tanto que las restantes son simplemente fiestas. El hecho tiene implicaciones para los servidores de la jerarquía religiosa, ya que los *weyi* mayordomos (mayores) son los responsables de una fiesta mayor y de una fiesta complementaria.

Tabla 9. Ciclo anual de fiestas comunitarias en San Jerónimo Amanalco

Fecha	Santo
30 de enero	Gratitud a San Jerónimo D.
2 de febrero	Día de la Candelaria
19 de marzo	San José
Fiesta movable	Semana Santa
3 de mayo	Santa Cruz
30 de septiembre	San Jerónimo Doctor
18 de octubre	San Lucas
7 de diciembre	Santos Jubileos
12 de diciembre	Virgen de Guadalupe
25 de diciembre	Niño Dios

En efecto, los mayordomos de quincena son responsables de la fiesta del santo patrón, la fiesta del 30 de enero y la fiesta del 2 de febrero, día de la Candelaria. En tanto que los mayordomos del 19 de marzo están a cargo de la fiesta de San José y el Niño Dios durante

²⁸ Bricker, 1973, *op. cit.*, p. 171.

la Navidad. Sólo para éstas fiestas pudimos establecer la duplicación de funciones; en tanto que para las otras fiestas, o sea, las del 12 de diciembre, Semana Santa y Santos Jubileos, no se logró obtener algún dato que las ligara con una fiesta complementaria.

Si observamos con detenimiento (tabla 9), en el ciclo festivo existe una correspondencia entre el 30 de septiembre y la del 30 de enero, pues, las dos tienen al santo patrón como su eje ritual. A la vez, este tipo de estructura festiva nos recuerda que, la existencia de dos fiestas dedicadas al santo patrono en comunidades indígenas, remiten a antiguos calendarios mesoamericanos en los cuales el ciclo del maíz ocupaba un lugar relevante.²⁹ Debido a esto es que parece existir una continuidad de las fechas que marcaban el calendario agrícola dentro de los momentos precisos del ciclo festivo.

Asimismo, al parecer las otras fiestas principales —posiblemente también la fiesta de la virgen— no están integradas a un cuerpo conceptual de este tipo; incluso, algunos informantes indican que el ciclo festivo se compone de fiestas que tienen poco tiempo de haber sido incluidas, como es el caso de la fiesta misma del 19 de marzo. Sin embargo, frente a este hecho entendido como un todo, argumentamos que la expresión festiva tiene una significación, ya que, desde el momento en que aparece un elemento dentro de una relación simbólica, éste contiene una significación. De igual forma la significación está presente cuando aparece un nuevo elemento, no obstante, con un uso regular y recurrente es posible su incorporación a un amplio universo de redes de significación. Una forma básica en que el signo penetra en la esfera de la historia³⁰ e incorpora nuevas realidades sociales a los universos de significación.

En sentido estricto, la población está compuesta de diversos actores que trabajan o rentan la tierra, se emplean en los talleres de maquila o en la floricultura y en las extensas redes laborales de la ciudad de México y Texcoco. Pese a esta diversidad, la población mantiene un orden cultural que, según los datos expuestos hasta este momento, tiene su sustento en los fragmentos de una matriz agraria. En este sentido, afirmamos que el ciclo festivo

²⁹ Johanna Broda, 1991, *op.cit.*, p. 465

³⁰ Leach, 1989, *op. cit.*, p. 27.

demuestra ese rasgo pues proyecta la vigencia de un pensamiento que tiene su fundamento en el ciclo de desarrollo del maíz. Incluso ese rasgo abarca un universo más amplio y especifica ciertos aspectos de la vida social de los habitantes de Amanalco. Por ejemplo, algunos señores piensan que la sangre de los habitantes de San Jerónimo es sana y contiene propiedades especiales en comparación con la sangre de los hombres que viven en las ciudades, pues consideran que estos últimos tienen una sangre débil que se asemeja al agua; la creencia de una sangre fuerte responde, según los datos a que el hombre se alimenta de los productos de la tierra, especialmente del maíz.

En primer instancia proponemos que la lógica de la estructura festiva puede hallarse en la imagen del individuo que, afirman, tiene la capacidad para hacer bien las cosas. No obstante, muchas de las ideas que remiten a la relación tierra-hombre se han construido a lo largo de la historia y toman diversas expresiones sociales y simbólicas. Ese rasgo se expresa fundamentalmente en términos simbólicos, los cuales tienen como eje rector la imagen y naturaleza del individuo, de manera que deja de lado otras expresiones sociales del complejo cultural del maíz; un ejemplo de elementos que componen este conjunto y que ha sido dejado de lado puede ser la trascendencia ritual de los graniceros. Para reforzar nuestra aseveración, conviene comentar que durante la década de los sesenta, se dice, cayó una fuerte tormenta con granizo que destruyó la totalidad de los cultivos; la gente estaba enfurecida por lo que había acontecido y culparon a los graniceros de ese hecho; cuentan que en ese entonces una multitud enardecida fue a buscarlos, al dar con ellos los golpearon y luego los dejaron amarrados a varios árboles. El resultado de aquella situación derivó en que la fuerza de los graniceros decayó y su labor fue reducida a un papel secundario y a veces clandestino; desde entonces, se dice, esas personas se dedicaron exclusivamente a curar enfermedades relacionadas con la humedad y “aires” adheridos al cuerpo. En la actualidad en esta población no hay personas que se dediquen a controlar las lluvias, pues gradualmente desaparecieron y su lugar fue ocupado por una serie de creencias sobre brujería y curanderismo.

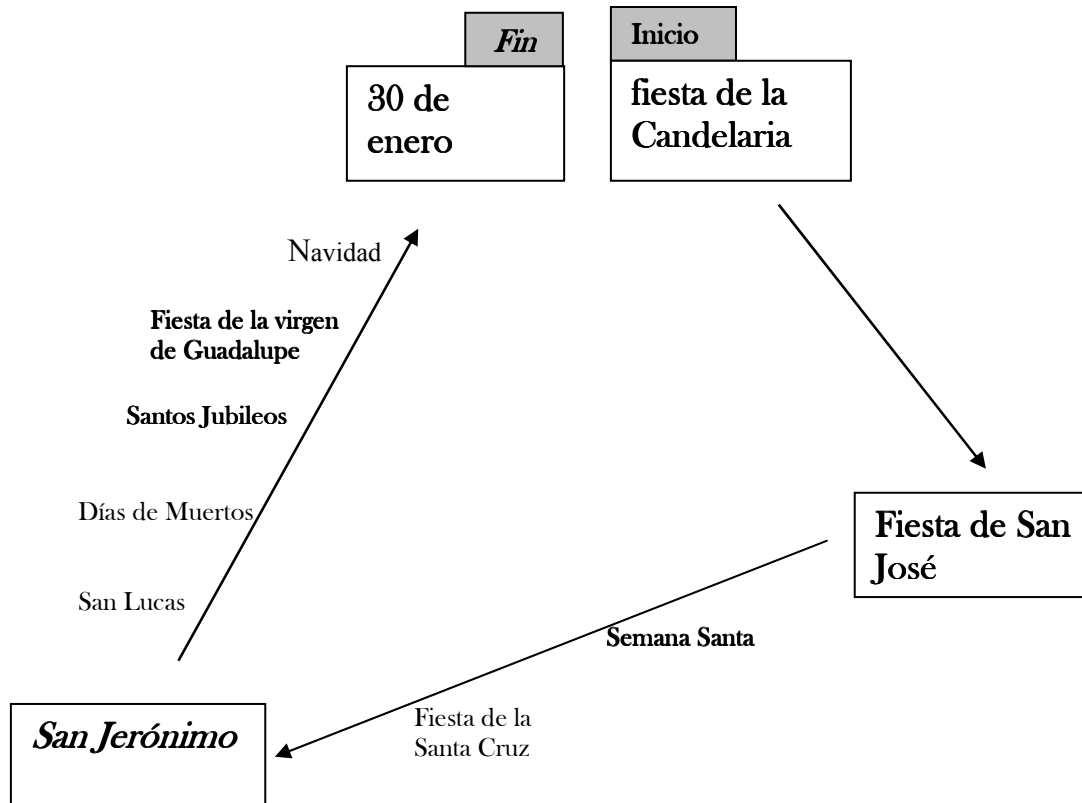
Empero, si seguimos la lógica de una yuxtaposición del ciclo del maíz —entendido como el desarrollo de una persona— con el ciclo festivo, podemos ver que las imágenes religiosas o

santos adquieren un papel relevante; así los santos se vuelven representaciones de algo o alguien. Por ejemplo, las dos fiestas dedicadas a San Jerónimo, son dos actos de gratitudes por la obtención de una buena cosecha, en uno el maíz es presentado antes de la siembra, en la otra el maíz es presentado en septiembre, antes de la cosecha. Sin embargo, no por ello estamos frente a una relación mecánica y directa entre la fiesta y el ciclo agrícola. Más bien debemos pensar que nuestra atención debe dirigirse en torno al papel que desempeñan las fiestas dentro del universo conceptual de los habitantes de San Jerónimo.

Es indudable que en esta comunidad, el ciclo festivo remite a un orden de creencias basada en santos e imágenes, que se presentan como marcadores del tiempo y señalan la repetición de ritmos naturales a lo largo de un año y delimitan un espacio de manera específica. El hecho permite manejar indistintamente el número de fiestas que se presentan en un año dentro de San Jerónimo, aunque hay que tomar en cuenta la existencia de fiestas principales, mayores y fiestas complementarias; este procedimiento nos permitirá presentar una concatenación de festividades complementarias entre sí, pero jerarquizadas.

En este sentido, hemos procedido a colocar la fiesta del 30 de enero unida con la fiesta de la Candelaria, el día dos de febrero (véase tabla 9), porque en general se entiende que la fiesta inicia el 30 de enero y culmina el día de la Candelaria. Incluso, para una mejor apreciación, este dato se enriquece si se toma en cuenta que el 30 de enero son nombrados los nuevos servidores y que el 2 de febrero es la última fiesta que organiza la jerarquía saliente y toman posesión los nuevos servidores religiosos. También el dato es importante porque permite definir la naturaleza de ciclo festivo sobre puesto al ciclo del maíz. En efecto, ya hemos dicho que en algunas comunidades existen dos fiestas que remiten al fin y al inicio del ciclo agrícola, en una de ellas piden por la propiciación y en la otra dan las gracias por las cosechas obtenidas. Esto nos permite definir que al inicio y al final del ciclo festivo las semillas son un elemento indispensable de su universo festivo.

Diagrama 7. El ciclo festivo de San Jerónimo



Entonces, es claro que el ciclo festivo comienza el día de la Candelaria y termina con una fiesta en honor de San Jerónimo el día 30 de enero. Dentro de este ciclo concurren otras festividades, entre las que sobresalen las fiestas mayores dedicadas a San Jerónimo y San José; temporal y espacialmente, estas fiestas son marcadores que ayudan a una distribución de las demás fiestas (diagrama 7). De esta forma, en el primer segmento no hay ninguna celebración; en tanto que en el siguiente segmento aparecen las fiestas de Semana Santa y la fiesta de la Santa Cruz; finalmente el último segmento presenta dentro de sí las fiestas de San Lucas, los Días de Muertos, los Santos Jubileos, la virgen de Guadalupe y la Navidad.

Si bien, la fiesta del 30 de enero, aparentemente no ha sido una herencia prehispánica, es posible decir que su implementación recuerda un año de sequía y otro, el siguiente, una cosecha abundante, lo que llevó a establecer una misa de acción de gracias. Incluso, el hecho tiene conexión con la historia que nos contó el informante pentecostal acerca de la excelente cosecha que su padre obtuvo después del cambio de credo. Sin embargo, no pudimos establecer la fecha de este acontecimiento; la tradición tiene un carácter muy especial, pues la narración actualiza raíces que sin duda refieren una cosmovisión.

Se desprende que el acto de agradecimiento a San Jerónimo, por haber proporcionado una excelente cosecha marca el inicio de un proceso. Sobre este punto, la participación de los habitantes va a estar dada, no sólo por la cosecha, sino también para agradecer por la salud y la armonía familiar. No hemos encontrado otro referente del por qué de esta fiesta. Por lo mismo, el siguiente dato debe ser tomado con cautela. La fiesta azteca del calendario *xiupohuall* del mes de *izcalli* estaba dedicada a *Xiuhtecuhtli* o sea el dios del fuego que cerraba el ciclo anual, pero abría el intervalo de los *nemontemi*, o sea los “días baldíos, aciagos y de mala fortuna”, los cuales culminaban con la fiesta del mes *atlcahualo*, el 2 de febrero.³¹ Aunque también conviene recordar que el 2 de febrero coincide con la fiesta azteca realizada en honor de los *tlaloque*, seres estrechamente ligados al agua, o bien a la diosa del agua Chalchiuhtlicue “y según otros, a honra del gran sacerdote o dios del viento, Quetzalcóatl.”³² Por otro lado, dentro del ritual católico, la fiesta de la Candelaria sirve para conmemorar la presentación de Jesús en el Templo y la purificación de la Virgen. Dentro de la liturgia católica, su nombre procede de las velas (o candelas) que los devotos portaban en las procesiones durante la Colonia. Así, la fiesta es una ocasión en la que los habitantes de San Jerónimo hacen gala de su culto al Niño Dios y justifica la proliferación de sus imágenes, las cuales son presentadas en la iglesia durante este día.

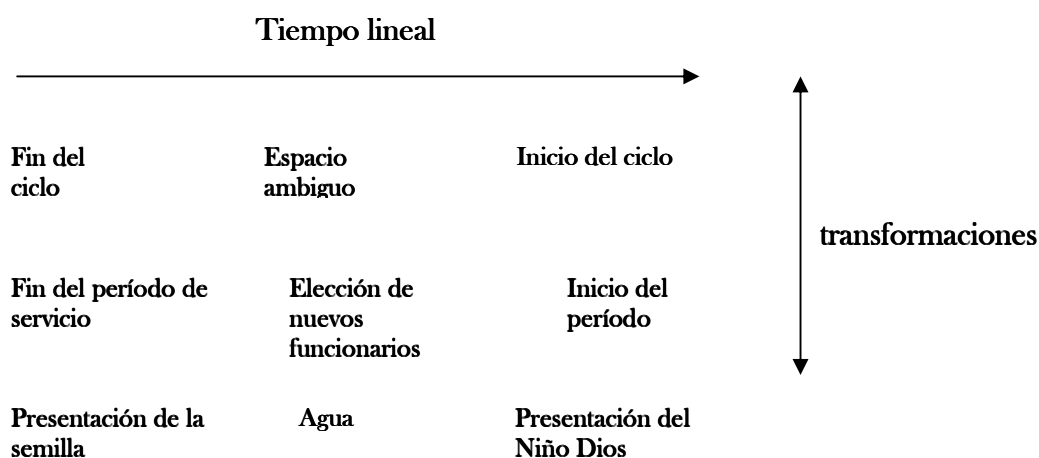
Detrás de estos datos, se observa que este momento festivo se compone de tres elementos básicos: la semilla, el agua y el Niño Dios, los cuales conforman la base de una arquitectura simbólica. Asimismo, estos elementos nos remiten a uno de los procedimientos terapéuticos

³¹ Sahagún, 1989, *op.cit.*, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 81.

para detectar la enfermedad del “espanto” en los niños, el cual consiste en colocar unas flores blancas dentro de un recipiente con agua, que no es sino una expresión metafórica del embarazo. En esta construcción los patrones de religiosidad mesoamericanos y católicos se ajustan para trazar un modelo con varias transformaciones como se observa en el diagrama 8.

Diagrama 8. Estructura ritual del ciclo festivo



Para la celebración de este momento festivo, días antes del 30 de enero, los mayordomos piden la aportación monetaria a los habitantes del pueblo para una serie de eventos entre los que se incluyen adornos florales, cohetones y una misa. Así el 29 de enero, cerca de la madrugada del 30, la mayordomía, banda de música y habitantes llevan la imagen de San Jerónimo en una procesión que circula por toda la comunidad; en algunos casos las capillas de culto intermedio son utilizadas como estaciones intermedias para el descanso de los que marchan en esta actividad ritual.

Al terminar la procesión escuchan misa y, en el atrio de la iglesia, la banda toca música por un largo rato y después pasan a la casa del mayordomo correspondiente. Al mediodía se oficia otra misa, mientras que afuera de la iglesia, los delegados y comisariados hacen los preparativos para nombrar mayordomos y elegir fiscales. Una vez concluida la misa, frente a los servidores religiosos, los servidores civiles dan a conocer los nombres de los futuros

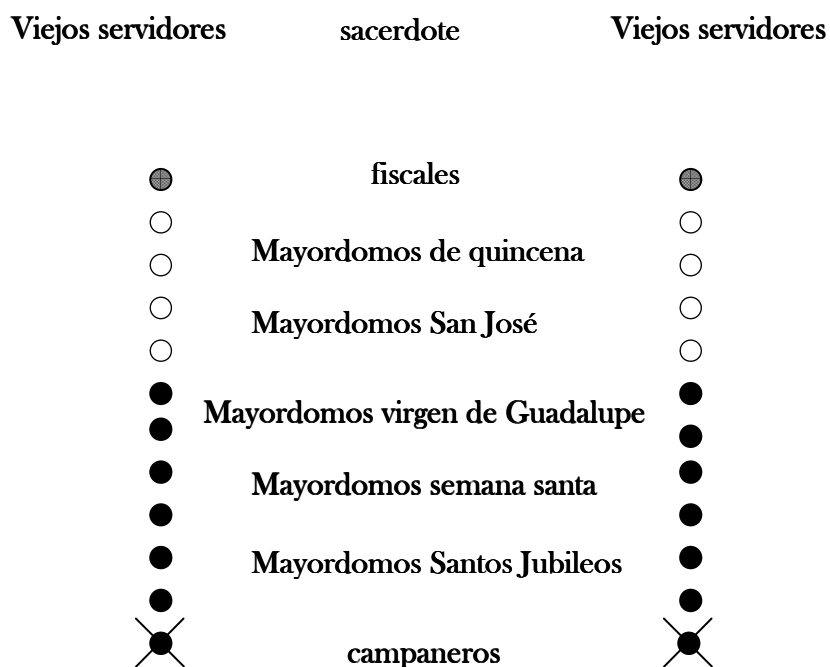
mayordomos y la asamblea allí constituida elige a los próximos fiscales. Posteriormente, los músicos pasaran a comer a la casa de uno de los mayordomos actuales, preparándose para el concurso de bandas, como preludeo para los fuegos pirotécnicos y el inicio de un baile amenizado por un grupo de música “grupera”, que varía en su calidad según las aportaciones recabadas, y dura hasta el día siguiente. Este día marca el inicio de las actividades preparatorias de los nuevos servidores, pues, recibirán todos los documentos e instrucciones para llevar a cabo su cometido. El día primero de febrero, en el transcurso de la mañana celebran una misa y nuevamente los músicos asisten para tocar en el atrio de la iglesia y después pasar a comer, antes desayunaron en la casa de los mayordomos. Finalmente el día de la Candelaria, una persona que funge como padrino de la imagen del Niño Dios —veremos este punto cuando hablemos de la fiesta de la navidad— da una comida en su casa a la que asisten los servidores religiosos y los músicos. Una vez terminada la comida van a dejar al Niño Dios a la iglesia y la imagen allí permanecerá hasta la próxima Navidad. Después, pasarán a la iglesia los antiguos y los nuevos servidores y se realizará el cambio o toma de posesión de la nueva jerarquía religiosa.

A partir de aquí se abre un segmento que cubre un período de 45 días, donde no hay ningún evento festivo y únicamente los servidores se pondrán de acuerdo en cómo se van a distribuir las labores de la iglesia y el enfloramiento quincenal de las imágenes allí ubicadas. Esta fase culmina con la fiesta mayor de San José, la cual coincide con el equinoccio de primavera; este es un aspecto de la religión católica ibérica que ubica a esta fiesta en las del tipo natural que ya mencionaba Hoyos. Proponemos que esta fiesta marca el inicio de un proceso que tiene en el sol a su principal protagonista. Lupo³³ recientemente ha indicado la “ingenuidad” de la relación simbólica establecida entre grupos indígenas y las plegarias de origen católico; en esta interacción, las plegarias utilizadas entre los católicos se manejan en un lenguaje metafórico, mientras que en el contexto de los grupos indígenas son asumidas con un sentido literal. Pero no solamente, la fiesta remite a este aspecto, de la misma forma, esta festividad también tiene un paralelismo cronológico con la fiesta dedicada a Tláloc durante el mes *Tozoztontli*.

³³ Dato obtenido de una serie de conferencias impartidas por el doctor Alessandro Lupo dentro del marco del proyecto “Etnografía de las Regiones indígenas de México”.

Al igual que la fiesta del 30 de enero, al preguntar sobre sus orígenes, algunos informantes sostiene que la implementación de la fiesta del 19 de marzo surgió en épocas recientes. Aunque, un hecho visible es la estrecha asociación que se ha establecido con la imagen, ya que una creencia fundamental de los pobladores es que el hombre —en términos de lo masculino— es una representación de San José; no es casualidad que muchos de sus habitantes se llamen José.

Diagrama 9. Formación de los nuevos servidores para recibir la custodia del cargo correspondiente

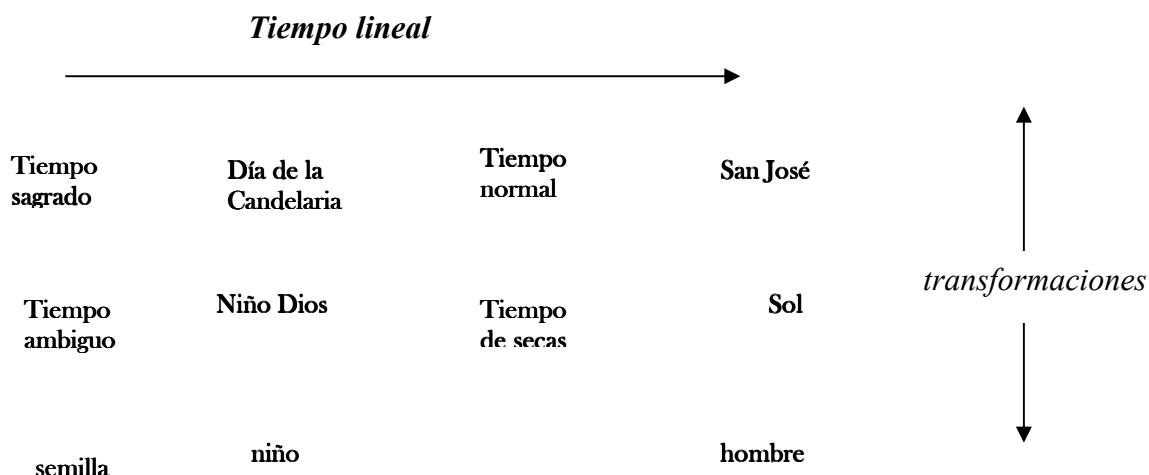


Sin embargo, la fiesta tiene mucha importancia dentro del ciclo festivo, pues, es la segunda en jerarquía. Tiene una duración de tres a cuatro días y se inicia con una procesión nocturna que lleva la imagen de San José a recorrer la comunidad. Durante el día hay misas y se desarrollan varias danzas, entre ellas están los arrieros y santiagueros, organizadas por cuadrillas. Ya por la noche habrá quema de fuegos artificiales y baile. También

anteriormente para esta fiesta se contrataba a bandas entre las que se llevaban a cabo competencias; el comentario sobre este asunto es que los asistentes nada más veían y eso no les gustaba y por eso ahora prefieren que si pagan deben asistir grupos musicales porque saben que así podrán “desquitar lo que pagaron por la música”. La explicación a esta situación deriva de que durante las competencias de bandas musicales, quienes asisten deben poseer un conocimiento de lo que es una interpretación musical, en cuanto a la calidad, recreación y ejecución, que sólo aquellos que saben de música pueden detectar, en tanto que el grueso de la población era un espectador intrascendente.

Hasta este momento, el ciclo festivo nos permite detectar una serie de construcciones simbólicas, las cuales tienen por objetivo proporcionar una imagen lineal del tiempo. En ellas hallamos continuidades. Así aparecen concatenados la semilla, el agua, el Niño Dios y San José y cada uno con una serie de asociaciones simbólicas; por ejemplo una asociación está compuesta por el tiempo sagrado, la fiesta de la Candelaria, el tiempo normal y la fiesta de San José; otra estaría conformada por el tiempo ambiguo, el niño Dios, tiempo de secas y San José; y la última que muestra un desarrollo que va de la semilla, pasa por la imagen del niño y aparece el hombre (diagrama 10).

Diagrama 10. Secuencias festivas



Después del primer marcador temporal que significa la fiesta de San José, se abre otro periodo que culmina con la fiesta mayor de San Jerónimo. Dentro de este segmento quedan

incluidas las fiestas de Semana Santa y la de la Santa Cruz. Según la liturgia católica, la Semana Santa es una fiesta movable, debido a que la Pascua de Resurrección fue establecida el primer domingo después de la primera luna llena del equinoccio de primavera. El Domingo de Pascua cierra el ciclo de Cuaresma que inicia el Miércoles de Ceniza, cuarenta días antes, sin contar los domingos.³⁴ Más allá de que así sea establecida por la iglesia, para los habitantes esta fiesta representa un momento especial, quizá por eso sea explicada como una fiesta principal y no mayor o complementaria; pese a la naturaleza solemne de la fecha, lo interesante del dato es que a la Semana Santa la denominan como fiesta. Así, en el marco festivo que implica esta fecha, los fiscales y mayordomos son responsables de llevar a cabo las actividades que se asemejan en mucho a las acciones que aparecen en las otras fiestas, aunque la fiesta es un momento que tienen los habitantes para desplegar otra faceta de su vida ritual, ya que al mismo tiempo la cofradía de la Semana Santa lleva a cabo, en colaboración con mayordomos y fiscales, la representación de la Pasión de Cristo; son los miembros de esta organización quienes se encargan de todo lo referente a la procesión que tiene por destino el “Calvario”, un espacio acondicionado en el cerro Coatemulco.

Para que esta representación sea llevada a cabo es necesario seleccionar a los personajes que intervendrán en ella, así que semanas antes escogen a la persona que fungirá como Cristo, bajo la idea de que quien sea elegido aceptará de buena voluntad. Otro personaje que tendrá un rol es la Virgen María, la cual es representada por una muchacha obligatoriamente “señorita” —con este término refieren a la muchacha que aún es virgen, en tanto parámetro de pureza. Después pasan a escoger a los apóstoles, las piadosas, judíos y a Barrabás. Finalmente, una vez que han sido seleccionados viene la purificación de cada uno de ellos, mediante el sacramento de la Confesión.

La representación inicia con el rito del Lavatorio, que consiste en que la persona que hace las veces de Jesús, lavará los pies de todos los participantes en la representación. Por otro lado, las piadosas lavarán los cabellos de los personajes de Cristo y la virgen María. En este mismo espacio, algunas familias entregan los cabellos de sus hijos pequeños a los

³⁴ Pompa, 1969, *op. cit.*, p.19.

servidores religiosos, con el fin de que sean colocados en la cabeza de las figuras de Cristo que se hallan dentro de la iglesia. Así, las piadosas podrán peinar el nuevo cabello de los Cristos. Finalmente, al día siguiente, al mediodía se realiza la procesión hacia el calvario. A diferencia de las fiestas anteriores, la procesión se dirige hacia el exterior de los límites de la comunidad, justo hacia los cerros que están del lado oriente del poblado.

Una forma de entender esta celebración sugiere que el acto de donar los cabellos para adornar la cabeza del Cristo, se debe a que al parecer los participantes sienten la necesidad de otorgar energía a los cristos. El dato parece reafirmarse por la creencia acerca de que al niño no se le debe cortar el cabellos antes de los tres años, la cual tiene mucho que ver con la antigua creencia nahua acerca de que los cabellos son depositarios de energía.³⁵ Si al Cristo se le otorga energía, no solamente es para salvar el obstáculo que significa la muerte, sino también se le otorga porque se le ve como un ser débil. Frente a este hecho, es posible indicar que Cristo sea la imagen de San José, pero un San José disminuido, un hombre disminuido que tiene que recibir energía de los cabellos para crecer. Entre los habitantes de esta población el término *tla:katl* (hombre) se ve reforzado por la duplicación *tlatla:katl* para señalar a un hombre completo ¿Pero qué es lo que hace de él un ser débil? En principio de cuentas, mucho tiene que ver su ubicación en la temporalidad del ciclo festivo, ya que, si existe algún tipo de paralelismo con el desarrollo del ciclo del maíz, San José se mostraría como un joven soltero.

Por otro lado, durante el 3 de mayo tienen lugar una serie de actividades únicamente desarrolladas por la jerarquía religiosa, las más de la veces por los fiscales. Durante la mañana del día de la Santa Cruz se realiza una misa costeadada por los servidores religiosos y se compran las flores que adornarán las cruces que están en la cima de unos cerros. Una cruz está en el cerro Coatmulco y pertenece al barrio Santo Domingo; en tanto que otras tres, hechas de cemento, pertenecen al barrio de San Francisco y se ubican en el cerro Tlapahuetzia. En éste último llegarán las otras tres cruces de madera durante la Pasión de Cristo. Un dato que merece atención, y que ya hemos mencionado, es el que se refiere a que

³⁵ Alfredo López Austin. *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, IIA, UNAM, 1989, p. 242.

la gente piensa que la cruz del cerro Coatmulco protege a la comunidad de un “toro de agua” el cual amenaza con desbocarse; sólo la cruz sirve de contención y se halla a un lado de una piedra que, según sus ideas, bloquea la salida de agua, y añaden que, si se quita la piedra el agua arrasará a San Jerónimo y a otras poblaciones de la sierra. Johanna Broda³⁶ ha indicado que la fiesta de la Santa Cruz es una continuación del nexo entre siembra, lluvia y cerros por lo que resulta natural observar esta fiesta en muchos pueblos del altiplano central mexicano.

No está por demás decirlo, pero la presencia de un Cristo fortalecido en el cerro Coatmulco es una forma de decir que la comunidad es protegida por San José o por cristo; al mismo tiempo es una forma expresiva para la dosificación de las lluvias que nutren la milpa. Sin embargo, la estructura se funde con la visión católica que otorga al cerro una connotación negativa, muy acorde con la política franciscana de sobreponer fiestas sobre las celebraciones “idolátricas”.

Diagrama 11. Secuencia festiva

fiesta de la Candelaria	fiesta de San José	semana santa	día de la Santa Cruz
Niño Dios	hombre disminuido	cerro	lluvia

Así llega la fiesta de San Jerónimo, el protector de la comunidad, cuya función, como lo ha indicado Báez-Jorge,³⁷ radica en fungir como corazón del *altepepa* o espíritu del pueblo. La fiesta está dirigida al protector del pueblo, ubicado en el centro de la población. Sobre este punto, es conveniente señalar que el término con el que los habitantes llaman a su

³⁶ Johanna Broda. “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica”. *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM, IIH, 1991, p. 477.

³⁷ Jorge Félix-Báez. *Entre los santos y los naguales*. Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1998, p. 185.

pueblo, *altepepa*, deriva de *atl* y *tepetl*, lo cual significa que la fiesta del santo patrón es la fiesta dedicada al centro del cerro, lugar donde está el toro de agua.

La fiesta de San Jerónimo inicia el día 29 de septiembre cuando un grupo de personas y responsables de la capilla Tecajete —hay otra capilla que se conoce como Lobera— inician su peregrinación hacia Tlaxcala, al santuario del señor de los Milagros. Cabe aclarar que éstas se encuentran fuera de la localidad, a varios kilómetros y en la parte alta de la sierra, pero dentro de lo que son las tierras ejidales. Son muy diferentes a las capillas que se distribuyen dentro de la comunidad.

Los peregrinos están de vuelta antes de la medianoche y, acto seguido, penetran en la iglesia de San Jerónimo, donde la banda de músicos comienza a tocar las “las mañanitas” en honor del santo patrón. En esta serenata se reúnen bastantes personas, entre las que se cuentan los servidores religiosos, gente del pueblo y las esposas de los mayordomos y los fiscales. Al terminar de tocar la banda, los mayordomos colocan en una mesa a San Jerónimo, listo para salir en procesión por todos los puntos previamente acordados, los cuales pueden incluir a las capillas ya mencionadas. En cada uno de ellos hacen una parada, allí rezan y elaboran pedimentos; una vez que se retiran y se dirigen a otra capilla, un mayordomo enciende un cohetón como anuncio del reinicio del cortejo. También durante el recorrido, cada uno de estos recintos sirve para reposar y tomar un pequeño refrigerio; asimismo, los dueños de las casas donde se colocó el pequeño altar o bien los responsables de esas capillas son los que proveen café y pan.

La procesión culmina a las siete de la mañana y los participantes esperan un rato hasta que inicia una misa; luego pasan a desayunar a la casa de los mayordomos responsables de esa comida. Es posible que asistan algunos de los participantes de la procesión, pero en sí la comida está dedicada a los músicos y “peregrinos” o sea gente de otros pueblos que llega a la fiesta del santo patrón.

Antes de continuar haremos otro paréntesis para hacer otro comentario referente a que en las fiestas mayores y la del 30 de enero aparecen procesiones nocturnas. Juárez³⁸ ha señalado que la celebración nocturna tiene una connotación femenina. El dato hace entender que las procesiones del 30 de enero, 19 de marzo y 30 de septiembre son expresiones de un rito de fertilidad, los cuales se traducen en necesidad de una buena siembra, un buen desarrollo y excelente cosecha. Esto quiere decir que estamos frente a un bloque festivo bastante extendido que va de la Candelaria hasta San Jerónimo y que, aunque con transformaciones, siempre maneja la misma temática: la propiciación, que tiene su máxima expresión en la fiesta de San Jerónimo. Así, en términos del ciclo agrícola la peregrinación a San Miguel Arcángel coincide con el término de este bloque, festivo y con la aparición de los primeros elotes.³⁹

Volvamos al tema. La fiesta del santo patrón a su vez marca el inicio de otro segmento temporal, el cual incluye la fiesta de San Lucas, el 18 de octubre, y que tiene lugar en las capillas de Lobera y Tecajete, dedicadas a San Lucas. Estas capillas fueron creadas en 1972. En aquel entonces, el ganado de todo el pueblo era cuidado por un mayordomo de ganado, que se encargaba de celebrar una misa cada mes en honor de San Lucas. Posteriormente un grupo de ganaderos decidió que era necesario construir su propia capilla, de manera que así aparecen las capillas mencionadas; primero aparece la capilla de Lobera y después la capilla de Tecajete. Entre las actividades que se desarrollan durante este día está la bendición del ganado, de la comida, de los asistentes, hay jaripeo y un baile amenizado por una banda, la cual es pagada por el padrino de la capilla. Cabe añadir que son los miembros de la capilla Tecajete los que organizan la peregrinación al santuario del Señor de los Milagros, durante el 29 de septiembre.

La siguiente fiesta, pese a que involucra al pueblo en general, sólo tiene trascendencia al nivel de los diferentes grupos de parentesco. Los días de muertos celebran a los “limbitos” el día 29, a los niños bautizados el 31 de octubre y a los muertos grandes el primero de noviembre; el día 2 será dedicado para despedir a las “animas”. Durante los preparativos

³⁸ Juárez Cao-Romero, 1999, *op. cit.*, p. 168.

³⁹ Johanna Broda. “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexica” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, 2004, p. 74.

para estos días, muchas familias se suelen reunir para elaborar el pan que fungirá como parte de la ofrenda, compran frutas, ceras y se espera el momento oportuno para el recibimiento que es a las doce del día. En esta fiesta la jerarquía religiosa no tiene un papel destacado, salvo únicamente el que asumen al elaborar una pequeña ofrenda dentro de la iglesia; pudimos observar una, pero esta no tiene gran importancia para los habitantes, pues, la trascendencia radica en que es una fiesta netamente familiar, donde se reafirman los lazos de compadrazgo. Así, al término de la fiesta, el día 2 de noviembre se realiza una misa en el panteón de la comunidad y posteriormente la ofrenda es repartida entre los familiares, pero se pone especial atención para que los compadres de la familia disfruten de la ofrenda.

El día 7 de diciembre se desarrollan los Santos Jubileos, fiesta recientemente incorporada a instancias de la diócesis de Texcoco y adoptada por los habitantes de la comunidad. Durante este día sólo se desarrolla una misa. Desde nuestra perspectiva, esta importancia disminuida tiene estrecha relación con la idea de que los mayordomos encargados de la fiesta ocupan la valoración más baja dentro de la categoría de mayordomos en las fiestas principales. Razón por la que a esta fiesta no se le considera trascendente dentro del quehacer festivo de la comunidad; en ello tiene que ver más, que ha sido una fiesta impuesta recientemente, lo que se traduce en una falta de aceptación por parte de los habitantes.

Sin embargo, se observa que en las fiestas de San Lucas, Días de Muertos y Santos Jubileos no se plasma la función protectora de forma acentuada o incluso, como es el caso de los Santos Jubileos, no aparece bajo ninguna forma. Estas fiestas tienen como referente a los grupos de parentesco involucrados, como es el caso de la familia durante los Días de Muertos, cuando se tiene que preparar la comida y repartir la ofrenda entre sus mismos miembros y entre los compadres. No alcanzan un valor que les proporcione un cariz parecido al de las fiestas mayores.

La siguiente fiesta dentro del segmento mencionado está dedicada a la Virgen de Guadalupe. Un día antes del 12 de diciembre, durante la noche parten una serie de

peregrinaciones hacia la Basílica de Guadalupe, en la ciudad de México; ésta se compone de peregrinos a pie, maratonistas y ciclistas. Mientras los peregrinos permanecen en la ciudad de México, los mayordomos responsables de la fiesta se encargan de realizar una procesión alrededor de la iglesia de San Jerónimo, esto al mediodía del día doce. Ya en la tarde se encargaran de recibir a los peregrinos, se encienden fuegos pirotécnicos y escuchan misa.

Desde nuestra perspectiva, la procesión diurna otorga a este segmento una naturaleza masculina, en contraste con la primer etapa que es netamente femenina. Aún más, si durante el primer segmento, la imagen que llevan en procesión durante la noche es el santo, en este caso durante el día quien es llevada en procesión es la Virgen. El hecho así indica que el primer segmento se realiza durante la época de secas y lluvias, mientras que el segundo se ubica en un tiempo especial o ambiguo.

La fiesta del 12 de diciembre marca el preámbulo de otra serie de actividades que tienen como punto de partida el 16 de diciembre, cuando inician las posadas y comienza “el caminar de los peregrinos” —María y José— por diferentes casas de la comunidad. Este caminar es una especie de procesión que cada noche descansa en varias casas, los cuales sirven como puntos de referencia a lo largo del recorrido durante las posadas. Durante este trayecto de varias noches, aparecen los mayordomos, fiscales y gente del pueblo, y llevan un nicho adornado de esferas navideñas y heno, adentro de él aparecen un burro, un ángel, y las imágenes de José y María.

Adelante del grupo un niño toca una campana y otro sostiene un asta que culmina con una cruz, atrás de él va un fiscal con un sahumerio, lo cual quiere decir que el camino está siendo sacralizado para que “caminen” los peregrinos. El nacimiento es cargado por cuatro jovencitas, casi niñas, mientras que los mayordomos portan en las sienes una corona de flores blancas; así penetran a la casa y colocan el nicho un lado del altar doméstico; allí permanecerá hasta la noche siguiente. Por otro lado, el recorrido que lleva a cabo el grupo es acompañado por el lanzamiento de cohetones; para quienes esperan recibir esa noche a

los peregrinos, las explosiones son recibidas como señales de la cercanía o lejanía del grupo que acompaña a los peregrinos.

Asimismo, días antes de la fecha que se haya fijado para recibir a las imágenes, empiezan los preparativos para atender a las personas que llegarán durante la procesión, por eso compran lo necesario para preparar café, ponche y tamales. Estos son preparados horas antes de la llegada de los peregrinos en unos recipientes grandes; se organiza una serie de fogones en el patio; mientras en la cocina se elaboran los tamales y la comida que se darán el día siguiente. Dentro de la cocina las mujeres se encargan de elaborar los tamales, todas son allegadas de la familia, por ejemplo, nueras, comadres; ellas realizan las tareas antes descritas mientras la mujer de la casa se encarga de recibir a los peregrinos.

Al día siguiente llegan los mayordomos a la casa donde dejaron la noche anterior a los peregrinos, junto con ellos, también llegan los fiscales, el rezandero y la gente que acompañará a los peregrinos al próximo hogar donde serán recibidos. Se introducen al patio y allí, antes de pasar a rezar, son invitados a cenar. Al terminar de cenar, los fiscales dan gracias a Dios por los alimentos recibidos y piden para que en el hogar no haga falta nada; luego se dirigen hacia el interior de la casa, en el lugar donde tienen a los peregrinos y empiezan a rezar; en el patio, en tanto, un grupo de mayordomos lanza cohetes. Cuando estas actividades concluyen, los dueños de la casa se disponen para despedir a los peregrinos, mientras que entre los asistentes aparecen otras cuatro jovencitas, quienes serán las que carguen el nicho donde se hallan las imágenes; después a un niño de la casa donde estuvo se le da la campana, la que irá sonando durante el trayecto; y el matrimonio y sus parientes cercanos (madre y padre) se colocan en las sienes una corona con flores blancas y hojas verdes.

El orden de la procesión está encabezada por el fiscal y el niño, luego siguen las jovencitas y el nicho, atrás de ellos aparece el grupo de personas y al último van los familiares. Una vez que salen al patio y el fiscal ha preparado el sahumero, un cohete es lanzado; el niño empieza a sonar la campana, luego va otro niño que lleva un estandarte, atrás de ellos va el

fiscal sahumando el camino y empiezan el recorrido hacia la próxima casa que recibirá a los peregrinos.

El punto culminante de las posadas es el día 24 de diciembre, cuando mayordomos y fiscales sacan del último hogar a los peregrinos y lo llevan a la capilla de Belem, cerca del *pino*, un árbol sumamente alto y seco debido a que un rayo cayó sobre él. Al día siguiente, una persona que ha sido seleccionada como padrino del Niño Dios se la llevará a su casa y ahí la mantendrá hasta el día dos de febrero cuando lo devolverá a la iglesia.

Así, el año comienza el mismo día primero de enero con una serie de actividades ceremoniales en las que el punto principal radica en asistir a una misa este día; con la presencia del individuo también se observan en la iglesia canastos de semillas, frutas, panes, ceras, imágenes de santos de altares domésticos y maíz. La idea es que sean bendecidas para que en el hogar no falten las tortillas, y el hogar sea protegido de influencias externas o nocivas.

4. Sumario.

En resumen, vemos que los periodos festivos ayudan a estructurar un modelo de organización jerárquica, que se fortalece con las imágenes del santo patrón, la virgen y el Niño Dios y la consecuente aparición de los compadres o padrinos del Niño Dios, acorde con el crecimiento para explicar la estructura de fiestas mayores y fiestas comunes. Una estructura que tiene mucha importancia en lo referente a la organización comunitaria.

Por otro lado, la celebración de las fiestas definen un complejo de ideas que se articulan entre sí para proporcionar un significado lineal del ciclo festivo y la jerarquía religiosa. En esta cadena aparecen claros elementos del ciclo agrícola, estrechamente ligados a los referentes del orden católico. La virgen María, San José y Jesús son imágenes son retomadas para establecer las figuras por las que atraviesa el maíz. En esta imagen el maíz es entendido como ser humano, como hombre. Como tal hay un niño maíz, un maíz joven y un maíz adulto.

También, esta articulación implica el orden de importancia de las fiestas y su distribución temporal. Las fiestas del 30 de enero y la del 30 de septiembre son fundamentales para ordenar su universo en una secuencia simbólica, la cual es adjudicada a cada uno de los servidores. Y estas es justamente la dimensión que permite valorar al individuo y otorgarle trascendencia dentro de la comunidad. Vemos así que las fiestas y las posibles connotaciones que arrojan, se hallan distribuidas según el grado de importancia que representan para la comunidad, entre los servidores religiosos, lo cual justifica que los servidores de la jerarquía religiosa sean clasificados, según su capacidad, para ser responsables de determinada fiesta.

Por último, hay que añadir que las ideas desarrolladas en este capítulo dan la lógica a los cargos civiles insertos en una estructura más amplia de poder. El hombre más capaz es alguien digno de ser reconocido, como el maíz, como, el sol, como el tlatla:katl.

Conclusiones.

A lo largo de este trabajo hemos descrito varios espacios del orden social donde a través de las relaciones se construye el poder, de allí que sea necesario traerlos nuevamente a colación con el fin de establecer una serie de comentarios finales. Para cumplir con esta tarea, es importante tener presente que al poder lo hemos definido en términos relacionales, pues una de las hipótesis que guió esta investigación se expresa en la existencia de un sistema de ideas que permite la preponderancia de determinados grupos, quienes condensan nuevos significados entre los planos económico, político y religioso.

En términos generales, en este trabajo desarrollamos un vínculo primordial entre el poder y los procesos económicos de carácter global. Este procedimiento nos permitió obtener una idea fundamental acerca de la forma estructural de la comunidad: hemos visto que la comunidad está conformada por una red de relaciones económicamente diferentes; hoy es posible mirar a campesinos trabajar la tierra, pero al mismo tiempo presentarse como empleados u obreros, jóvenes campesinos, muchachos completamente desligados de las tareas agrícolas; incluso dentro de la misma familia, podemos encontrar que varios roles se han modificado a tal punto que en ocasiones el padre de familia ha dejado de ser el eje del sustento económico y su lugar es ocupado por alguno de sus hijos. Esto no es algo nuevo, pero lo que interesa remarcar es la manera cómo un grupo gradualmente ha conformado un marco de actuación frente a un contexto; si bien no es una comunidad cerrada, San Jerónimo plantea varios ejes de unificación estrechamente relacionados con lo económico, político y religioso.

En ese tenor, es necesario reconocer que la Reforma Agraria influyó y determinó el accionar de este grupo y muchos grupos de la zona mediante la liberación de mano de obra y su paulatina incorporación a los procesos capitalistas, lo cual permitió la aparición de un actor diferente. Entonces, mucha importancia tuvo el reparto desigual e insuficiente de tierras que promovió la presencia de flujos de trabajadores hacia la ciudad de México. Aunque por otro lado, la cercanía de la región con el gran ombligo del país marcó el carácter de esas corrientes extraterritoriales de trabajadores, y las estructuró como movimientos diarios entre la ciudad y el campo.

Es menester convenir que este contacto no sólo modificó las estructuras del grupo familiar, también transformó las relaciones entre los mismos pobladores. En primer instancia, la Reforma Agraria contrapuso a los antiguos miembros de la comunidad con los beneficiarios de la misma, incluso agudizó la presencia de un sujeto desposeído; acordes con este hecho, la división territorial de la comunidad en secciones, señala claramente los espacios propios para cada uno de ellos. En segunda instancia, si bien los primeros pobladores tenían a la agricultura como actividad central, pronto tuvieron que compartir ese espacio con los ejidatarios y con los hombres desprovistos de terrenos. El hecho derivó en alianzas que permitieron la competencia entre estos grupos. En otro plano este sistema de reciprocidades permitió definir un mecanismo cuyo objetivo sería la supervivencia económica frente a las influencias del exterior. De este modo, en tercer instancia, la concentración de este sistema de lealtades permitió la aparición de sectores encargados de orientar el flujo de las transacciones económicas y políticas.

Pronto, los diferentes grupos se liberaron del marco económico basado en la milpa debido al crecimiento de la población y el fraccionamiento de la tierra entre los descendientes de ejidatarios y primeros pobladores. De manera que la diversificación económica, debido al contacto con el exterior, servía para mejorar las condiciones de vida o como una forma alternativa de reproducción económica tradicional. Entonces aparecieron nuevos actores que, desligados de la tierra, proyectaban los beneficios que les redituaba esa conexión y que aparentemente daban la idea de un “progreso” y se mostraban capaces de competir con los antiguos grupos dominantes.

Sin embargo, las particularidades de la población también dejaron sentir su impronta en esta “nueva” relación. En las ciudades de México y Texcoco, a los pobladores de esta zona se les etiquetó de “indios” y de “ignorantes”, razón por la que fueron objeto de abusos y atropellos dirigidos hacia su persona; específicamente su particularidad lingüística habría de señalarlos como diferentes. Una consecuencia de estas relaciones de corte interétnico, se plasmaría mediante la idea que les urgía a otorgar una mejor forma de vida para los jóvenes

de San Jerónimo; en esta tarea, la educación sería un instrumento básico para satisfacer los nuevos requerimientos que exigían las relaciones económicas regionales.

Además de la discriminación de la que fueron objetos, el territorio también sufrió las incursiones desarrollo capitalista. Por ejemplo, lucha por la tierra es una constante que les obliga a la organización, no sólo a nivel comunitario sino que a partir de un marco más amplio. Recordemos que existe una comisión de agua en la que están representados todos los pueblos de la sierra de Texcoco para una distribución adecuada del agua. En sentido particular, los atropellos no afectaron directamente a todos los pobladores sino únicamente a quienes poseían tierra, es decir, los antiguos pobladores y ejidatarios. Sin embargo, el derecho a defenderse no podía partir a nivel individual o de grupos, por lo que tendría que adquirir un tinte colectivo que justificara la lucha organizada de los propietarios. Dentro de este juego, el ámbito religioso vendría a ser otro eje que permitió la expresión de un complejo cultural que se corresponde al contexto donde se ubican; en ese tenor es que se observan formas de expresión religiosa fuertemente imbuidas por el catolicismo oficial, pero con una forma específica de culto.

Antes de pasar a ver la manera cómo se estructuró este eje, es conveniente indicar que son varias las aristas que permiten establecer esta direccionalidad en los juegos de poder dentro de San Jerónimo. Así, el vínculo primordial entre el territorio y las imágenes religiosas se expresa en las manzanas y al santo que representan, lo cual establece a su vez una relación entre las manzanas y las diferentes etapas del ciclo agrícola. En un primer momento, los primeros pobladores que habitaban la manzana de San Jerónimo fueron los encargados de realizar la fiesta de este santo debido a las posibilidades económicas. Entonces hecho permitió una preponderancia por parte de los grupos económicamente fuertes dentro del campo ritual; indudablemente que esto actuó en contra de los nuevos cultos religiosos, no permitiéndoles la entrada. Aunque en este caso la coerción fue ejercida concretamente en el espacio civil, específicamente por los delegados políticos.

Esa es la razón fundamental de la forma como aparece el sistema de cargos en San Jerónimo, pues, mientras los cargos religiosos establecen simbólicamente el predominio de

determinado grupo, los cargos civiles definen los límites del accionar de los individuos apoyándose en la configuración simbólica de los cargos religiosos. Sin embargo en esta tarea hay vertientes que es preciso definir. En primer lugar, la ampliación de las relaciones económicas por fuerza necesitaba de un arbitro que sancionara las nuevas influencias dentro de los grupos. Y en segundo lugar, en tanto bloque organizado, la comunidad necesitaba de representantes adecuados e idóneos ante las instancias políticas estatales y regionales, incluso nacionales para encauzar sus demandas a favor de la permanencia de la misma. Tercero, en tanto representantes de la comunidad los servidores civiles debían expresar un discurso que básicamente está dado por las connotaciones simbólicas de la jerarquía religiosa. Este discurso no es un proceso corto, más bien se instala a lo largo de varios siglos y se expresa en la idea de un hombre responsable.

Así es como se establece una triangulación entre servidores civiles, religiosos y los grupos predominantes de la población. El poder, visto desde una perspectiva muy general, proporciona la idea de que su concreción es posible únicamente mediante el ejercicio, de otra forma es poco lo que puede decirse de él. Pensar que el ejercicio del poder tiene propiedades para su concreción, por ejemplo, la manipulación de *supports*, no permite entrever la presencia de universos cosmológicos que explican la realidad de acuerdo a las formas sociales que le componen.

Podemos afirmar que es comprensible que el poder sea ejercido por un líder, capaz de manejar adecuadamente diversos *supports*. Un claro ejemplo de este aspecto se obtiene mediante la legitimación del individuo gracias a la acción redistributiva de su riqueza; una acción parecida a la que los jefes brindan a sus coterráneos, tal como lo ejemplifican los trabajos de Levi-Strauss¹ y Harris.² En el caso del área mesoamericana, algunos materiales parecen indicar este proceso, sin embargo rápidamente caemos en el paradigma de la economía de prestigio, según la cual las relaciones comunitarias supeditan al individuo a

¹ Claude Levi-Strauss, "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe : The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso", en *Transactions of the New York Academy of sciences*. Nueva York, 1944, vol. 7 (traducción al español de Leif Korsbæk)

² Marvin Harris, *Jefes, cabecillas, abusones*, México, Alianza Cien, 1993.

mantenerse en un estado de pobreza a través de su participación en el sistema de cargos y así obtener un estatus de poder dentro de la comunidad cerrada.

El hecho tiene dos inconvenientes. El primero consiste en un afán por mantener vigente la propuesta teórica de una comunidad cerrada, cuando hemos visto que los habitantes de esta localidad se mueven en diferentes espacios, con distintos intereses y variación de la misma estructura social. El segundo se refiere a una supuesta naturaleza constructiva del poder que reza más o menos así: la riqueza se redistribuye a cambio de prestigio y finalmente de poder. En este sentido, el jefe reproduce el carácter societal de la comunidad indígena, digamos que el jefe es un líder que toma las decisiones acerca de la relación de la comunidad con el exterior porque redistribuyó la riqueza que ostentaba o más bien accedió a un espacio simbólico y eso lo hace ser un hombre de respeto.³ Sobre este aspecto, muchos años antes, Cancian⁴ había indicado que la facultad de sufragar los gastos de la fiesta permitía legitimar una posición de poder.

El valor del trabajo sobre Zinacantan, radica justamente en indicar que el acaparamiento de un espacio privilegiado, más que una construcción de poder, es la legitimación de una posición de poder. Pese a la buena presentación de los datos obtenidos en trabajo de campo, la investigación de Cancian no incluye un análisis de las formas ideológicas que entraña tal estructura de poder, ni mucho menos las formas articuladoras de la comunidad con el exterior, lo que indudablemente constriñe el poder al área económica; además no toma en cuenta las connotaciones políticas que se desprenden del carácter del poder y de las relaciones entre los diversos grupos.

Vistas así las cosas, un proceso de legitimación del *wise man* o *big man* descansa en los procesos económicos y no otorga ninguna oportunidad a las formas ideológicas que intrínsecamente están detrás de los procesos económicos. Si se aplica este enunciado, es fácil distinguir que la legitimidad es establecida gracias a la participación del individuo a la economía regional, donde para salir avante éste tiene que alquilarse de jornalero, obrero o

³ Padilla Pineda, Mario, *Ciclo festivo y orden ceremonial: el sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2000.

⁴ Cancian, 1989, *op. cit.*

empleado y reunir cierta cantidad para intentar ser un carguero con una carrera asegurada; en otros términos: al obtener fuera del marco comunitario algún grado de riqueza, el individuo está obligado a redistribuir o bien dejar de pertenecer a esa colectividad sería otra opción. El individuo dentro del marco colectivo aparece coercionado física e ideológicamente para prepararse a ocupar una posición de poder. Sin embargo, la aplicación de este modelo implica que debe existir la presencia de una jerarquía cívico-religiosa.

En el caso que hemos observado, es claro que el sistema de cargos presenta una configuración muy específica. Su expresión fenomenológica indica que los espacios civil y religioso se hallan separados, no hay una interrelación ascendente; asimismo, su mecanismo expresa que los gastos de las fiestas religiosas no son costeados por el servidor responsable de ella, sino por toda la comunidad, aunque el servidor se hace responsable de los gastos que genera el tener que brindar alimento a los asistentes a la fiesta. También nos revela que, por un lado, existe una jerarquía religiosa que funciona como mecanismos de clasificación y valoración del individuo y, por el otro lado, una serie de cargos civiles atomizados y vinculados hacia el exterior. Sin embargo, esos dos tipos de cargos se conectan —no necesariamente tienen que conformar una estructura cívico-religiosa para llamarle sistema de cargos.

Dow⁵ ya señalaba que conforme la esfera política se orienta hacia el exterior, la esfera religiosa adquiere trascendencia y se vuelve el eje que aglutina, razón por la que las jerarquías religiosas pasan a ser una versión reelaborada de la esfera política que integra a las comunidades. De esta manera es posible la aparición de nuevas estructuras de poder, en la que los representantes de la jerarquía asumen un rol directivo que se proyecta hacia el plano político, no propiamente como una escala ascendente sino como una transustanciación de lo religioso a lo político, es decir, como una simbolización del poder basado en las ideas desprendidas de los espacios políticos, económicos y religiosos para otorgar lógica al actuar de los individuos en el ámbito político que es justamente lo que observamos en San Jerónimo Amanalco. En esta comunidad, hemos hallado una estructura de poder que actúa

⁵ Dow, 1990, *op. cit.*

en los espacios político y religioso y los supedita a una lógica del valor de la persona; así, el individuo que obtenga una valoración positiva ocupará los cargos más representativos para la comunidad.

También no hay esa facultad que permita la traducción del dinero en prestigio o posteriormente en poder. Las necesidades de proyectar las posiciones preponderantes dentro de la comunidad se hacen visibles a través de la jerarquía religiosa, donde reina una idea básica que se pudo observar no sólo en el ámbito de las fiestas, también aparece en la organización social, la lengua y la importancia del individuo. A nuestro parecer, la jerarquía proyecta la imagen de un discurso basado en las relaciones que establecen los servidores con el calendario festivo, en términos de lo mayor y lo complementario. Sobre este aspecto, Bricker⁶ —al dar preponderancia a los procesos cognitivos— había indicado que los términos mayor/menor, no solamente se utilizaban en el ámbito del parentesco y ceremonial, también abarcaban objetos físicos y puntos del paisaje. Señalaba que para una mejor comprensión de los términos, era necesario ubicarlos dentro del contexto sintáctico en que eran enunciados; gracias a este procedimiento logró determinar que cuando mayor o menor funcionaban como sustantivos se realizaba una clasificación de los objetos o puntos del paisaje, mientras que cuando aparecían bajo la forma adjetival se encargaban de valorar esos mismos temas.⁷ El argumento consiste en que la clasificación y la valoración son formas de segmentar la realidad, de establecer una experiencia, sin embargo considera que en cuanto los términos son relacionados con el universo aparecen nuevas significaciones.⁸

En este sentido, al establecer una relación entre el sistema de cargos y el universo, éste adquiere propiedades que están fuertemente orientadas hacia la explicación de la realidad que vive la comunidad. Lo mayor y lo menor tiene significación para el grueso de los habitantes. Sobre este aspecto, Medina⁹ indica que hay una fuerte influencia de la cosmovisión en las determinaciones espacio-temporales, lo cual sugiere que la simbolización de una estructura de poder está referida a la significación que la cosmovisión

⁶ Bricker, 1973, *op. cit.*, p. 161.

⁷ *Ibidem*, p. 166.

⁸ *Ibidem*, p. 169.

⁹ Medina, 2000, *op. cit.*

otorga a la expresión mayor/menor. Sin embargo, el poder se ha vuelto complejo y sus fuentes no pueden remitirse únicamente a las significaciones culturales que proporciona lo mesoamericano, entendidas como un mecanismo de autorregulación que protege a la comunidad de sus propias debilidades. Es claro que la manera como el sistema de cargos se adecua a los diversos contextos permite que la historia desempeñe un rol primordial en este proceso, así se nutre la matriz que otorga las significaciones y las representaciones de esta estructura simbólica.

Específicamente, el objeto de valorar a los individuos establece una idea, la cual permite la significación del poder en un plano individual y colectivo. Ante lo que hemos visto, en la comunidad estudiada existen grupos que tienen centrados sus intereses, en las tierras ejidales y comunales, al punto que grupos de familias se han vuelto detentadores de ellas y, en un plano político-administrativo, buscan la continuidad, justo en base a lo que el ser poseedores de tierra les permite, esto es, descollar por encima de los demás; la tierra genera riqueza y continuidad a la comunidad, como lo expresa la fiesta del 30 de enero. La imagen se vuelve capacidad para aprovechar los recursos de la tierra y les hacen pasar por “hombres valiosos”, quienes serán responsables de la comunidad y de la fiesta del santo patrón, protector del poblado, y si en cambio exime a quienes son los fiscales, quienes durante todo el año permanecerán en la iglesia, una forma de contacto con lo sagrado. Al mismo tiempo que se proyecta dicha imagen, forja un modelo que es gradualmente interiorizado; mediante la actuación de los mecanismos de socialización que no solamente refiere a la educación sino a la interiorización de otros espacios jerarquizados, como lo representan los diferentes niveles de culto allí observados.

Pero no solamente es la necesidad de mostrarse como un símbolo de poder, es necesario que existan elementos que los justifiquen y que mejor que llegar a entender que si tienen una valoración específica, esto se debe primordialmente al papel que desempeñan con relación a lo sagrado. Pero esta relación no está en función de lo prehispánico, sino en función del culto a las imágenes, ya sea desde el altar doméstico, las capillas intermedias o la iglesia, hasta los centros de peregrinación, lo que implica una reelaboración de las influencias mesoamericana y española. De manera específica, es claro como asumen las

imágenes de Jesús, María y José, y las ideas que de ahí se pueden proyectar hacia los mismos habitantes; por el otro lado, aún se observan elementos durante las celebraciones festivas, que bien podrían remitir a una perspectiva mesoamericana, aunque ya no con mucha fuerza para proyectarse al grueso de la comunidad, tal como lo expresa el ejemplo de los graniceros que mencionamos.

En tal sentido, la novedad del poder, implica lo que es necesario: un eje rector para las modificaciones que sufre la comunidad. Los elementos que condensa el servidor religioso son símbolos que otorgan preponderancia a ciertos sectores de la comunidad y permiten la expresión de un poder. De esta forma el ejercicio del poder no es tal como lo pensábamos: una conciencia para dominar a los otros; más bien consiste en una mecánica ideológica que permite la preponderancia de un grupo sobre otro, a partir de una identificación. Un ejemplo reciente se presenta con lo del desafuero del gobernador de la ciudad de México en el año 2005, cuando en una marcha a favor de este personaje se observó una pancarta en la que se leía la siguiente leyenda: “Peje el toro es inocente”.

El asunto lejos de ser simpático, tiene aristas sumamente interesantes. En primer lugar, en cierta forma no remite a las acciones que buscaban legitimarlo, tales como la construcción de segundos pisos, distribuidores viales o el apoyo a madres solteras y ancianos, más bien remite a símbolos que descansan en ciertas ideas que los habitantes tienen de él. En segundo lugar, la pancarta refiere a una de las películas de Pedro Infante, ídolo del cine nacional mexicano durante la década de los años cincuenta, donde como protagonista se presenta como víctima de la tragedia, de malandrines como “el tuerto” y los abusos de la gente de rica.¹⁰ Finalmente, la zaga de “Pepe el Toro” presenta una serie de acontecimientos que culminan con un querer ayudarlo, de prodigarle simpatía y, por ende, crean una identificación. Creemos que estos aspectos permiten comprender la sobre-dimensión del fenómeno López Obrador en las encuestas, en el entendido que este personaje es asumido como símbolo y en cuanto tal tiene propiedades que hábilmente comunica a la sociedad. En otro nivel, la identificación del “Sr. López” con un gran sector

¹⁰ Emilio García Riera, *Historia documental del cine mexicano*, México, Ediciones Era, 1973 (vol. 5), p. 116.

de la sociedad conlleva una fuerte carga de historicidad. Octavio Paz¹¹ ha descrito la necesidad del país durante toda la primer mitad del siglo XX de figuras para una nación carente de ellas, un querer identificarse, como parte de un proyecto de desarrollo capitalista. Así, la imagen de Pedro Infante se construye bajo la iniciativa de los nuevos grupos de poder, la nueva clase revolucionaria, bajo imágenes tan interiorizadas como la que ve al pueblo mexicano como un grupo de gente sufrida a lo largo de muchos años, y se vale de símbolos trascendentales como la virgen de Guadalupe. Es claro que los diferentes grupos se valen de las ideas para comunicar mensajes que dicen algo de la realidad que se esta viviendo.

¹¹ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Bibliografía.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Formas de Gobierno Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1981.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, “Las funciones del poder en la comunidad indígena”, en *La palabra y el hombre. Revista de la Universidad veracruzana*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1966, núm. 40.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Regiones de refugio. El proceso dominical en mestizoamérica*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Augé, Marc, *La guerra de los sueños*, Barcelona, España, Editorial Gedisa, 1998.

Baez-Jorge, Félix. *Entre los naguales y los santos*. Jalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Balandier, Georges, *Antropología política*, Barcelona, Editorial Península, 1976.

Bailey, F. G., *Stratagems and spoils. A Social Anthropology of politics*, Gran Bretaña, Oxford Basil Blackwell, 1970 (Pavilion Series, Social Anthropology).

Bricker, Victoria R., “The structure of classification and ranking in three highland mayan communities” en *Estudios de cultura maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1973, vol. 9, pp. 161-193.

Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica” en *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991. pp. 461-500.

Broda, Johanna, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual mexicana” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, 2004.

Cámara Fernando, “Organización religiosa y política en Mesoamérica” en *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 113-159.

Campos Arredondo, Margarita, *Molino de Flores. Texcoco, Estado de México*, Academia de Historia de Texcoco, 2000.

Cancian, Frank, *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1989.

Carrasco, Pedro, “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial” en *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1985.

Carrasco, Pedro, “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas” en *Historia, Antropología y Política. Homenaje a Ángel Palerm*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, pp. 306-326.

Castillo F., Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Investigaciones Históricas, 1984.

- Claessen, Henri, *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas*, México, UNAM, 1979.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1981.
- Cohen, Ronald, “El sistema político”, en *Antropología política*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1979.
- Colín, Mario (editor), *Proceso Inquisitorial del cacique de Tetzoco Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1980.
- Corona, Sánchez Eduardo, “La formación del estado acolhua” en *Expresión Antropológica*, México, Año 1, núm. 3, enero-marzo, 1991, pp. 19-29
- Cortés, Efraín, *et. al.* “Santos, cerros y peregrinos en el Estado de México”, en *Diálogos con el territorio: Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, México, INAH, 2004, vol 4.
- Chance, John K. y William B. Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana” en *Antropología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.
- Chinoy, Ely, *La sociedad. Una introducción a la sociología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Dahl, Robert, *International Encyclopedia of Social Sciences*, David L. Sills (editor), USA, Collier, Mc Millan, 1968, volumen 11.
- De Walt, Billy, “Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica”, *Introducción al sistema de cargos*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 249-269.
- Dow, James, *Santos y supervivencias*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Félix-Báez, Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Jalapa, Ver., Universidad Veracruzana, 1998.
- Geertz, Clifford, “El salvaje cerebral. Sobre la obra de Claude Levi-Strauss” en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1989.
- García Martínez, Bernardo, “El altépetl o pueblo de indios. Expresión básica del cuerpo político mesoamericano” en *Arqueología mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (volumen 6, número 32), julio-agosto, 1998, pp. 58-65.
- García Riera, Emilio, *Historia documental del cine mexicano*, México, Ediciones Era, 1973 (vol. 5).
- Gellner, Ernest, *Antropología y política. Revoluciones en el bosque de lo sagrado*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Investigaciones Históricas, 1986, pp.320-323.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Editorial Siglo XXI, 1980.
- Greenberg, James B., *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1987.
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, IFAL, 1988.

H. Ayuntamiento Constitucional de Texcoco, *Plan municipal de desarrollo*. 1997, Texcoco, Estado de México.

Harris, Marvin, *Jefes, cabecillas, abusones*, México, Alianza Cien, 1993.

Hermitte, M. Esther. *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970, (ediciones especiales, 57).

Hoyos Sáinz, Luis de. “Cómo se estudian las fiestas populares y tradicionales. *Revista de dialectología y tradiciones populares*. 1946, núm. 4, tomo II, pp. 543-567.

INEGI, *XII Censo General de Población y Vivienda*. México, INEGI, 2000.

Jiménez Moreno, Wigberto, *et al. Historia de México*, México, ECLALSA, 1963.

Juárez Cao-Romero, Alexis, *Catolicismo popular y fiesta*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

Khöler, Ulrich, “Ciclos de poder en una comunidad indígena de México: Política local y sus vínculos con la vida nacional”, en *Revista América Indígena*, México, III, 1986, vol. 46, núm. 3.

Kirchoff, Paul, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales” en *Revista Tlatoani (Suplemento núm. 3)*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1960.

Korsbæk, Leif, “El desarrollo del sistema de cargos de San Juan Chamula: el modelo teórico de Gonzalo Aguirre Beltrán y los datos empíricos” en *Anales de Antropología*, México, UNAM, 1987.

Korsbæk, Leif, “El paradigma de cargos” en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 271-292.

Korsbæk, Leif, “El sistema de cargos y la normatividad en una comunidad indígena en el Estado de México” en *Visiones transdisciplinarias y observaciones empíricas del derecho*, Angélica Cuéllar Vázquez y Arturo Chávez López (coords.), México, Ediciones Coyoacán, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2003, pp. 275-311.

Korsbæk, Leif, “El típico sistema de cargos” en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 67-85.

Korsbæk, Leif, “San Francisco Oxtotilpan, una comunidad indígena globalizada”, Ponencia presentada en el VI *Coloquio Internacional sobre Otopames*, que se celebró en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, del 8 al 12 de noviembre de 2004: “Homenaje a Noemí Quezada Ramírez”.

Korsbæk, Leif, “Facciones políticas y modernización en una comunidad indígena en el estado de México: el caso de San Francisco Oxtotilpan”, mecanoescrito, s/f.

Korsbaek, Leif y Felipe González, “Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México” en *Cuiculco*, México, Escuela Nacional de Antropología Historia, 2000, vol. 7, número 19, pp. 55-81.

Korsbaek, Leif, “La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas” en *Cuiculco*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1991, vol. 23-24, pp. 115-132.

Yolanda Lastra, *El náhuatl de Tetzoco en la actualidad*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

Leach, Edmund R., *Cultura y comunicación. La lógica conexión de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1989.

Leach, Edmund R., *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.

León-Portilla, Miguel, "El proceso de aculturación de los chichimecas de Xolotl" en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, vol. 7, 59-86.

Levi-Strauss, Claude, "The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe : The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso", en *Transactions of the New York Academy of sciences*. Nueva York, 1944, vol. 7 (traducción al español de Leif Korsbæk)

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e Ideología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989.

López Austin, Alfredo, "Los señoríos de Azcapotzalco y Texcoco" en *Historia prehispánica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Educación Pública, 1967, núm. 7.

Manzanilla, Linda, "El concepto del inframundo en Teotihuacan" en *Cuicuilco: Geografías simbólicas*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1996, vol. 2, núm. 6 Enero/abril, pp. 29-50.

Marroquín y Zaleta, Enrique, *El conflicto religioso en Oaxaca (1976-1993)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, especialidad en Comunicación y Política, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, 1996.

Martínez Vázquez, Víctor Raúl, "Despojo y manipulación campesina: Historia y estructura de dos cacicazgos del valle del Mezquital", en *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI, 1986.

Medina, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2000.

Medina, Andrés, "Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México" en *Revista Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales. Etnia y nación*, México, 1983, vol. 5, núm. 20.

Medina, Andrés, "Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" en *Alteridades: Cosmovisión, sistema de cargos y práctica religiosa*, México, UAM, 1995, año 5, vol. 9, pp. 7-23.

Medina, Andrés, "Prólogo" en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp.7-25.

Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Editorial Siglo XXI, 1993.

Millán, Saúl, *La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1993.

Míndek, Dubravka, "Educación y fecundidad en una comunidad indígena: San Jerónimo Amanalco, Estado de México" en *Población y sociedad*, Liliana Navarrete y Marta G. Vera Bolaños (coordinadoras), Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, Consejo Estatal de Población, 1994.

Moguel, Julio, "A manera de introducción: El desarrollo capitalista del sector agropecuario en el período 1950-1970" en *Historia de la cuestión agraria. El siglo de la hacienda. 1800-1900*. México, Siglo XXI editores, CEHAM, 1988.

Montiel, Marianka, "El dualismo en la mayordomía de San Jerónimo Amanalco, municipio de Texcoco" en *Cargos, fiestas, comunidades*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2002, pp. 85-99.

Murdock, George, *Social structure*, New York. The Free Press, Collier-Macmillan Limited, 1965.

Nadel S. F., *The theory of social structure*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1958. (Gran Bretaña).

Nash, Manning, "Las relaciones políticas en Guatemala" en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 161-191.

Ochiai, Kasuyasu, *Cuando los santos vienen marchando*, San Cristóbal de las Casas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985 (serie monografías núm. 3).

Oehmichen Bazán, María Cristina, *Mujeres indígenas migrantes en el proceso de cambio cultural. Análisis de las normas de control social y relaciones de género en la comunidad extraterritorial*, Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México 1999.

Padilla Pineda, Mario, *Ciclo festivo y orden ceremonial: el sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán, 2000.

Palerm, Angel y Eric Wolf, "Sistemas agrícolas y desarrollo del área clave del imperio texcocano" en *Civilización y Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1971, pp.111-127.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Peralta Ramirez, Valentín. "Achikoli-Nezahualcōyotl. Remembranzas de un pasado, literatura y filosofía en la comunidad de Amanalco" en *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amerindienne: La decouverte des langues et des écritures d'Amérique*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1995.

Peralta, Valentín, *El habla religiosa. Sistema de unificación e identificación de grupo en San Jerónimo Amanalco, Texcoco, Edo. de México*, México, (tesis de licenciatura en lingüística), Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1994.

Peralta Ramírez, Valentín, "La reduplicación en el náhuatl de Texcoco y sus funciones sociales" en *Amerindia. Revue d'ethnolinguistique amerindienne*. Paris, 1991, núm 16, pp. 63-77.

Peralta, Valentín, "Pedro, Pedro, Petsintowian" en *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas de México*, vol. 12, México, UNAM, IIF, 1997.

Peralta, Valentín, "Los diferentes registros y subregistros de habla en el náhuatl de Amanalco, Texcoco, Estado de México" en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol. 28, 1998, pp. 381-398.

Pérez Castro, Ana Bella, "Los estudios de comunidad", en *La antropología en México*, México, INAH, vol. 4, 1987.

Pérez Lizaur, Marisol, *Población y sociedad. Cuatro Comunidades del Acolhuacan*, México, Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1975.

Pompa y Pompa, Antonio, "Calendarios litúrgicos en México" en *Los calendarios de México*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, pp. 5-30.

Portal A., María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

Portal A., María Ana, "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas" en *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, (Carlos Garma Navarro y Roberto Shadow, coords.), México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 1994, pp. 141-151.

Pury-Toumy, Sybille de. *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CEMCA, 1997.

Radcliffe-Brown, A. R., *Prefacio*, Manuscrito, ENAH, 1987.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Editorial Siglo XXI, 1998.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, México, Editorial Jus, 1947.

Robichaux, David, *Le mode de perpétuation des groupes de parenté: la résidence et l'heritage à Tlaxcala (Mexique) suivis d'un modèle pour la Mésoamérique*, Tesis doctoral en etnología, Thèse de l'université Paris X-Nanterre, 1995, (traducción al español).

Robichaux, David, "Un modelo de familia para el 'México profundo'" en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, México, Desarrollo Integral de la Familia (DIF), 1997.

Rossi, Ino y Edward O'Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, España, Anagrama, 1981.

Rodríguez Rojo, Alma Rosa, *San Juan Tezontla: lucha por al tierra*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, colección Tepetlaostoc núm. 6.

Rus, Jan; Wasserstrom, Robert, "Civil-religious hierarchies in central Chiapas: a critical perspective" en *American Anthropologist*, USA, 1980.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, vol. 1.

Sandstromm, Alan, "Center and periphery in the social organization of contemporary nahuas of México" en *Ethnology*, Pittsburg, University of Pittsburg, 1996, volumen XXXV, número 3, pp. 161-180.

Semo, Enrique, "Hacendados, campesinos y rancheros" en *Historia de la cuestión agraria mexicana: El siglo de la hacienda 1800-1900*, México, Siglo XXI, CEHAM, 1988, pp. 86-164.

Séjourné, Laurette, *Supervivencias de un mundo mágico*, México, FCE, 1985.

Siverts, Henning, "The "Cacique of K'ankujk". A Study of Leadership and Social Change in Highland Chiapas, Mexico", en *Revista Estudios de Cultura Maya*, México, UNAM, 1965, vol. 5.

Smith, Michael, "El sistema de Mercado azteca y patrones de asentamiento en el valle de México: un análisis de lugares centrales" en *Cuicuilco*, México, Instituto Nacional de Antropología eHistoria, 1986, núm. 5, año 2, pp. 18-26.

Sokolovski, Jay, *San Jerónimo Amanalco. Un pueblo en transición*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Tax, Sol, *Heritage of conquest. The Ethnology of Middle America*, Glencoe Illinois, Free Press Publishers, 1952.

Tax, Sol, "Los municipios del altiplano de Guatemala" en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996, pp. 87-112.

Stephen, Lynn; Dow, James, "Introducción: religiosidad popular en México y América Central", en *Clases sociales, política y religiosidad popular en México y América Central*, (Traducción al español por Leif Korsbæk, s/f).

Swartz, M. J., Turner, V. M., y Tudden, A. "Introduction" en *Political anthropology*, Chicago, Aldine, 1966.

Tamayo y Salmerón, Rolando, "Estudio preliminar" en *Antropología política. Estudio de las comunidades políticas (Una investigación panorámica)*, México, UNAM, IJ, IIA, 1979.

Topete Lara, Hilario, "El poder, los sistemas de cargos y la antropología política" en *La organización social y el ceremonial*, México, MC Editores, 2005.

Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and nagualism in a tzeltal community, Southeastern México" en *American Anthropologist*, 1947, vol. 49.

Wolf, Eric, "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central" en *Antropología económica*, Barcelona, España, Editorial Anagrama, 1981, pp. 81-98.

Wolf, Eric, *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2001.

Wolf, Eric, "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana" en *Introducción al sistema de cargos*, Toluca, Estado de México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996.

Wolf, Eric, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Wolf, Eric, "Perspectivas globales de la antropología: problemas y prospectivas" en *Las dimensiones del cambio global: una perspectiva antropológica*, (Lourdes Arizpe, ed.), Cuernavaca, UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 1997.

Wolf, Eric R., "The vicissitudes of the closed corporate peasant community" en *American Ethnologist*, Vol. 13 núm 2, 1986, pp. 325-329.

Wolf, Eric, "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion" en *American Anthropologist*, USA, 1955, vol. 57, núm. 3.