



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

*Agradecer, organizar y administrar:
Las fiestas patronales en San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, México, D.F.*

Trabajo terminal
para acreditar las unidades de enseñanza-aprendizaje
Seminario de Investigación, Investigación de campo
y obtener el título de
LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
presenta
Gustavo Eduardo Morales Rosales
Matrícula 206332504

Comité de investigación:

Directora: Dra. María Ana Portal Ariosa
Asesores: Dra. Adriana Aguayo Ayala
Dr. Carlos Garma Navarro

México, D.F.

Diciembre 2010

Índice

INTRODUCCIÓN	5
1. DOS MIRADAS OPUESTAS AL SISTEMA DE CARGOS	20
1.1 DELIMITAR LA DISCUSIÓN	20
1.2. LA COMUNIDAD CERRADA DE CAMPESINOS Y EL SISTEMA DE CARGOS	22
1.2.1 <i>El exterior y el interior de la comunidad corporativa</i>	23
1.2.1.1 Modo campesino de producción	24
1.2.1.2 El sistema de cargos	26
1.2.1.3 El individuo y la comunidad corporativa	29
1.2.2 <i>Recapitulación</i>	31
1.3 EL SISTEMA DE CARGOS COMO ORDEN COMUNITARIO AUTÓNOMO	32
1.3.1 <i>La idiosincrasia de la institución</i>	33
1.3.2 <i>El patronazgo divino</i>	36
1.3.2.1 El patronazgo a nivel comunitario	39
1.4 RECAPITULACIÓN FINAL	42
2. LAS PRÁCTICAS FESTIVAS	44
2.1 EL CICLO FESTIVO	44
2.1.1 <i>Correspondencia El Dulce Nombre de Jesús</i>	45
2.1.2 <i>Carnaval</i>	46
2.1.3 <i>Semana Santa</i>	47
2.1.3.1 Encarnar el sufrimiento	48
2.1.3.2 Interpretaciones	50
2.1.4 <i>Sagrado Corazón de Jesús</i>	52
2.1.5 <i>San Juan Bautista</i>	53
2.1.6 <i>Correspondencia San Bartolomé Apóstol</i>	54
2.1.7 <i>San Mateo Apóstol</i>	55
2.1.8 <i>12 de diciembre</i>	56
2.1.9 <i>Posadas</i>	56
2.1.10 <i>Misa de Año Nuevo</i>	57
2.2 ESTRUCTURA GENERAL DE LA FIESTA PATRONAL	57
2.2.1 <i>Concentración festiva</i>	59
2.2.1.1 El día del Señor San Mateo	61
2.2.2 <i>La fiesta contagiada</i>	62

3. LA ORGANIZACIÓN Y ADMINISTRACIÓN RELIGIOSA	67
3.0.1 <i>Sobre el uso del término sistema de cargos</i>	68
3.1 DOS NIVELES BÁSICOS	69
3.1.1 <i>Fiscalía: administración y coordinación religiosa</i>	69
3.1.2 <i>Mayordomías: redes festivas</i>	73
3.2 ECONOMÍA DE LA FIESTA: EGRESOS E INGRESOS	74
3.2.1 <i>Bailes populares: tradición e industria cultural</i>	77
3.3 COMISIÓN DE CHOFERES	80
3.4 ANTIGUA MAYORDOMÍA DE JÓVENES	81
3.5 INCUMPLIMIENTO DE LAS OBLIGACIONES CEREMONIALES	82
3.5.1 <i>La decadencia festiva</i>	86
4. LÓGICA ECLESIAÍSTICA Y LÓGICA FESTIVA	93
4.1 EL ORDEN AUTÓNOMO Y SUS ARTICULACIONES	93
4.1.1 <i>Recibiendo las mandas</i>	94
4.1.2 <i>Desaparición de la fiscalía</i>	96
4.1.3 <i>¿El Santísimo vs el santo patrón?</i>	97
4.2 LA CUESTIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR	100
4.2.1 <i>El santo entre sujeto histórico y patrón local</i>	103
CONCLUSIONES	105
APÉNDICE. CARRERAS CEREMONIALES	111
1. <i>Don Santiago: retirado del servicio religioso</i>	111
2. <i>Don Gerardo: el compromiso originario</i>	112
2.1 <i>El patronazgo de San Juan Bautista en el pueblo: mito e historia</i>	113
3. <i>Eusebio García: las obras de la fiscalía</i>	115
4. <i>Lindoro y Francisco: rescatar las tradiciones</i>	116
5. <i>Don Luis: carguero permanente</i>	118
BIBLIOGRAFÍA	120

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia quiero agradecer a la institución donde he podido completar mi formación universitaria y obtener las herramientas que la Antropología nos otorga para conocer las maneras como los sujetos nos presentamos frente a los insospechados horizontes que este cambiante mundo nos ofrece. En particular, quiero agradecer al Departamento de Antropología, y a todos quienes hacen posible que éste funcione, por la ardua labor de introducir año tras año a decenas de alumnos en el apasionante oficio de la investigación social.

Emmanuel, Sofía, Oscar y Cecilia, compañeros de viaje, con quienes compartí techo, comida y recorridos de campo: estoy muy agradecido por haber podido conocer con ustedes muchos rincones de esta gran metrópoli. A María Ana Portal, Rocío Ruiz y Adriana Aguayo les agradezco habernos permitido formar un equipo de investigación. A la doctora Portal, en especial, quiero agradecerle su generosidad, su experiencia y la sabia libertad que nos supo otorgar. A los investigadores, becarios y compañeros del proyecto coordinado por la doctora Álvarez, les agradezco también la compañía, porque el trabajo en equipo es una experiencia invaluable. En particular, agradezco el contacto que tuvimos con la Dra. Sánchez-Mejorada, sus alumnos y sus ayudantes de la UAM-Azcapotzalco, en la delegación Cuajimalpa y en el municipio de Huixquilucan. Al Dr. Garma le agradezco haber aceptado leerme de último momento.

En San Mateo quiero agradecer a la familia de la señora Angelita el habernos abierto una primera puerta en San Mateo, a sus hijas, a su hijo Gustavo. Lo mismo digo para la señora Vicky, don Salvador Pérez, su familia y el párroco Cuauhtémoc. Pero en especial, agradezco la cálida amistad que Susana González, su esposo y sus hijos nos ofrecieron.

En lo personal, quiero agradecer a mis padres y a mis hermanos por la confianza ciega en mi persona. A mi padre por haberme enseñado la importancia de agradecer y reconocer al otro. También agradezco la hospitalidad de Marité y de Osvaldo, sin la cual no hubiera podido dar los últimos borrones del texto. Finalmente, dedico este pequeño trabajo a Ulises Joaquín, por habernos sorprendido y habernos mostrado, a Cecilia y a mí, el poder infinito del amor y de la vida.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo está dedicado a describir e interpretar las prácticas festivas en San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, México, D.F., así como la organización popular que hace posible la reproducción del ciclo anual de fiestas religiosas en dicho pueblo tomando en cuenta los momentos críticos por los que ha atravesado el sistema, su enorme capacidad de adaptación y su relación con los agentes y la lógica pastoral del clero católico. Para su elaboración se llevó a cabo una investigación de campo dividida en dos estancias en la boscosa zona de las faldas de la Sierra de las Cruces, al sur poniente de la Cuenca de México, donde se ubica nuestro objeto de estudio. La primera se realizó de junio a agosto de 2008 en la parte baja de San Mateo Tlaltenango, la segunda se llevó a cabo de febrero a abril de 2009 en el pueblo vecino de Santa Rosa Xochiac, en la delegación Álvaro Obregón. Durante ese tiempo pude entrevistar a vecinos de San Mateo Tlaltenango que han tenido una importante participación en la organización religiosa así como a las propias autoridades eclesiásticas del pueblo, además de muchas pláticas informales pero provechosas con otros actores involucrados en la organización de las fiestas patronales. Durante la investigación de campo pude asistir a varias celebraciones religiosas del segundo semestre del 2008 y el primero del 2009 —por lo que pude abarcar casi la totalidad del ciclo anual— no sólo en San Mateo Tlaltenango, sino también de otros pueblos originarios de esta zona alta del sur-poniente de la ciudad, que abarca a las delegaciones Álvaro Obregón y Cuajimalpa. De tal manera que mis observaciones sobre las fiestas religiosas en San Mateo pudieron ser complementadas y contrastadas con las fiestas de San Lorenzo Acopilco y San Pablo Chimalpa, de la delegación Cuajimalpa; y San Bartolo Ameyalco y Santa Rosa Xochiac de la delegación Álvaro Obregón.

El presente trabajo es parte de un proyecto de investigación en los pueblos originarios de Cuajimalpa y Álvaro Obregón, realizado en respuesta al plan de estudios de la licenciatura en antropología social de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, coordinado por la Dra. María Ana Portal Ariosa durante los trimestres 08-I, 08-P, 08-O, 09-I y 09-P. A su vez, este proyecto del Departamento de Antropología formó parte de un proyecto de investigación interdisciplinaria, auspiciado por Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), intitulado “Espacio público, ciudadanía y democracia en los pueblos originarios de la ciudad de México”, dirigido por la Dra. Lucía Álvarez de la UNAM. Gracias al Departamento de Antropología, mis compañeros de la generación y yo recibimos un simbólico estímulo económico para nuestra primera

estancia de campo, así como un subsidio para solventar nuestros gastos de alojamiento durante ambas estancias. Del proyecto dirigido por la Dra. Álvarez recibí fundamentalmente apoyo y estímulo intelectual por lo cual estoy agradecido. Durante un año asistí junto con mis compañeros al seminario permanente de dicho proyecto, donde compartimos con estudiantes e investigadores de la Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, la Universidad Autónoma Metropolitana-Atzacapozalco y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México ideas y experiencias de campo útiles para abordar el estudio de las instituciones políticas, sociales y culturales de los pueblos originarios de la Ciudad de México. Asimismo, participé en el Coloquio interno de dicho proyecto interdisciplinario mediante la lectura de una ponencia acerca de las transformaciones del espacio festivo en San Mateo Tlaltenango. En dicha ocasión tuvimos la oportunidad de comentar y recibir comentarios acerca de nuestros trabajos etnográficos en tan distintas y tan disímiles zonas de esta megaciudad mexicana.

Después de hacer recorridos por la zona, en conjunto con compañeros y profesores, decidí abocarme al estudio de San Mateo Tlaltenango y sus prácticas festivas, debido a la cercanía de este pueblo con los recientes desarrollos urbanos de la antes llamada Zona de Desarrollo Especial Controlado (ZEDEC) Santa Fe. Este pueblo no sólo colinda con los desarrollos urbanos de Santa Fe, sino que una considerable parte de su territorio de jurisdicción ejidal ha pasado a formar parte de los proyectos de los especuladores urbanos y financieros de esta zona alta de la poniente ciudad. En inicio me interesó conocer el impacto que los conflictos agrarios al interior del pueblo —surgidos por la presión de los especuladores urbanos— podían llegar a tener en las prácticas festivas y en la organización religiosa del lugar. Pero caí en cuenta de la enorme complejidad de un proyecto que diera cuenta tanto de la organización agraria y política como de la religiosa, por lo que decidí concentrarme en la organización festiva, entendiéndola como un espacio social (aparentemente) autónomo poseedor de su propia lógica, reglas y mecanismos de operación, pero que, sin embargo, forma parte de un contexto social más amplio.

Las investigaciones en la antropología sobre los pueblos originarios de la ciudad de México tienen un creciente impulso, el cual se fundamenta en destacar la especificidad política, social y cultural de éstos dentro del denso entramado social de la vida metropolitana. Ciertos antropólogos pioneros en este ámbito de investigación son Andrés Medina Hernández y la propia María Ana Portal Ariosa. Medina (2007) recientemente ha hecho una importante síntesis al respecto, destacando la vitalidad social y cultural de los pueblos originarios de las delegaciones del sur de la Cuenca de

México, la cual se hace patente en el importante espacio político y electoral surgido en torno a la defensa del territorio y los recursos naturales, como el agua propia de los pueblos, tan disputados en la ciudad de México. Por su parte, Portal (1997) ha visto en los pueblos originarios un espacio privilegiado para el análisis de la construcción social de las identidades urbanas que desafía la mentada dicotomía *tradición-modernidad*.

Ambos autores ubican al sistema de cargos y a las fiestas patronales en el corazón de la organización social y la identidad urbana de estos pueblos originarios. Sin embargo, mientras que Portal (1996, 1997) define las principales características de lo que llama “el sistema de cargos urbano”, con un carácter marcadamente horizontal y democrático, ya que admite con facilidad la participación de niños, jóvenes y mujeres en su interior; por otra parte, Medina (1995, 2007) ha subrayado el sustrato prehispánico y agrícola de los sistemas de cargos en la Cuenca de México, en detrimento de cualquier origen “urbano”. En la obra de ambos autores hay referencias mutuas, lo cual ha dado lugar a una discusión sobre la existencia o no de un “sistema de cargos *urbano*”.

A pesar de que Medina (1995) hace reiterado énfasis en el sustrato mesoamericano de las ceremonias religiosas comunitarias, que requiere a su forma de ver una mirada histórica de largo plazo (pág. 10), comparte con María Ana Portal algunas ideas sobre el funcionamiento de las organizaciones religiosas en el aquí y ahora de la ciudad de México. Por tal motivo, afirma que los sistemas de cargos en la ciudad son una variedad regional caracterizada por una jerarquía no escalafonaria, que acentúa la horizontalidad, que admite la participación de numerosas asociaciones privadas y públicas de vecinos en la organización festiva, y que fundamenta su trabajo en el patrocinio comunitario —que no individual— de las multitudinarias fiestas religiosas en los pueblos originarios de la ciudad de México (Medina, 2007: 111).

Más allá de la discusión que lleva a Portal a definir “el sistema de cargos urbano” y a Medina “la variante regional del sistema de cargos”, estos autores coinciden en abordar el estudio de los pueblos originarios a partir de su historia, su territorio simbolizado, sus redes sociales y de parentesco tan fuertes, sus cargos religiosos y sus formas particulares de asumir la democratización electoral en la ciudad de México.

Recientemente Portal (2010) ha destacado la importancia de conocer las concepciones tradicionales del tiempo y del espacio en los pueblos originarios de la cuenca de México, a partir de una investigación de campo en uno de los tres pueblos originarios de la delegación Cuajimalpa, San Pablo Chimalpa. Más allá de una imagen avasalladora de la expansión metropolitana que “se come” a

los antiguos pueblos rurales del valle, por encima de toda barrera ecológica, como bosques, cañadas, ríos, lomas, cerros, etc. Portal define a San Pablo Chimalpa como un pueblo “fuerte”, poseedor de una organización social, religiosa y familiar propia que le permiten mediatizar los actuales problemas económicos y urbanos. A pesar de la aparente continuidad entre la traza urbana del pueblo y la de las colonias aledañas, el sentido de pertenencia al pueblo urbano se renueva año con año mediante el ciclo festivo y los cargos religiosos, los cuales refuerzan frente a la divinidad la identificación de las familias originarias del pueblo. Como subraya Portal la pertenencia al pueblo está anclada primordialmente en el parentesco y la identificación a la familia extensa.

Lo destacado por Portal vale no sólo para San Pablo Chimalpa, sino para un gran número de barrios y pueblos que durante siglos conformaron la periferia rural inmediata del centro político y cultural más importante de la nación mexicana. En ellos se reproduce aún hoy una tradición cultural corporativa basada en una concepción cíclica del tiempo para lo cual un año sigue a otro, gracias a la repetición aparentemente discontinua de los ciclos rituales y festivos, así como una generación sucede a otra en el espacio de la familia extensa.

Tal es la importancia de los tintes corporativos de las comunidades, los barrios y las familias en el valle de México, en particular, y en la sociedad mexicana, en general, que De la Peña (1993) ha resaltado la centralidad de las tensiones entre individuo y cuerpo social, no sólo en la vida cotidiana de las comunidades rurales y urbanas, sino en la conformación misma de la cultura nacional desde la Independencia de México. “Esta difícil y al parecer inevitable dualidad es un factor constitutivo de los procesos de identidad nacional en México” (ibídem: 249). Más que un resabio del pasado indio o agrario de la sociedad tradicional mexicana, los compromisos morales que el individuo adquiere por pertenecer a una familia y a una comunidad territorial constituyen “un universo simbólico y organizativo [que] no se concibe como algo separado de las relaciones económicas y políticas, sino como un conjunto de matices que las ordenan y jerarquizan” (ibídem: 247). Sin embargo, señala De la Peña “la cultura corporativa no puede por sí sola constituirse en un modelo de comprensión de la realidad; junto con ella, se articula una concepción individualista del mundo, en donde el tiempo lineal es posible precisamente como resultado directo de las acciones individuales” (ibídem: 248).

En San Mateo gracias a una organización religiosa que hace posible el cumplimiento anual del ciclo de fiestas, la comunidad adquiere características corporativas que la colocan como una unidad frente a las divinidades, en particular, las imágenes patronas con las cuales tiene un compromiso especial. Como veremos en el capítulo III el sistema de cargos en San Mateo más que una estructura

rígida de oficios fijos posee la apariencia de *redes festivas* que se articulan sobre la base de la amistad masculina de los mayordomos y del parentesco y compadrazgo de sus miembros. La organización del ciclo de fiestas religiosas es, sin duda, la mejor manera de observar en acción a las redes familiares y de amistad trabajando en un solo sentido comunitario. Sin embargo, las lealtades y los compromisos familiares y comunitarios están presentes en números ámbitos de la vida de los individuos. Como De la Peña señala, ordenan y matizan numerosas relaciones sociales y económicas que trascienden lo festivo y religioso. Junto con la indiscutible voluntad individual de los miembros del pueblo, la pertenencia a cierta familia o red de amigos o cuates es fundamental para entender la manera en que los vecinos del pueblo se vincula con el mercado de trabajo urbano, las instituciones políticas locales, las asociaciones laborales, etc. En particular, —como veremos a continuación— la transformación de un orden rural a uno urbano y la construcción del espacio habitable es producto de las relaciones sociales al interior de las familias, pero también del núcleo agrario de los ejidatarios.

PRIMERA APROXIMACIÓN ETNOGRÁFICA

Como muchos pueblos originarios de las partes altas del sur de la cuenca de México, San Mateo Tlaltenango es un rincón más de la megaciudad mexicana que combina el frío, la humedad y las zonas boscosas con una creciente urbanización bastante polarizada. En un extremo las masas de trabajadores y subocupados allegados del centro de la ciudad, pero también de muchas partes de la república, han transformado lenta pero constantemente un antiguo orden rural, compuesto por parajes y parcelas agrícolas, en un orden urbano, compuesto por calles, callejones y andadores, que poco a poco se van haciendo de todos los servicios públicos. En el otro extremo, se encuentran los fraccionamientos residenciales que fragmentan el espacio urbano mediante murallas de cinco metros, por encima de las cuales apenas se vislumbran edificios de departamentos no construidos por sus propios habitantes, sino por empresas y sociedades anónimas dedicadas a la especulación urbana: esto es, la realización de millonarios proyectos inmobiliarios sobre antiguos terrenos agrícolas o zonas de reserva y amortiguamiento ambiental que ven disparado su valor catastral gracias a la construcción de infraestructura. En el medio se ubican familias originarias poseedoras de títulos ejidales o poseedoras de grandes terrenos, de propiedad privada, que han transformado sus antiguas moradas rurales en modernas residencias espaciales, con grandes jardines, pero que a diferencia de las residencias de los recientes desarrollos inmobiliarios son parte del pueblo, y tienen como vecinos a familias que habitan

precarias residencias en progresiva construcción. El paisaje urbano de San Mateo es, sin duda, un paisaje fragmentado y segregado socialmente debido al impacto que en las últimas dos décadas ha tenido en la estructura territorial la reforma al artículo 27 constitucional, así como el inicio del mega proyecto urbano Santa Fe (Aguayo, Morales, Ruiz: 2010).

Pero más allá de las “islas” urbanas que ha generado la especulación inmobiliaria en antiguas parcelas y terrenos ejidales, por no mencionar el creciente caos vial que afecta las pequeñas avenidas que comunican al pueblo con la zona comercial y corporativa de San Fe, el paisaje de San Mateo es prueba fiel de la urbanización progresiva y popular de cañadas, bosques y lomas. Dicha forma de urbanización da cuenta de una simbiosis entre habitante y constructor sustentada en la pertenencia familiar y el marcaje religioso del orden urbano. Más adelante especificaremos estos procesos a propósito de una zona particular del pueblo.

Para fines de esta exposición dividiremos el territorio de San Mateo en tres zonas: la alta, la media y la baja (Ver Imagen 2). El centro del pueblo se ubica en la parte alta. A una cuadra de la calle Allende o la “avenida”, como la llaman los vecinos por ser la arteria principal que atraviesa el pueblo, está construida la parroquia dedicada a la imagen patrona, San Mateo Apóstol. Además del templo y el atrio —centro simbólico de la comunidad— están ubicadas en el centro un par de primarias públicas, el mercado y numerosos comercios pequeños, el salón y las oficinas ejidales, y la cancha de fútbol donde además de practicarse este deporte se realizan bailes populares y se instala la feria durante las fiestas patronales, como veremos en el capítulo II. Por otra parte, en el centro del pueblo se ubican las residencias más antiguas así como algunas parcelas de cultivo de propiedad privada. Los terrenos ejidales en su inmensa mayoría se ubican en la parte baja y media del pueblo, aunque en la parte alta, hacia el suroeste, en los límites de la zona de reserva ecológica del Desierto de los Leones, hay unas cuantas hectáreas de jurisdicción ejidal obtenidas mediante una ampliación del ejido durante el sexenio cardenista.

Una calle muy estrecha llamada Abasolo, por donde transitan diariamente una gran cantidad de taxis, carros particulares, camiones del transporte público y camiones materialistas que deben hacerse paso entre peatones —para los cuales no hay banquetas— comunica la parte alta con la media. La zona media como la baja es terreno propicio para la expansión de la mancha urbana, pero a diferencia de lo que sucede en la parte baja, en ésta la urbanización no sucede a costa de las laderas y lomas boscosas, sino de las antiguas parcelas ejidales. El potencial urbano de esta zona es prometedor si consideramos la gran cantidad de campo abierto que aún permanece disponible, pero amenazador si consideramos la

nula infraestructura vial que permanece prácticamente igual que hace veinte años, cuando en San Mateo habitaban menos de tres mil habitantes. La forma de acceder a la parte media es por medio de las estrechas calles que bajan del centro del pueblo. Sin embargo, esto no tendría porque ser necesariamente así. En la actualidad la parte media de San Mateo colinda con muy recientes desarrollos inmobiliarios, como el llamado “Cumbres de Santa Fe”. Este complejo habitacional de casas y edificios departamentales ha sido posible gracias a los Puentes de los Poetas, a partir de los cuales se puede acceder a esta antigua zona ejidal de San Mateo. Dichos puentes fueron construidos con recursos privados, contribución de las empresas inmobiliarias al flujo vehicular —tan complicado en la zona de Santa Fe— que sin el cual el proyecto de Cumbres sería inviable. Sin embargo, la construcción de los puentes de los Poetas no favoreció a San Mateo, pues no comunica a la parte media del pueblo con la zona de las Águilas al poniente de la ciudad. (Véase Imagen 2)

Por el lado norte, si uno procede de la tienda Sam’s en Santa Fe, el pueblo vecino de Contadero o el pueblo también cercano de Santa Lucía, uno llega a la parte baja de San Mateo. Transitando por la carretera San Mateo-Santa Lucía uno descende hasta el río que atraviesa al pueblo en su parte baja y que proviene de las estribaciones del Desierto de los Leones. Junto con la parte media, la zona baja del pueblo es la más polarizada pues en ella se ubican las largas murallas que separan las viviendas precarias de los grandes desarrollos residenciales. De hecho, una buena parte de esta zona ya no es territorio del pueblo, ya que ahí se han construido un campo de golf, varios edificios de departamentos y un fraccionamiento de amplias calles hecho a la medida de los suburbios norteamericanos. Antes zona de minas de arena, esta parte baja colinda directamente con el polígono del actual Plan de Desarrollo Urbano de Santa Fe.

Sobre la avenida proveniente de Santa Lucía y Contadero —y que sube también hacia la parte alta del pueblo— justo donde cruza el río, se encuentra la capilla de San Juan Bautista. A su alrededor se ha conformado una especie de sub-centro del pueblo, ya que han crecido los comercios de abarrotes, verduras, carnes, tortillas, comidas corridas, pero también las ferreterías, los comercios de pinturas, y los centros distribuidores de materiales de construcción. Además este punto es un lugar de encuentro: allí llegan todos los trabajadores de la construcción, originarios de lugares tan diversos como Veracruz o Chiapas, quienes trabajan en los desarrollos de la cañada y algunos de los cuales rentan cuartos o viviendas en esta zona. Justo atrás de la capilla se encuentran las Lomas de Pachuquilla que es un espacio boscoso de creciente urbanización popular y progresiva, atravesado en su parte alta por la autopista México-Toluca. Si uno sigue el río arriba, la situación es la misma, la urbanización

progresiva va ganándole terreno a las laderas de las lomas. Sin embargo, la urbanización termina donde comienza el denso bosque y comienza la disputada propiedad comunal. Ahí comienzan los espacios recreativos tan valiosos en una ciudad carente de parques y bosques artificiales articulados al desarrollo urbano. La zona conocida como Valle de las Monjas es un espacio boscoso pero también de campo abierto a donde jóvenes, adultos, niños y viejos acuden a descansar, jugar fútbol, mojarse en el río y disfrutar de este rincón arbolado tan cerca de la ciudad. Más arriba todavía, siguiendo el curso del río se encuentra el Rancho de los Laureles, enclave de los comuneros de San Mateo.

Sin embargo, la actual zona del río hasta la década de 1960, era un espacio inhabitable del pueblo. La esposa de uno de los primeros hombres que fue con sus hijos a habitar la parte baja de San Mateo en 1968, recuerda aquel paisaje, así como la manera progresiva y gradual que mediante el trabajo familiar y vecinal se hizo habitable dicha zona:

Allá en San Mateo, su mamá de mi esposo tenía, ella ya no existe en paz descansa, tiene un terrenito que ella fraccionó para tres o cuatro personas. También a mi marido le dio un pedazo a hasta atrás. Ahí nada más cabían cuatro personas. Tenía cuatro hijos pero dos todavía no eran casados. Entonces, ella repartió y nos dio a nosotros hasta atrás, en [la calle] Porfirio Díaz. Entonces, mi suegra ella tenía aquí, ella era la de la parcela. Cuando ella dio el título, era para uno de sus hijos, el mayor. Pero su hijo el mayor se accidentó. Pero, entonces, en la agraria tenía anotados sus sucesores. El segundo era mi esposo y la señora dijo “no pues que se te quede a ti el pedazo éste”. Como al le gustaba mucho venir a sembrar, aquí estaba. “Pues tú le pones más empeño al terreno, dice, de que se pierda a que lo trabajes tú, pues, quédate con él”. Porque estando allá arriba, él venía a sembrar. Yo traía la comida. Porque el día de sembrar, la escarda, el montón, es cuando casi están todo el día acá en la milpa. Así fue como nos lo dio. Uh, pero duramos muchos años sembrando. Cuando ya se pudo dar un pedazo para los hijos, fue cuando ya mi esposo les repartió un pedazo para los muchachos. Por eso nos venimos de San Mateo porque la señora le dio el terreno, y como allá era chiquito. En aquel tiempo como era milpa, como que no te das cuenta que el terreno es grande. Entonces, mis cuñados sí empezaron a protestar un tiempo, dijeron que cómo que su mamá le había dado todo el terreno. Y la señora dijo, “ustedes ya ni siembran, y ahora ya quieren” [...] Pero como que a mi me daba miedo porque cuando pasaba en el camión volteaba para acá y estaba bien oscuro. Y ya en un momento de ganas, dije, vámonos [...] Se caía uno en la salida, estaba bien resbaloso, de que no pasaba

gente. Tenia uno que caminar con cuidado porque cuando sentías ya te caías. Era un lodazal estaba bien peligroso; estaba muy baboso el piso. Cuando nos venimos nosotros, era una lucecita que parecía vela. El agua la agarrábamos de aquí, todo esto donde están los árboles había un caño. La traíamos de allá del manatial. También en eso mi esposo y los vecinos de aquí cooperaron. Ellos hicieron la toma de agua. La trajeron de allá arriba, por el rancho los Laureles, por allá esta la toma de aquí de San Mateo. Está el ojo de agua por allá, por el rancho, no sé por donde. Al principio con una manguera pasábamos el agua de allí para acá. Ya después ellos, yo creo que han de haber platicado y cooperaron para meter material ahí hasta acá para que ya tuvieramos agua. Ya después vino la delegación, dio el permiso y todo, pero el material todos los vecinos lo pusieron. Por eso a nosotros no nos cobran mucho, nada más que ahorita nos subieron muy alto el precio y voy a ir a ver a donde corresponda por qué me están cobrando tanto. La otra vez yo le dije a la señorita, “no es que el agua es de nosotros”. Sí, cooperamos con una cuota mínima, pero a mi me están cobrando mucho. “No eso ya no existe, ya tiene que pagar su agua igual”. Ahora necesito ir a ver a dónde tengo que ir a protestar. Ahorita estamos endeudados como con seis mil pesos.¹

Conforme las antiguas parcelas ejidales de la parte baja del pueblo se iban urbanizando, con la llegada de las familias que trabajaban dichas tierras, pero también con la llegada de familias que recibían la autorización de la autoridad ejidal para instalarse, surgió la inquietud de dotar a ese incipiente espacio urbano de un referente religioso.

Nada más era Valle de Monjas, o el río, le llamaban el río. Ya después hicieron la capilla, mi esposo la inició junto con unos compañeros, y la lograron hacer así chiquita como la ves. Estando ahí, como dijeron que la calle se iba a llamar San Juan, entonces, también el santito lo escogieron San Juan, o por el santito escogieron el nombre de la calle [...] Era como un monte de tierra donde está la capilla, les costó trabajó cuando la estaban haciendo porque acaba mi marido de trabajar en la tarde, y se iba en la tarde a estar rebajando el bordo de tierra, y ya iban los demás compañeros, y la gente que quería por su voluntad, pero tardaron un tiempcito en rebajar el bordo. Luego por medio de limosnas por medio de personas. Tenemos un compadre que compone lavadoras, y cuando le pedían ayuda a él vendía su cobre que creo le quedaba del

¹ Entrevista vecina de 75 años, realizada el 12-05-08, por Gustavo Morales.

trabajo, y de ahí cooperaba el señor, y había mucha gente que cooperaba, por medio de cooperaciones y de ayuda de ellos de los que estuvieron haciendo la capilla [...] También pasaban los carros y como pusieron cartulinas, o no sé qué, para quien quería ayudaba con lo que pudiera para la capilla, y pues sí, no faltaba, en ese tiempo había mucho carro materialista aquí, estaban las minas de arena, entonces pasaban y no faltaba que dejaran un carro de arena, o no faltaba quien diera dinero, y así se formó la capilla, que aun así le hizo falta dinero a mi marido, luego terminaba poniendo él dinero para el arquitecto, porque la gente no creas que cooperó tanto, verdad. Y así se formó la capilla fue cuando estábamos aquí. Después los muchachos se fueron casando y pues no había donde darles terreno, y ya hubo manera que se agarrara parcela para uso de suelo de común, y ya repartió mi esposo su pedacito para cada quien.²

Son muchas y muy variadas las maneras en que las antiguas parcelas ejidales, no sólo de la parte baja sino también de la parte media del pueblo, se han ido convirtiendo en lotes de vivienda familiar. Esto ha implicado un cambio en la concepción y utilización del espacio. Una parcela de un par de hectáreas pasó de ser una pequeñita milpa que lejos estaba de sostener a una sola familia, a ser un gigantesco terreno susceptible de ser dividido en numerosos lotes familiares, o ser el terreno de una espaciosa residencia ubicada cómodamente entre el bosque y la ciudad. El testimonio recién citado es tal vez una forma elemental de urbanización de la parcela ejidal, pues el propietario del título —el patriarca familiar— reparte por igual entre hijos e hijas el terreno para la construcción de sus viviendas. Pero en muchos más casos la antigua parcela ha sido loteada y habitada no sólo por los descendientes directos del titular de ésta, sino por compadres, amigos o simplemente conocidos con quienes se establecen contratos informales pero avalados por la autoridad y asamblea ejidal. Cualesquiera que sean los mecanismos sociales por los cuales se han ido distribuyendo las antiguas parcelas para uso de suelo común, todos están marcados por los compromisos informales establecidos al interior de la familia extensa, pero también entre compadres, amigos y los líderes del comisariado ejidal. En primera instancia, el paisaje urbano de San Mateo —más allá de las “islas” residenciales,— sugiere una nula planificación y el reinado de la improvisación y el capricho. En cierta medida es verdad, pues los más recientes intentos por racionalizar y esclarecer los usos del suelo por medio de un documento, como lo es un plan parcial de desarrollo urbano, fracasaron en la década pasada, debido al recelo y al fantasma del desalojo, en una zona por lo demás fragmentada y codiciada. Sin embargo, el paisaje es una

² La presencia de la imagen de San Juan Bautista en San Mateo, en particular, en la zona del río tiene un motivo mitohistórico. Ver en APÉNDICE el apartado *Don Gerado: compromiso originario*.

construcción cultural la cual refleja ciertos mecanismos sociales informales anclados en las instituciones culturales, como lo son la familia, el compadrazgo y la propia religiosidad popular. El hecho de que los constructores del espacio habitable sean los propios habitantes nos remite a un entramado social que se objetiva en el equipamiento urbano, común y privado. Como la cita arriba transcrita lo demuestra, la construcción de la capilla dedicada a San Juan Bautista en la parte baja del pueblo, da cuenta de una intención ordenadora de los pobladores al interior del caos urbano. El patronazgo divino no sólo dota de nombre a las calles recién abiertas, sino que reafirma la propia pertenencia al pueblo. Por tanto, más allá de ser un derroche sin sentido de recursos materiales y de tiempo de trabajo, el culto patronal en la ciudad es un fuerte principio de pertenencia que echa a andar intercambios y compromisos morales que ordenan y jerarquizan la vida de la “descontrolada” metropolí, las relaciones entre sus habitantes y la propia construcción de ésta.

Capitulado

El presente trabajo terminal consta de cuatro capítulos. En el primero delinearemos un marco teórico a partir de dos perspectivas diametralmente opuestas de la institución de los cargos religiosos en Mesoamérica. El segundo, consiste en la descripción del ciclo festivo en San Mateo; haremos especial énfasis en las prácticas festivas dedicadas al culto patronal, pero también en otros momentos, como la Semana Santa que aunque difieren en contenido y organización de las fiestas patronales —las cuales son nuestro principal tema de investigación— implican cierta organización popular, y por tanto, son parte de la cultura católica en el pueblo. En el tercer capítulo, pasaremos revista a la organización y los cargos religiosos, sin los cuales la realización de las fiestas sería imposible; daremos énfasis a la enorme capacidad del sistema de cargos para allegarse recursos humanos y materiales —de los más diversos orígenes— en favor de la reproducción ininterrumpida del ciclo festivo. Por último, trataremos el tema del “catolicismo popular” desde la óptica del clero católico, con el fin de mostrar la diferencia de objetivos entre el clero y el sistema de cargos, lo cual hace latente la convivencia inarmónica y conflictiva entre éstos.

Imagen 1. Delegación Cuajimalpa de Morelos al sur poniente del Distrito Federal.

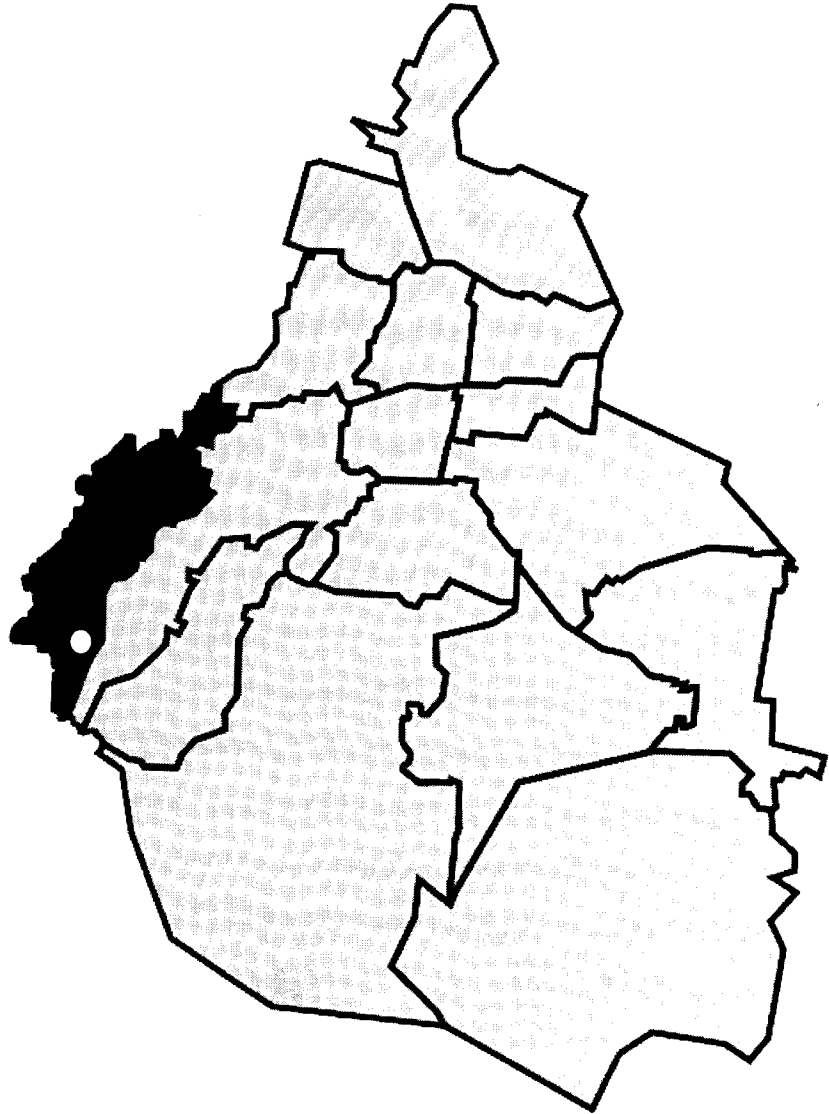
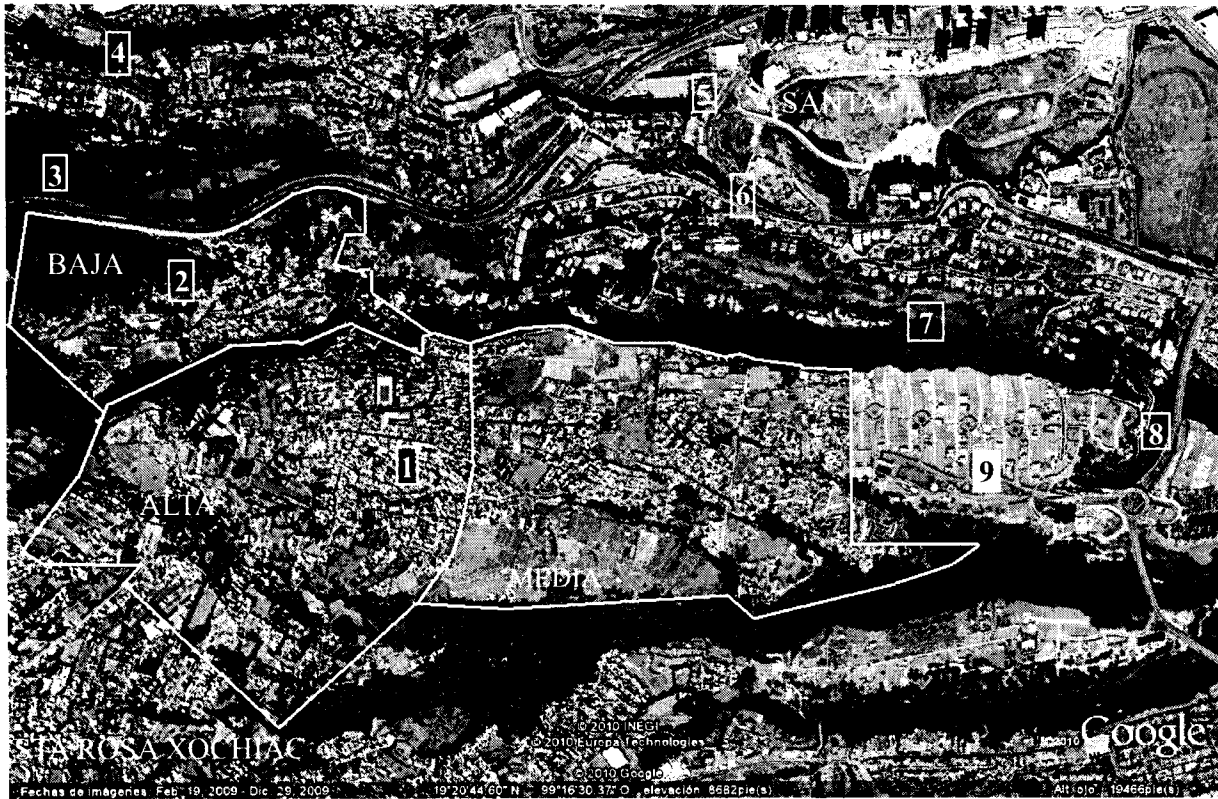


Imagen 2. San Mateo Tlaltenango
dividido entre zonas



- | | |
|----------------------------|------------------------------------|
| 1. Parroquia de San Mateo | 6. Carretera San Mateo-Santa Lucía |
| 2. Capilla de San Juan | 7. Campo de golf |
| 3. Autopista México-Toluca | 8. Puentes de "Los Poetas" |
| 4. El Contadero | 9. Cumbres de Santa Fe |
| 5. Tienda Sam's | |

(Nota: La división presentada no está sustentada en ningún tipo de división administrativa o censal oficial, por lo que es aproximada y útil solamente para los fines de esta exposición.)

Imagen 1. A la izquierda del desarrollo Cumbres, San Mateo es invisible.

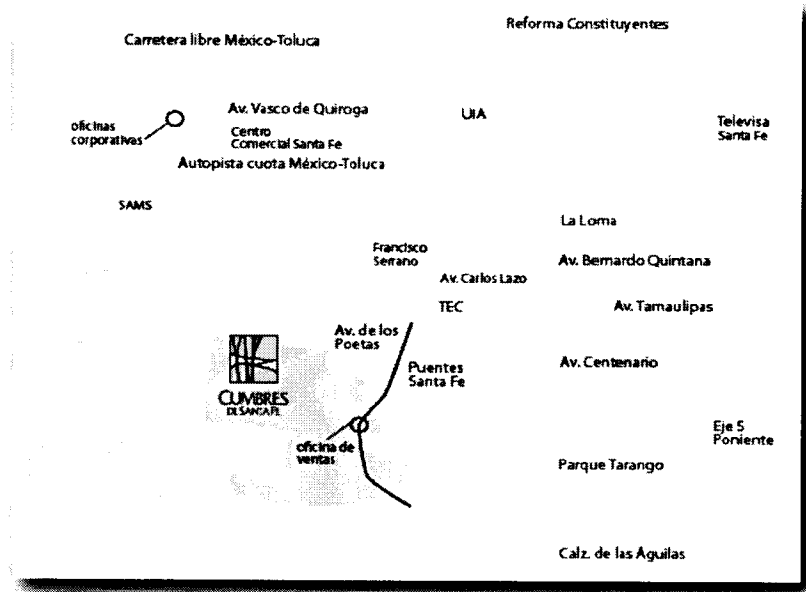


Tabla 1. Crecimiento demográfico en San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa	
Año	Total de habitantes
1900	489
1910	601
1921	516
1930	661
1940	641
1950	1039
1960	1896
1970	3331

(Fuente Archivo de Histórico de las Localidades, INEGI.
<http://mapserver.inegi.org.mx/AHL/realizaBusquedaurl.do?cvcgco=090040021>, Septiembre 2010)

Tabla 2. Algunas variables sociodemográficas de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa (2000)	
Variable	Población
Población total	14,430
Población femenina	7,217
Población masculina	7,182
Población mayor de 18 años con instrucción media superior	1,897
Población mayor de 18 años con instrucción superior	859
Población ocupada (P.O.)	5,438
P.O. en el sector terciario	3,787
P.O. como empleado u obrero	3,965
P.O. trabajadora por cuenta propia	1,055
P.O en el sector secundario	1,292

Fuente: Secretaria de Desarrollo Social, Gobierno de la Ciudad de México.
www.sideso.df.gob.mx/documentos/ut/CUJ_04-031-1_C.pdf, Septiembre 2010.

1. DOS MIRADAS OPUESTAS AL SISTEMA DE CARGOS

1.1 DELIMITAR LA DISCUSIÓN

La literatura antropológica acerca de los sistemas de cargos en las diversas regiones histórico-culturales de México y Mesoamérica es muy amplia; incluye miles y miles de artículos, ensayos y publicaciones dedicadas a la etnografía de dicha institución. Los trabajos varían desde las descripciones etnográficas de la jerarquía cívico-religiosa en tal o cual momento y espacio histórico, hasta las comparaciones y las formulaciones generales sobre los principios rectores del sistema. Para un estudiante interesado en tales discusiones la tarea de revisar siquiera los trabajos más significativos y las principales síntesis de las diversas tendencias interpretativas, resulta una labor muy grande que requiere de muchas horas de lectura y otras más de rastreo y mapeo de la literatura.

Afortunadamente existen trabajos de antropólogos mexicanos y extranjeros dedicados a sintetizar y agrupar tal cantidad de publicaciones de acuerdo a ciertas corrientes interpretativas. Uno de esos autores que se ha propuesto la construcción de un mapa de orientación dentro de tal océano de trabajos es el profesor danés de la Escuela Nacional de Antropología Leif Korsbaek (1996, 2002).

Para este autor la etnografía de los sistemas de cargos tiene un fuerte arraigo en la antropología mesoamericanista, cuya época “dorada” o de mayor auge comienza con la publicación del artículo pionero de Sol Tax sobre los municipios del altiplano guatemalteco en 1937 y termina con la ruptura crítica en la antropología mexicana, sintomáticamente fechada en el año de 1968.

Tras la “invención” de la *jerarquía cívico-religiosa* en el artículo clásico de Tax, las etnografías sobre esta institución proliferan y por encima de sus diferentes orientaciones teórico-metodológicas, Korsbaek encuentra un par de consensos: uno descriptivo, referente a las características más comunes del funcionamiento del sistema de cargos que este autor llama “el típico sistema de cargos”; otro explicativo, referente a las funciones latentes del sistema que llama “el paradigma de cargos”.

El primer consenso se refiere al patrocinio individual y rotado entre todos los miembros de la comunidad —léase, jefes de hogar— del culto religioso, pero también a la aceptación de las responsabilidades civiles locales, las cuales se encuentran íntimamente vinculadas en una jerarquía escalafonaria por la cual los individuos van ascendiendo a lo largo de su carrera ceremonial. El individuo se ve envuelto en el sistema, en cuyas participaciones se entrelazan, llevando una responsabilidad a otra. Al final, quienes se involucran plenamente en esta espiral de responsabilidades,

y llegan a la cima de la jerarquía —generalmente, durante la vejez— conforman un grupo social muy respetado al interior de la comunidad, comúnmente llamado *los pasados* (Korsbaek, 1996c).

El segundo consenso es —como decíamos— explicativo y está compuesto por las hipótesis más recurrentes puestas a trabajar en las etnografías acerca de este tema. Si el artículo de Tax en 1937 da origen al sistema de cargos en tanto objeto de estudio antropológico:

El artículo de Fernando Cámara Barbechano [de 1949] marca el inicio de un nuevo proceso: el proceso de elaboración de un consenso alrededor de la explicación del sistema de cargos. Lo que realmente presenciamos en los años después de 1949 es la creación de una “ciencia normal” — con base en la introducción del sistema de cargos como la institución principal en las comunidades indígenas— la larga marcha hacia una situación “normal” donde el objeto está bien definido y donde entonces se puede empezar a buscar una “explicación normal” de este objeto (Korsbaek, 1996d: 271).

Este consenso explicativo —según este autor— ha sido dividido en tres aspectos principales: el económico, el político y el religioso. El efecto o mecanismo de nivelación socioeconómica incorporado al funcionamiento del sistema de cargos es la explicación “normal” del sistema, en tanto, institución económica. En su aspecto político, la interpretación de la jerarquía consiste en una institución social que permite la gobernanza democrática al interior de la comunidad, donde los individuos no retienen ningún poder político más allá del depositado por la comunidad en los cargos. Por último, la interpretación “normal” de la institución en su dimensión religiosa subraya la delimitación de las fronteras comunitarias, ya que mediante la participación en los cargos los individuos se identifican con la colectividad y adquieren derechos y obligaciones para con ella.

Para la elaboración de este trabajo la identificación del “típico sistema de cargos” hecha por Korsbaek ha resultado de gran utilidad en la formulación de preguntas sobre el funcionamiento del sistema en San Mateo Tlaltenango. Aunque la realidad social de los sistemas de cargos en San Mateo es totalmente distinta de la de los sistemas estudiados por los autores clásicos de incios del siglo XX de los que Korsbaek hace referencia, tal ejercicio de contraste nos dota de muchas luces en la investigación de los sistemas de cargos en la ciudad. Como veremos en el capítulo III de este trabajo, una radiografía con meros intereses descriptivos del funcionamiento del sistema de cargos nos arrojará

numerosas diferencias empezando por la desvinculación de los cargos religiosos de los civiles, así como el patrocinio comunitario de la fiesta, entre otros elementos.

En este capítulo nuestra intención es más bien retomar algo de la gigantesca literatura sobre el tema, discutiendo sólo unos cuantos autores que nos iluminen el posterior tratamiento de la información etnográfica. De aquel océano de publicaciones que ya mencionábamos rescataremos dos miradas diametralmente opuestas del sistema de cargos, apenas un “par de litros” de ideas.

La primera es una mirada histórico-funcionalista que forma parte del citado “consenso explicativo” acerca de la jerarquía cívico-religiosa en sus tres dimensiones. Esta mirada es la de un autor clásico: Eric Wolf. Mas como subrayaremos abajo, las interpretaciones del sistema de cargos hechas por este antropólogo norteamericano no pueden separarse del desarrollo histórico del tipo de comunidad campesina, dentro de la cual él considera que existe exclusivamente el “típico” sistema de cargos.

Si la preocupación de Wolf por el sistema de cargos no es autónoma sino heterónoma, en tanto busca establecer las concomitancias entre comunidad campesina y organización cívico-religiosa, la segunda mirada de la que nos ocuparemos procede de una manera diametralmente opuesta. En las antípodas de la obra de Wolf acerca del tema, se encuentra la interpretación del sistema de cargos, en tanto, *orden autónomo comunitario*. Para el desarrollo de tal interpretación haremos referencia fundamentalmente a un antropólogo contemporáneo quien ha investigado el sistema de cargos religiosos en una pequeña comunidad de la Meseta Tarasca en Michoacán, Mario Padilla (2000). Para este autor la institución de los cargos posee una idiosincracia propia, que justifica su interpretación en sus propios términos: en tanto intercambio recíproco entre comunidad e imagen protectora.

1.2 LA COMUNIDAD CERRADA DE CAMPESINOS Y EL SISTEMA DE CARGOS

Aunque sus comentarios sobre la jerarquía cívico-religiosa están presentes en muchos de sus trabajos (Wolf, 1955a, 1955b, 1957, 1959, 1972) y su obra ocupa un lugar central en la “ciencia normal”, o lo que Korsbaek llama, “el paradigma de cargos”, Eric Wolf no parece haberse preocupado por el sistema de cargos *per se*. Sus comentarios al respecto, son más bien parte de amplios trabajos históricos y antropológicos sobre el campesinado en Mesoamérica, y en general, en toda Latinoamérica. Aislar las consideraciones de Wolf sobre el sistema de cargos implica la fragmentación de una obra que más bien tiende a la integración teórica y metodológica.

El campesinado en su obra es considerado, en tanto, subcultura o segmento territorial integrado a amplios niveles de integración sociocultural como el nacional o el mundial. De acuerdo a sus distintas articulaciones con la sociedad mayor, Wolf (1955a) dividió a las comunidades campesinas en dos grandes tipos o polos de integración sociocultural: el primero, caracterizado por su apertura a los mercados de productos agrícolas a nivel global, que llamó naturalmente la comunidad abierta de campesinos; y el segundo polo está conformado por las comunidades de campesinos cerradas al mercado exterior y dedicadas a buscar la propia subsistencia mediante el autoabasto. Estos dos polos constituyen un *continuum* basado en la estructura de producción y la utilización de la fuerza de trabajo —desde la total hasta la nula orientación al mercado— pero a partir de los cuales Wolf encuentra concomitantes culturales e institucionales, entre las que se encuentra la organización religiosa.

En las comunidades corporativas y cerradas de campesinos el eje articulador de la toda la vida social de sus miembros —según él— es la *jerarquía cívico-religiosa*. Gracias a ésta la comunidad delimita claras fronteras de pertenencia, a través de la participación de los individuos en esta institución; establece los parámetros de la autoridad y el ejercicio de la política, mediante un vínculo íntimo de ésta con la religión; y limita enormemente la utilización de los excedentes económicos por sus miembros, inhibiendo la conversión de éstos en capitales orientados a la acumulación y, de esta forma, la comunidad impide el libre desarrollo del sistema social de clases, tal como sucede al exterior de ella.

1.2.1 *El exterior y el interior de la comunidad corporativa*

De tal manera que la discusión sobre la jerarquía cívico-religiosa está irremediabilmente vinculada a las discusiones sobre el modo campesino de producción articulado en diferentes tiempos y espacios históricos al desarrollo capitalista. Wolf es parte de una reacción dentro del propio materialismo cultural, frente a la clásica postura marxista al respecto. Ya que —como señala Ángel Palerm— “si el marxismo [ortodoxo] carece de una teoría del campesinado, posee en cambio una teoría de su desaparición, además de una praxis bien experimentada aunque infructuosa de su eliminación” (Palerm, 1980: 241). Asombrados por el desarrollo industrial de la Gran Bretaña, los marxistas ortodoxos y el propio Marx profetizaron un futuro británico para todo el orbe, sin intentar siquiera “comparar sistemáticamente las cifras de campesinos británicos eliminados del sistema metropolitano con el número de campesinos incorporados de esta manera al nuevo sistema

mundial” (*op. cit.*: 243). Por lo contrario, tanto Wolf como Palerm rechazaron el evolucionismo lineal inherente a la “teoría marxista de la desaparición del campesinado” y a la creencia en un desarrollo capitalista por igual en todas partes.

Las comunidades campesinas de las llanuras costeras del Golfo de México y del Caribe, entre otras regiones, inspiraron de hecho el modelo básico de la comunidad abierta formulado por Eric Wolf, para el cual, sin embargo, sugiere tantas variedades y subtipos como diferentes adaptaciones e integraciones históricas al mercado mundial agrícola (1955: 467 ss.). La tesis de doctorado de Wolf es un acercamiento etnográfico a un tipo de comunidad abierta de campesinos dedicada a la producción cañera en la isla puertorriqueña; producto histórico de la demanda de productos agrícolas en los países metropolitanos, como la Gran Bretaña, en el siglo XIX llamada “la factoría del mundo”.

Sin embargo, no es en este tipo de comunidad campesina donde Wolf encontró al “típico sistema de cargos”, pues en aquel contexto el culto y la organización religiosa constituyen tan sólo *un conjunto de actividades más* dentro de la vida comunitaria (Wolf y Hansen, 1970: 100). Es más bien en las comunidades corporativas y cerradas de campesinos donde la institución de los cargo cívicos y religiosos constituye el eje rector de la toda la vida social de la comunidad. No es ahí una dimensión más de la vida comunitaria, sino la dimensión más importante de la vida comunitaria.

1.2.1.1 Modo campesino de producción

Aunque encerrada en el autoabasto de la unidad doméstica y dedicada a la defensa de un territorio común, la comunidad campesina de este tipo no deja ser parte de un todo social mayor, a cuyos ciclos de desarrollo y crisis está plenamente subordinada.

Palerm (1980) se ha dedicado —en un clásico ensayo— a explorar las principales formas de articulación de dichas comunidades con una fuerte vocación de producción para su propio consumo, en relación con la producción y circulación capitalista de mercancías. Dicha vocación más que una tendencia “natural” del individuo a producir para el propio consumo familiar, es un condición estructural, producto de la articulación divergente del campesinado con el sistema capitalista. A lo largo de la historia los campesinos pertenecientes a este tipo de comunidad se han visto obligados a completar su autoabasto con dinero proveniente de dos fuentes principales: 1) la venta de su fuerza de trabajo temporal a las empresas del capitalismo agrícola, pero también de la industria minera y de la

construcción, en tanto, mano de obra “no calificada”³; 2) la venta de productos agrícolas al capitalismo mercantil, gracias a la auto explotación de la fuerza de trabajo familiar de la unidad doméstica. De tal manera que: “el autoabasto debe verse como una parte del salario no pagado por los empresarios capitalistas [...] y lo que permite los bajos precios con que los productos campesinos entran en la circulación capitalista” (Palerm, 1980: 310).

A diferencia de la comunidad abierta plenamente al mercado exterior, la comunidad corporativa de campesinos orienta su trabajo y su producción a éste sólo de manera complementaria y temporal, logrando así mantener sus fronteras sociales bien claras, dentro de las cuales posee un territorio común y un organización comunitaria propia.

Históricamente los miembros de la comunidad cerrada de campesinos han sido relegados “al status de trabajadores temporeros que ganan la propia subsistencia de unas tierras escasas” (Wolf, 1957: 93). Junto con *la hacienda*, Wolf considera a la *comunidad corporativa* instituciones históricas de “retirada”. “Producto de una depresión económica [la del siglo XVII en la Nueva España], la hacienda fue una institución para satisfacer una demanda limitada” (Wolf, 1959: 183). Mientras que la comunidad india, en tanto reserva de fuerza de trabajo, debió esperar un mayor acceso a los mercados internacionales —limitado sistemáticamente por la política imperial— y un nuevo impulso capitalista en la Nueva España, para salir de su encierro. El sistema de la hacienda hubo de desaparecer hasta el advenimiento de la Revolución mexicana del siglo XX, en cambio, la reconstrucción de la comunidad india ha dejado huellas todavía perceptibles entre los habitantes de las montañas del sur de Mesoamérica.

En palabras de Wolf la característica distintiva de la comunidad cerrada de campesinos:

Is that it represents a bounded social system with clear cut limits, in relations to both outsiders and insiders [...] Seem from the outside, the community as a whole carries on a series of activities and upholds certain “collective representations.” Seen from within, it defines the rights and duties of its members and prescribes large segments of their behavior (1955: 457).

³ Hay que subrayar que el adjetivo de “no calificada” es un poderoso instrumento simbólico de dominación, ya que descalifica los conocimientos prácticos de los fuerza de trabajo campesina en favor de la explotación de ésta. ¿Quién se atreve a desmentir los conocimientos prácticos de un campesino que durante generaciones se ha dedicado a trabajar la tierra? Los campesinos son más bien, trabajadores especializados en el manejo de los recursos productivos de su contexto comunitario: los cuales pueden incluir desde complejos sistemas de riego y manejo del agua, hasta el tratamiento de las enfermedades y males de sus animales de tiro.

En su interior la comunidad está compuesta por unidades domésticas, las cuales poseen el derecho a buscar su propia subsistencia mediante la producción agrícola para el autoconsumo. Para tal fin cada familia controla cierta cantidad de tierra que es susceptible de ser heredada a sus descendientes. Aunque la posesión de la tierra circula libremente al interior de las familias extensas e incluso entre éstas, la disposición última sobre la tierra recae en la comunidad. Ella posee la *jurisdicción sobre la libre disposición de la tierra*, por lo que ésta no puede ser considerada cabalmente una mercancía. Wolf destaca que incluso ahí donde la tierra es traspasada mediante contratos establecidos libremente entre miembros de la comunidad, el tabú acerca de la venta de la tierra a individuos externos a este cerrado sistema social limita enormemente el impacto del sistema económico de clases de la sociedad mayor al interior de la comunidad.

1.2.1.2 El sistema de cargos

La comunidad corporativa es una asociación de unidades domésticas —no de individuos— donde cada cual tiene el derecho a trabajar la tierra conforme a sus necesidades y de acuerdo a la fuerza de trabajo disponible en su interior —que incluye, por supuesto, a niños y mujeres. Por tal motivo, el desarrollo de la diferenciación clasista en la comunidad es sistemáticamente contrarrestado por la disposición comunal sobre la tierra, pero también por el funcionamiento del *sistema de cargos*, institución de gran protagonismo colectivo al interior de la comunidad. De hecho, es esta institución la que convoca la mayor participación colectiva, ya que el consumo y la producción están confinadas, por regla general, a la unidad doméstica.

Por lo general, se ha hecho énfasis en el perfil economicista de las ideas de Wolf sobre el sistema de cargos civiles y religiosos. En efecto, este autor consideró que el patrocinio individual y rotado de los cargos comunitarios constituye un *mecanismo económico nivelador* al obligar a los participantes a invertir trabajo, tiempo, alimentos y dinero efectivo para el cumplimiento de tales responsabilidades. El funcionamiento de la organización religiosa en ese sentido hace patente la voluntad comunitaria por impedir o, por lo menos, sesgar la acumulación clasista de la riqueza, así como la intención de “igualar las oportunidades vitales y los riesgos vitales de sus miembros” (Wolf, 1957: 93). En las obras de otros antropólogos se han formulado fuertes críticas a esta postura de Wolf, sosteniendo que el sistema de cargos, más que nivelar u homogeneizar la riqueza entre los miembros de la comunidad funciona como un mecanismo social *legitimador de las diferencias económicas*

(Cancian; 1965, 1969, 1992), o incluso permite la *extracción de riqueza* por parte de una elite en detrimento de la comunidad entera (Harris;1964).

Sin embargo, el mecanismo nivelador incorporado al sistema de cargos sólo idealmente busca eliminar las riquezas y excedentes de las familias miembros. Más que desaparecer materialmente toda la riqueza excedente en la comunidad, el mecanismo le otorga a ésta un uso y un sentido distinto al otorgado en la sociedad mayor regida por el sistema de clases.

The existence of such mechanisms does not mean that class divisions within the corporate community do not exist. But it does mean that the class structure must find expression within the boundaries set by the community (Wolf, 1955a: 458).

Según Greenberg (1987) este desacuerdo sobre las funciones económicas de las jerarquías, se esclarecería si evidenciáramos las diferentes concepciones de comunidad corporativa y cerrada subyacentes a las etnografías de los sistemas de cargos. A decir de este autor, la definición de comunidad corporativa hecha por Wolf es mucho más estrecha que la comúnmente utilizada, y es ajena a:

la tendencia general dentro de la literatura, considerando a cada municipio indígena como un grupo étnico separado [...] ellos identifican a las comunidades indígenas corporativas por las diferencias existentes en el dialecto, la indumentaria y la organización sociopolítica, aún entre las comunidades del mismo grupo lingüístico. Reconociendo a las comunidades como grupos étnicos aislados podemos llegar a una noción mucha más amplia y libre de lo que es una comunidad corporativa (Greenberg, 1987: 28).

La definición de corporativo en la obra de Wolf se sustenta en una consideración jurídica de ésta, en términos de perpetuidad legal, pero también en términos socio estructurales, a partir de los conceptos de orden y encierro. Dow (1973) encuentra las fuentes de esta doble definición de lo corporativo — que Wolf utiliza—: la primera en la obra de Maine y la segunda en la de Weber.

Sería muy largo relatar la discusión sobre las funciones latentes del sistema de cargos, en términos niveladores, redistributivos, legitimadores o extractores. Por ahora, es preciso destacar dos aspectos de las consideraciones de Wolf al respecto: primero, para él la jerarquía cívico-religiosa

funciona como un filtro o sesgo importante en la utilización de los excedentes al interior de la comunidad que simbólicamente elimina su efecto disruptor mas no los elimina materialmente; y, por último, las condiciones socio estructurales subyacen al funcionamiento de este mecanismo nivelador, esto es, el criterio estructural de la comunidad coporativa. Como señala Greenberg es un error considerar a pueblos o pequeñas ciudades que no son comunidades cerradas —en cuyo interior habitan importantes elites comerciales— pero que poseen sistemas de cargos religiosos en estos términos.

Para Wolf el sistema de cargos de las comunidades corporativas y cerradas de campesinos posee además del mecanismo económico nivelador, dos implicaciones más muy importantes en este contexto. La primera, consiste en las fronteras de pertenencia que se establecen mediante la participación en el sistema de cargos. Dentro del contexto de la comunidad cerrada, dichas fronteras juegan un papel muy importante, más allá de la identidad cultural. Las fronteras de la comunidad son también relevantes en tanto definen derechos y obligaciones de sus miembros, en asuntos civiles, políticos, económicos y agrarios, no sólo religiosos. La subsistencia de las unidades domésticas depende del trabajo de la tierra, la cual —como hemos señalado— está subordinada a la jurisdicción comunal sobre ésta.

Los sistemas de cargos en la ciudad de México también proveen de mecanismos de pertenencia. Sin embargo, la pertenencia a los pueblos urbanos, como San Mateo, no tienen directamente ninguna implicación productiva o laboral para sus miembros. Las fronteras del pueblo trazadas mediante la participación de sus miembros en el sistema de cargos, rápidamente se han desdibujado con la desagrarización y descampenización de la comunidad y su inserción en la compleja demanda de fuerza de trabajo en los sectores industriales y de servicios de la zona metropolitana.⁴

La segunda implicación del sistema de cargos en la comunidad cerrada se encuentra en la manera en que se ejerce la autoridad civil y el poder político en ésta. La jerarquía vincula íntimamente la participación religiosa con la política, estableciendo parámetros particulares para el ejercicio del poder. La jerarquía cívico-religiosa: “makes the achievement of power a matter of community decision rather than a matter of individually achieved status” (Wolf, 1955a: 458).

Por tanto, es un error extrapolar las ideas económicas de Wolf sobre el sistema de cargos, ya que éstas forman parte de un modelo sociológico muy amplio. La comunidad cerrada de campesinos es

⁴ De hecho, las disputas agrarias en la actualidad en San Mateo son parte de un lucha entre actores disímiles por el desarrollo de proyectos urbanísticos, así como proyectos de protección ambiental y desarrollo ecológico en esta periferia de la ciudad (esto es, la disputa por el Desierto de los Leones).

un producto de las contradicciones históricas de la colonia en la Nueva España, en la cual el desarrollo capitalista y el uso de la mano de obra nativa estuvo determinada por la dualización de la sociedad por parte de la Corona Española, y el establecimiento de un “gobierno indirecto” en un gran sector de la sociedad colonial;⁵ así como por las políticas económicas que restringían el acceso del Nuevo Mundo al comercio internacional, y la crisis económica derivada del cambiante papel del Imperio Español en el naciente sistema económico mundial.

1.2.1.3 El individuo y la comunidad corporativa

Las dimensiones de este modelo sociológico —resultado de la creatividad pero también de la ardua labor de síntesis de Eric Wolf— pueden vislumbrarse mejor si destacamos que para este autor: “the initial criteria for our types can be primarily economic o sociopolitical, but should of course include *as many other features as possible*” (1955a: 455, subrayado mío). La recurrencia de cierta normatividad social, así como de patrones o complejos psicosociales incorporados al habitus de los individuos son también parte de las caracterizaciones que el modelo de Wolf contiene, el cual posee importantes intenciones holísticas e integradoras. A fin de simplificarlas, a continuación consideraremos tres puntos principales.

En primer lugar, hay que destacar el conservadurismo o la “cerrazón” de los campesinos que se dedican fundamentalmente a producir para su propio consumo. Los campesinos que se desenvuelven en este tipo de comunidad suelen ser muy conservadores de sus propias normas y formas de vida.⁶ Así como la disposición comunal sobre la tierra inhibe la interferencia de agentes extraños dentro de la vida económica al interior de la comunidad, la comunidad corporativa parece incorporar en sus miembros mecanismos psicosociales que inhiben su atracción a alternativas culturales de afuera. Al

⁵ Para Wolf este “gobierno indirecto” es parte del establecimiento de “La República de Indios”, en cuyo desarrollo histórico influyeron tres factores principales: 1) la intención de prevenir a toda costa la formación de grandes jefes territoriales al estilo feudal, por parte de la Corona, 2) el carácter dinástico de ésta que incorporaba con facilidad a diversas subculturas y 3) la opción de establecer tributos individuales o comunitarios sobre esta población campesina. (Wolf, 1955a: 457).

⁶ De inmediato, hay que aclarar y subrayar que estas características de la conducta del campesino no son complejos psicológicos “genéticos” o “naturales”. Muy probablemente al hablar del “conservadurismo” o “la cerrazón” de los campesinos recordemos el estereotipo clásico que los habitantes de la ciudad tienen sobre éstos; de manera que estas caracterizaciones antropológicas parezcan “poco novedosas”, o simplemente una reproducción de los prejuicios que los ciudadanos “civilizados” tienen de los hombres del campo. Sin embargo, el fundamento de estas caracterizaciones es la comunidad corporativa, la cual tiene un criterio básico socio estructural y económico. Al transformarse desde sus entrañas la comunidad corporativa y cerrada de campesinos en la historia reciente de nuestro país, las evidencias ideológicas parecen derrumbarse y fácilmente podemos encontrar ejemplos sobre el sorprendente carácter innovador y abierto del campesino individual.

comparar a los nuevos sujetos sociales y culturales que el desarrollo económico del Bajío colonial produjo, Wolf señala: “Las comunidades indias se habían orientado hacia la satisfacción de *un número fijo de necesidades culturalmente derivadas* y se defendían tenazmente contra la introducción de nuevas necesidades y de nuevos hábitos culturales que venían de fuera” (1955b: 84-85, subrayado mío).

En segundo lugar, la vida social de la comunidad cerrada está permeada por una fuerte ideología igualitaria que reconoce el derecho de todas las unidades domésticas que la componen de ganar su propio alimento y satisfacer sólo sus más estrictas necesidades sin obtener mayor producción en detrimento de otros. Según Ángel Palerm, la familia campesina persigue un *ideal autárquico* que, sin embargo, sin éste tan solo una parte de la sociedad mayor verá siempre frustrado. “El fundamento primario de la unidad doméstica campesina se encuentra en su derecho común de acceso al suelo y en su capacidad de utilizarlo para generar, en condiciones ideales, la totalidad de su abastecimiento” (Palerm, 1980: 309).

Por último, hay que destacar las *formas institucionalizadas de mediar y resolver los conflictos* al interior de este tipo de comunidad. Contrario a una idea romántica de la comunidad corporativa e indígena, los conflictos, el odio y las rivalidades no están ausentes al interior de ésta. Sin embargo, suele haber una incidencia mucho menor de violencia física y asesinatos dentro de estas comunidades, a comparación de las comunidades abiertas o, por supuesto, de las ciudades. La sensibilidad a la opinión pública, la envidia institucionalizada, la brujería, el mal de ojo, etc.⁷ (véase Wolf y Hansen, 1972: 95-99; Foster, 1967, cáp. 8) son mecanismos sutiles que evitan la agresión física y directa entre los miembros de la comunidad. Por otro lado, los órganos locales de administración de la justicia procuran la convivencia pacífica entre los jefes de las unidades domésticas de la comunidad, privilegiando la mediación y la conciliación, por encima de la persecución y el castigo. “El indio no puede controlar a los hombres [de su comunidad]; sólo desea llegar a un acuerdo con ellos” (Wolf, 1959: 195).

⁷ Sobre la brujería en estas comunidades Wolf comenta: “It minimize disruptive phenomena such as economic mobility, abuse of ascribed power, or individual conspicuos show of wealth.” (1955a: 461)

1.2.2 *Recapitulación*

Aunque hay dos núcleos agrarios que le dan forma a cierta comunidad agraria en el pueblo (el ejido y la comunidad agraria), San Mateo Tlaltenango en la actualidad es un asentamiento urbano, lugar de residencia de obreros, profesionistas, comerciantes, burócratas, trabajadores de empresas paraestatales, vendedores ambulantes, etc. Quienes cultivan alguna parcela ejidal son muy pocos. El cultivo de la tierra como en otras zonas de la periferia sur del Distrito Federal es un lujo, que sólo aquéllos que posee un nivel de vida asegurado y estable lo pueden costear. Según la Subdirección de Desarrollo Rural de la Delegación Cuajimalpa, el área susceptible cultivo en el pueblo es de 32.97 has. Mientras que el número de productores también potenciales es de 49, la mayoría de ellos ejidatarios.⁸ Pero incluso para aquel mínimo sector de la población que produce en el campo para vender y obtener alguna ganancia económica, ésta no es su principal fuente de ingresos. La actividad agrícola es sólo una actividad económica más de algunos pobladores, que por lo general tiene una importancia ínfima en sus finanzas.

En el caso de los comuneros, el territorio por el cual se han insertado en interminables disputas legales con empresas y otras poblaciones de la zona, es netamente boscoso, por lo que la actividad agrícola no es parte de sus funciones. Los comuneros de San Mateo en la actualidad, más bien, están insertos en los discursos y prácticas ecologistas, ya que sus actividades —mediante las cuales buscan legitimarse en tanto poseedores del área del Desierto de los Leones— consisten en proyectos de reforestación, ecoturismo y educación ambiental.

No es necesario presentar una radiografía detallada del perfil socioeconómico y laboral de los habitantes de San Mateo, para hacer notar que este pueblo urbano no es para nada una comunidad corporativa y cerrada de campesinos, conforme al modelo de Wolf. Incluso sería arriesgado catalogar San Mateo comunidad cerrada cuando éste era un pueblo de la periferia rural de la ciudad de México, hace 40 o 50 años. Sería necesario hacer una investigación de historia social y económica —que no hemos hecho— en la comunidad para determinar las proporciones exactas que el autoabasto, la venta de la mano de obra y la venta de productos agrícolas en la ciudad tuvo en la economía local de los antiguos campesinos del pueblo.

⁸ Véase Carillo (1999).

A pesar de que San Mateo está lejos de ser una comunidad corporativa de campesinos, y por tanto, las consideraciones de Wolf sobre la organización religiosa no tienen ninguna aplicación en nuestro caso, hemos decidido traer a colación la obra de este autor por varias razones.

En primera instancia, con la intención de contrastar el enfoque que ahora trataremos y que guiará en gran medida el tratamiento de los datos etnográficos en los siguientes capítulos. Mirar al sistema de cargos en sus propios términos religiosos, es totalmente factible en nuestro caso de estudio. De hecho, esta mirada puede aplicarse al estudio de cualquier sistema de cargos, independientemente de las condiciones socio económicas e históricas de la comunidad en la que se encuentre. Por el contrario, el modelo de la comunidad corporativa de Wolf ve en los cargos religiosos un orden heterónimo en lugar de autónomo.

Pero justamente eso es lo que queremos rescatar del modelo de este autor. Más allá de las características históricas y estructurales específicas de la comunidad cerrada de campesinos, Wolf ve a la organización religiosa como *un ámbito social heterónimo*, de lo cual se deriva la necesidad de conocer la ubicación de este ámbito al interior de la comunidad, en su relación con otros más. En la comunidad corporativa la organización religiosa ocupa un papel central, pero en las comunidades de campesinos orientados plenamente hacia el mercado, Wolf advierte que la dimensión religiosa de la comunidad es sólo una más de entre otras (Wolf y Hansen, 1972: 100).

1.3 EL SISTEMA DE CARGOS COMO ORDEN COMUNITARIO AUTÓNOMO

El aspecto económico del paradigma de cargos, al cual Wolf ha hecho un gran aporte, ha suscitado muchas discusiones y posiciones diferentes al respecto. Frente a la postura “niveladora” de Wolf, otros autores han desarrollado otras posturas críticas, entre las que podemos destacar la “legitimadora” y la “expropiadora” o “extractora”. Ya hemos dicho algo acerca de esta discusión y no pretendemos profundizar más en el tema. Lo que nos interesa destacar es que, más allá de los argumentos, supuestos y referencias etnográficas de cada postura, el énfasis en el carácter económico del sistema de cargos ha generado otras críticas de antropólogos contemporáneos. Para algunos autores más recientes tales discusiones han llevado al estudio de los cargos religiosos a reduccionismos economicistas y funcionalistas. Al respecto Saúl Millán señala:

Aunque la etnografía funcionalista ha privilegiado el papel de la jerarquía como un mecanismo de la reproducción social, argumentando que los desequilibrios en los cargos son un efecto de los desequilibrios en la organización social, es necesario advertir que el sistema no se limita a establecer relaciones de causalidad entre la jerarquía y la comunidad, sino también proporciona un marco clasificatorio donde las categorías sociales pueden expresarse (Millán, 2005: 232).

Millán, ejemplifica su postura interpretativa del sistema de cargos y hace referencia a la dicotomía civil-religioso que los clásicos análisis de los cargos hacen, la cual soslaya la semejanza que en el pensamiento indígena tienen las funciones de autoridad de mayordomo, el jefe de familia y el alcalde o juez civil. “Esto explica, de hecho, que numerosas comunidades indígenas empleen los términos del parentesco para referirse a las autoridades locales” (Millán, 2005: 225).

Otro autor que comparte las críticas a las interpretaciones economicistas del sistema de cargos es Padilla. Este autor concentra su crítica, en particular, en los trabajos de Foster (1967), Cancian (1965) y Hayden y Gargett (1994), acerca de los cuales dice:

Ninguna de estos autores intentó estudiar a la institución y al tipo de poder que le es inherente considerándolos como parte de un orden comunitario autónomo [...] Hay en el proceso ceremonial, indudablemente, importantes cambios de bienes y servicios. Pero lo específico del mismo no es el carácter económico de los intercambios, sino el reconocimiento moral de la deuda y de las obligaciones que se desprenden de dicho reconocimiento [...] El sistema de cargos genera una nueva escala social, influida por las diferencias económicas, pero que no refleja a éstas unívocamente; no sólo legitima diferencias anteriores, sino que establece otras nuevas, y al hacerlo, establece también relaciones de poder (Padilla, 2000: 280-281).

1.3.1 *La idiosincrasia de la institución*

El análisis de M. Padilla (2000) del sistema de cargos parte de un pregunta, muy sencilla, pero que puede ser fácilmente soslayada en las investigaciones de campo de los antropólogos: ¿qué lleva a un individuo a asumir una responsabilidad ceremonial? ¿qué motivos aducen los individuos para justificar

el “derroche” de tiempo, dinero y esfuerzos que la participación en los cargos religiosos implica? (pp. 171-189).⁹

Padilla encuentra una infinidad de motivos y razones personales, los cuales hacen referencia a relatos muy personales y elaborados, pero también respuestas tan simples como “por que sí”, “por que me gusta”. La interpelación de los santos a los individuos durante sus sueños, por ejemplo, está presente en los relatos de los informantes de este autor, como también en muchas más referencias etnográficas. Las mandas personales son también muy comunes cuando el individuo promete servirle y rendirle culto al santo, si éste le otorga algún favor o bienestar material en alguna situación crítica o de urgencia. El agradecimiento por algún buen viaje o el fin de algún problema personal también es motivo suficiente para que los individuos asuman algún cargo en el sistema de fiestas, aún cuando tal bienestar no haya sido solicitado explícitamente por el afectado.

La variedad de motivos puede ser interminable, y tan diferente como los relatos de cada individuo. Sin embargo, por encima de tal diversidad, Padilla define “el sentido general de tomar un cargo”. A decir suyo las razones más recurrentes y más típicas para asumir un cargo religioso —en San Pedro Ocumicho, Michoacán— son, en primer lugar, “por manda” o “por promesa”, y en segundo, simplemente “por gusto”.

Ambas, sin embargo, tienen un significado común: el cargo se toma para “agradecer” a un santo, o a Dios, el haber recibido un bien cuyo origen se imputa a la voluntad divina, y porque se espera seguir contando con ella. Tomar un cargo es, pues, la forma de corresponder y cerrar así una relación de intercambio entre los miembros de la comunidad y sus divinidades, con la esperanza de mantenerlas propicias (Padilla, 2000: 182-183).

Durante mi estancia de campo en San Mateo Tlaltenango no pude encontrar cargueros que justificaran su responsabilidad por medio de “una promesa” hecha al santo patrón. Aunque nunca hice una pregunta explícita por los motivos, puedo afirmar que los motivos de las personas que entrevisté tenían que ver con “el gusto” por las fiestas y el ambiente que las rodea. En una ocasión, una cocinera¹⁰ —ayudante de la mayordomía de la fiesta *grande* patronal, madre soltera, de unos treinta y cinco años—

⁹ Confieso que durante las entrevistas o pláticas informales que tuve con vecinos involucrados en la organización festiva de San Mateo nunca formule explícitamente tal cuestionamiento —de lo cual me arrepiento.

¹⁰ Mujer, entrevistada por Gustavo Eduardo Morales Rosales, 21 - 09 - 08

nos comentaba —a mi y a mis compañeros— que ella participaba por el gusto de compartir y convivir con tanta gente del pueblo, y no porque creyera en “esas cosas” de la religión y los santos, pues no corresponden —a su forma de pensar— a una mujer profesionista con estudios universitarios. Sin embargo, sin ser muy conciente era parte de un complejo intercambio ceremonial con el santo patrón.

En el caso de los participantes masculinos, quienes por lo menos públicamente coordinan las actividades más importantes en las celebraciones religiosas, “el gusto” por el ambiente festivo es parte del cultivo de sus redes sociales y además del esparcimiento con los *cuates*. De hecho, habría que hacer notar que la decisión de tomar un cargo en San Mateo no la toman los individuos o las parejas de matrimonio por separado; no es una decisión que se tome independientemente de los demás compañeros participantes en el sistema —como sucede en la comunidad purhépecha estudiada por Padilla.¹¹ Como veremos en el capítulo III, las mayordomías en San Mateo tienen vida gracias a la recreación de redes sociales preexistentes en la comunidad que son recreadas en el ámbito festivo. En particular, sucede que estas redes masculinas estén conformadas por “cuates” o “ruedas de bebedores” que comparten espacios de recreación, como los partidos de fútbol de la liga local. De tal manera, que un hombre asume un cargo porque sus amigos también lo hacen; o más bien porque junto con su grupo de cuates, amigos o compañeros se ha puesto de acuerdo para asumir algún cargo religioso en conjunto. Algunos grupos lo hacen, incluso, de manera periódica, cada cierta cantidad de años.¹²

Entonces, podríamos preguntarnos si, como la cocinera antes citada quien reconocía que su único motivo para participar en el sistema de fiestas era socializar, el “gusto” por los cargos religiosos no necesariamente implique —como señala Padilla— una “forma de corresponder y cerrar así una relación de intercambio entre los miembros de la comunidad y sus divinidades, con la esperanza de mantenerlas propicias”. También podríamos suponer, con base en la preeminencia del *cuatismo*¹³ en las mayordomías y con base en los motivos aducidos por la cocinera citada, quien dice no creer en los santos, ni en “su existencia”, que los gastos de dinero, comida y esfuerzo del sistema de fiestas se llevan a cabo con el fin único de crear un espacio y un ambiente ameno y propicio para la socialización y la convivencia entre los miembros del pueblo, independientemente de su contenido religioso.

¹¹ En la página 179, Padilla (2000) cita a un individuo que se rehusaba a tomar uno de los cargos ceremoniales más importantes de la comunidad, a pesar de la insistencia de su mujer, pero que tras una buena cosecha finalmente accedió.

¹² Véase en el Apéndice, CARRERAS CEREMONIALES el apartado “Don Santiago: retirado del servicio religioso”.

¹³ Adler de Lomnitz define el cuatismo “como una categoría nativa que describe el complejo de sistemas de normas, valores y relaciones sociales que la cultura mexicana ha erigido en torno a la amistad masculina” (1975: 189). Para esta autora, “la bebida” es fundamental dentro de éste sistema de valores, por dos razones: en tanto, muestra inequívoca de confianza o mecanismo desarticulador de los formalismos sociales; y en tanto, mecanismo de nivelación económica individual.

Sin embargo, tal consideración nos llevaría a equiparar la convivencia que se lleva a cabo durante las fiestas patronales, con cualquier otro evento social, sin poder distinguir lo específico de los eventos festivos. En efecto, las fiestas patronales son “eventos sociales” como una comida con un candidato político, una fiesta de quince años, etc, mas no son simples eventos sociales. La fiesta es más que una comida compartida por muchas personas; consiste en la sucesión ordenada de una gran cantidad de eventos sociales con un fin ritual y religioso específico. Como veremos en el capítulo II, la fiesta patronal abarca una gran diversidad de prácticas festivas, todas ellas hechas en honor o con motivo de la celebración anual del santo patrón.

Más allá de ser un complejo espacio de socialización, las fiestas patronales poseen una idiosincrasia propia. Por tanto, coincidimos con Padilla cuando señala que:

desde el punto de vista religioso, el sistema de cargos representa la institucionalización del flujo de intercambios entre la comunidad y lo sagrado, así como el mecanismo instituido a través del cual se realizan (2000: 186).

1.3.2 *El patronazgo divino*

La reciprocidad es un principio fundamental de la vida de cualquier ser humano. Somos seres gregarios, miembros de grandes agrupaciones sociales. La reciprocidad rige todas nuestras relaciones interpersonales, pues da la pauta para el inicio y término de éstas. A lo largo de nuestras vidas, estamos obligados a establecer contacto con un gran número de personas a partir de lo cual establecemos contratos formales —gracias a la ley, pero también a las ceremonias rituales— e informales, mediante la palabra y la confianza mutua. Estos contratos suponen de las partes involucradas tanto expectativas como obligaciones.

Solemos pensar que los contratos solamente se establecen entre personas. Sin embargo, los individuos también intercambian favores o servicios con seres no humanos, seres sobrenaturales. Mediante la oración y las “mandas” los humanos se comunican con las imágenes, las interpelan, le hablan, les hacen saber sus deseos y frustraciones, para posteriormente encontrar eventos significativos, accidentes —en un sentido positivo— y anécdotas en la vida terrenal que denoten las respuestas de la divinidad. Quienes creen en las imágenes pueden tener relaciones tan intensas con ellas como con las personas de carne y hueso.

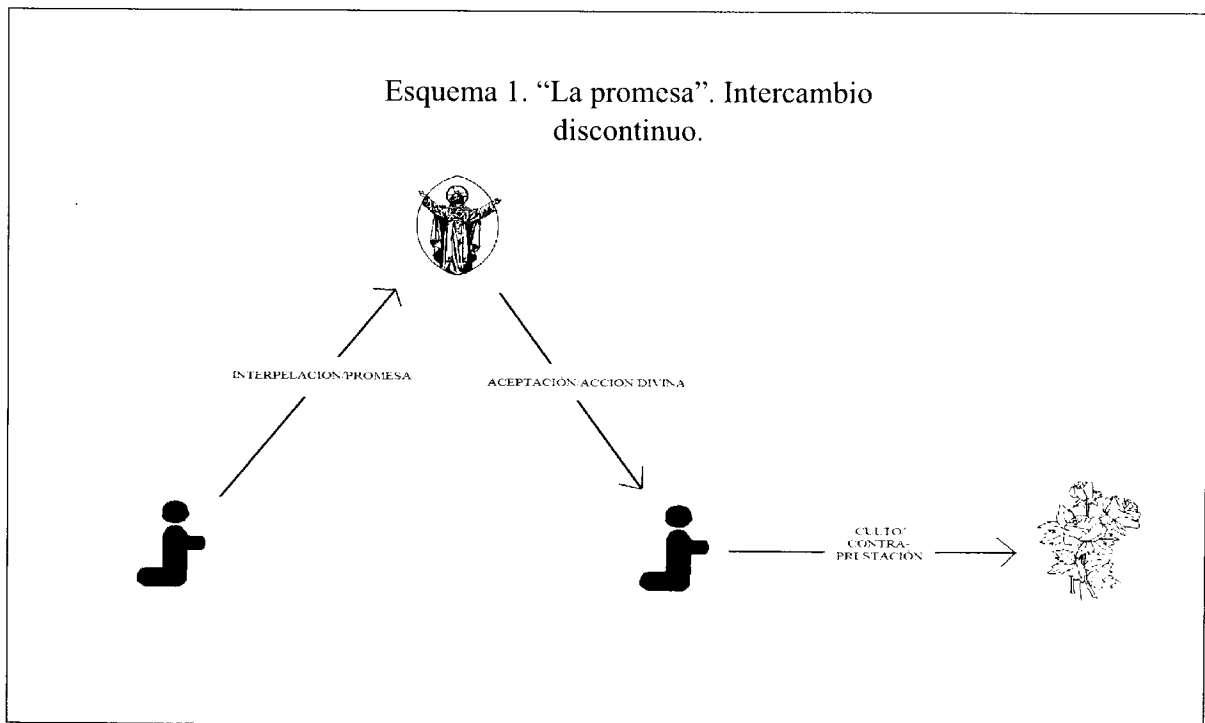
Para los creyentes las imágenes son seres sobrenaturales que poseen voluntad propia. En San Mateo cuando los vecinos hablan del santo patrón se refieren a él como el *Señor* San Mateo y no simplemente como la imagen del santo. De hecho, cuando se le saca de su templo, durante las procesiones, los mayordomos dicen que sacan al santo para que *visite, recorra y mire* los espacios del pueblo. Durante las fiestas de San Mateo o de San Bartolo Amyealco, cuando se encuentran “las correspondencias” en las colindancias de ambos pueblos se dice que los santos —esta vez las imágenes pequeñas— *se abrazan*. Cuando en la parte baja de San Mateo se lleva a cabo la fiesta patronal, en honor a San Juan Bautista, los mayordomos llevan a la imagen del Sagrado Corazón —ubicada en el templo de la parroquia— a la capilla del río, para que *acompañe* a éste en su celebración. Como el uso del lenguaje lo demuestra, el santo es más que su imagen, es un ser divino que gracias a la creencia popular es capaz de realizar acciones, como cualquier otro sujeto: mirar, acompañar, pasear, visitar, etc. De la idea que las imágenes religiosas son sujetos divinos con voluntad propia se desprende, pues, que los creyentes se relacionen con ellas, así como se relacionan con sus pares, estableciendo vínculos de mayor o menor confianza, cercanía y reciprocidad.

Padilla (2000: 186-189) afirma que el patrocinio y la celebración del culto patronal son, en realidad, una *contraprestación* hecha por los creyentes hacia los santos, en respuesta a una *prestación* previa hecha por la imagen. Cuando un individuo ejerce un cargo, en tanto, “manda” o “promesa”, el intercambio de prestaciones es claro: en respuesta a los deseos del creyente, la imagen le otorga cierto bienestar terrenal, lo cual genera el agradecimiento en éste, materializado en la aceptación de un cargo religioso. Cuando el individuo asume el cargo “por gusto”, el intercambio recíproco de prestaciones es bien más implícito. Según Padilla, en tales casos los intercambios con lo divino que conforman el sistema de cargos llevan implícito el reconocimiento de los individuos de que todo el bienestar terrenal (salud, paz, amor, trabajo, etc.) depende de la voluntad divina, de los santos o de Dios, quienes tienen poder sobre nosotros y sobre todo nuestro ambiente; por tanto, “en la ontología del hombre implícita en la cosmovisión de los cargos, el individuo es un ser carente que depende de la divinidad” (2000: 185).¹⁴

¹⁴ Hay que puntualizar que dentro los intercambios entre la divinidad y la persona creyente —implícito en el culto a los santos— no se suele considerar viable la coacción del santo mediante la adoración. El creyente sólo puede hacerle promesas a la imagen. “Tomar un cargo es un acto posterior a la acción divina —y por lo tanto no puede representarse como causa, lo cual es característico de la acción mágica— y aparece siempre como un agradecimiento del individuo, como una obligación suya” (Padilla, 2000: 184).

Foster (1967: 228-236) ha destacado dos formas principales que el intercambio de un individuo con una imagen puede tomar a través de un *contrato diádico*. La primera consiste en un intercambio continuo y a largo plazo; puede ser muy bien ejemplificada con el culto diario que las personas realizan cuando al interior de sus hogares poseen altares con ciertas imágenes y a las cuales constantemente les prenden velas, les colocan arreglos florales, se les limpia y desempolva, o simplemente se les mira con devoción. Por lo general, los creyentes suelen tener una devoción especial o preferencial por ciertos santos o ciertas vírgenes, a las cuales le dirigen oraciones y les rinden culto cotidianamente, sin necesidad de acudir al templo. A cambio, las imágenes le ofrecen al individuo bienestar, igualmente cotidiano y general.

El segundo tipo de intercambio tiene lugar durante un tiempo mucho más corto, por lo común durante momentos críticos o riesgosos para los creyentes. En estos momentos los creyentes suelen interpelar a cierta imagen, solicitando su ayuda. Si la imagen acepta la solicitud de intercambio y mediante su acción divina ayuda al creyente durante una situación de riesgo, éste tiene que agradecer mediante el cumplimiento de una “manda” o una “promesa”. En este caso, el intercambio tiene lugar en un corto plazo, mediante una transacción bien específica: la acción divina a cambio del culto o de un servicio religioso. El principio y el fin del intercambio recíproco están mucho más delimitados que en el primer caso (Ver Esquema 1).



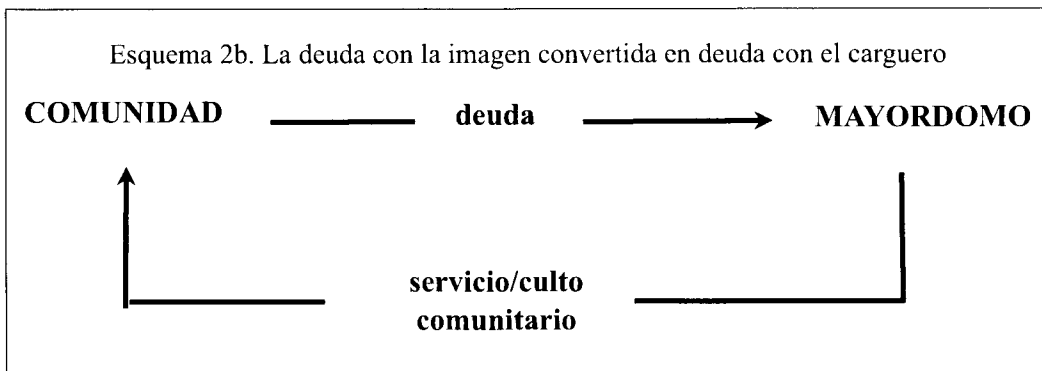
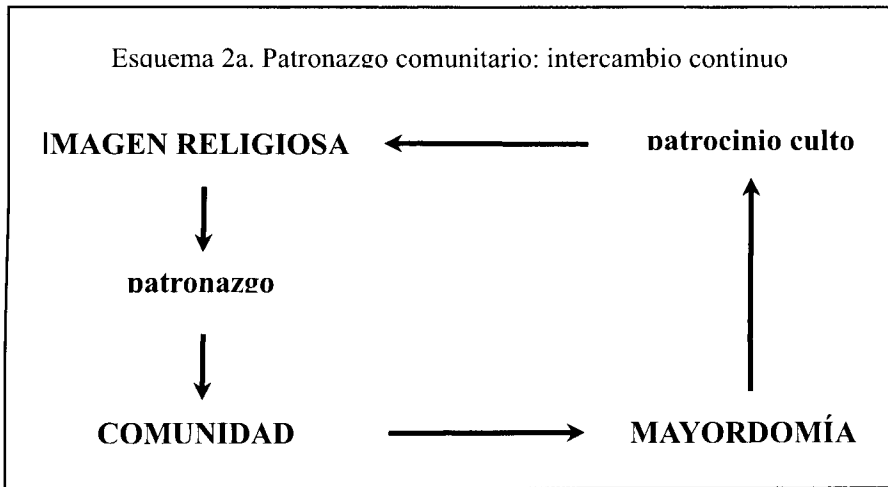
Esta distinción de los contratos diádicos —“cara a cara” o “uno a uno”— *discontinuos y continuos*, de corto y de largo plazo, también es útil para analizar las relaciones entre individuos. El culto cotidiano dentro de los altares familiares pueden ser comparado al intercambio continuo de favores entre dos amas de casa vecinas quienes se intercambian constantemente pequeñas cantidades de comida o de dinero. La diferencia es que la relación con las imágenes es asimétrica, de patronazgo; situación que se matiza con la familiaridad que la presencia de éstas en el hogar implica. El bienestar cotidiano, la buena fortuna en pequeños detalles de la vida del devoto, en su trabajo, en su transporte o en su paso por la calle diariamente, sería la parte del intercambio que corresponde a la imagen del altar doméstico. “Un requisito funcional muy importante del sistema [de reciprocidad continua] es que *nunca se establezca un balance exacto entre los dos socios*. Esto sería poner en peligro toda la relación, dado que si todos los créditos y débitos pudieran equilibrarse en un momento dado, el contrato dejaría de existir” (Foster, 1967: 215, subrayado del autor).

Por otra parte, los “favores especiales” suelen ser parte de las relaciones entre individuos y divinidades y, por supuesto, entre los individuos mismos. Aquí hay una diferencia importante, pues si bien dentro de las relaciones simétricas —de pares, o de colegas— pueden existir intercambios continuos o discontinuos, dentro de las relaciones asimétricas —de patrón-cliente— suelen predominar la reciprocidad de corto plazo. Un empleado no le pide a su jefe cinco pesos para el microbús, sino que se dirige a él cuando quiere adelantar sus vacaciones o necesita ausentarse al trabajo por un día, etcétera. Por eso, decimos que el culto cotidiano de las imágenes del altar familiar tiene un matiz de horizontalidad. La asimetría entre creyente y ser divino está reducida al máximo. Por tal razón, las promesas o mandas no suelen hacerse a estas imágenes. Las mandas son hechas a las imágenes de los templos. No a la Guadalupana del altar familiar, sino a la Guadalupana del Tepeyac, la mera buena.

1.3.2.1 El patronazgo a nivel comunitario

El sistema de cargos es una institución que supera al individuo y que representa en último término *un contrato diádico entre comunidad e imagen protectora*. La relación, en el fondo, está establecida entre la comunidad y sus santos. Sin embargo, esta relación tiene que ser llevada a cabo por individuos, y para regular la participación de éstos se instituye el sistema de cargos. Para utilizar los términos antes referidos, el intercambio entre la comunidad y sus imágenes protectoras es continuo y a largo plazo.

Mientras que el intercambio entre los cargueros y las imágenes de la comunidad es discontinuo y a corto plazo. Por tanto, dentro del sistema de cargos funcionan dos niveles de reciprocidad relacionados: uno individual y otro comunitario. Aunque diferentes —uno continuo y otro discontinuo— el culto comunitario depende del compromiso de los individuos para con las imágenes. (Ver Esquemas 2a y 2b).



Un santo patrón es ante todo el protector o abogado de la comunidad. De su intermediación depende el bienestar de la comunidad. Dentro de la antigua matriz agrícola, las deidades locales disponen de las buenas cosechas de los trabajadores de la comunidad. La comunidad le rinde culto a cambio de que la acción divina se refleje en el bienestar de los individuos en la tierra. Sin embargo, al estar el culto mediado por la participación y compromiso de los individuos, el santo se convierte en “la objetivación emblemática de la colectividad”, en “el centro de convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad” (Giménez, 1978: 37).

Por tanto, la reciprocidad que se institucionaliza entre la divinidad y la comunidad tiene importantes consecuencias. Su peso social es mucho mayor que la institución de la “manda” individual. La “promesa” instituida en el patronazgo comunitario echa a andar una compleja red o entramado de relaciones sociales, de compromisos individuales unidos todos bajo un solo objetivo. El sistema de cargos media entre la comunidad y la divinidad conjuntando voluntades individuales. Sólo de esta manera, es posible que el patronazgo siga vigente. Los fragmentados compromisos entre individuos e imágenes, se hacen una sola cosa mediante el sistema de cargos.

De ahí la importancia de las narraciones típicas sobre las imágenes que al pasar por cierto pueblo “deciden” quedarse; o cuando algún agente externo a la comunidad intenta llevarse de ahí una imagen —como un soldado o algún vándalo de la revolución— la imagen se vuelve tan pesada que es imposible moverla.

Así, ocurre un doble proceso de reconocimiento: por un lado, es el santo mismo, de manera voluntaria quien decide quedarse, legitimando desde el ámbito de lo sagrado un proceso social irreversible, por otro, a través de esta idea de que “pesa mucho”, se muestra que la comunidad asume el “peso” del compromiso y acepta desde lo social el vínculo particular con lo sagrado. (Portal, 1997: 134).

Por tanto, el patronazgo comunitario implica un intercambio entre los individuos y la divinidad particular, distinto del intercambio individual o del contrato diádico, como señala Foster, entre imagen e individuo. Justamente su particularidad radica en que el patronazgo comunitario implica la conjunción de las voluntades individuales y la institucionalización del intercambio mediante el sistema de cargos. Además el patronazgo comunitario permite delimitar el “afuera” y el “adentro” de la comunidad. María Ana Portal quien ha descrito a detalle las consecuencias sociales y los significados de los santos patronos en la ciudad de México, un espacio de supuesta homogeneización y de fronteras vagas y débiles, ha señalado:

En este sentido, el santo es un “marcador” de fronteras simbólicas en dos niveles: en el ámbito de lo histórico, pues su presencia determina un momento en que la colectividad comenzó a existir como tal; y en el ámbito social, al convertirse en un referente de distinción frente a los “otros” (Portal; 1995: 132).

1.4 RECAPITULACIÓN FINAL

Hasta ahora hemos expuesto dos aproximaciones diametralmente opuestas al sistema de cargos religiosos, con el objetivo de delimitar la discusión teórica de un gigantesca literatura antropológica al respecto. La obra de Wolf fue la primera que revisamos, pues es un trabajo ya clásico en la antropología de la religión dedicada al sistema de cargos. Para éste autor el sistema de cargos “típico” es una institución que posee funciones políticas, sociales y económicas dentro de cierto tipo de comunidad campesina en Mesoamérica. Para él, el sistema de cargos es una concomitante institucional inseparable del desarrollo histórico de un segmento territorial integrado variablemente a la sociedad nacional y el mercado mundial.

El trabajo de Wolf acerca del modo campesino de producción articulado al desarrollo capitalista —que no ha sido eliminado por éste— le debe mucho a la obra de Julian Steward y su concepto operacional de niveles de integración sociocultural. A decir de B. Boehm:

[E]l concepto de integración para Steward se refiere a las relaciones funcionales y sistémicas de las partes con el todo dentro de un nivel de desarrollo, lo cual requiere de una teoría sobre los niveles socioculturales dentro de un continuum de desarrollo, así como sobre la inserción de las partes en una unidad social y territorial mayor (Boehm, 2005: 83).

Para Wolf, la comunidad corporativa y cerrada de campesinos en Mesoamérica y en otras partes del mundo, constituye un segmento territorial parte de un todo social y territorial mayor. Su preocupación por el sistema de cargos, está por tanto, subordinada a esta orientación teórica.

La segunda mirada que hemos revisado es, de hecho, una reacción a esta subordinación del sistema de cargos religioso a su contexto social; a la búsqueda de “relaciones de causalidad entre la jerarquía y la comunidad” (Millán, 2005: 232). Hemos retomado en extenso el trabajo de M. Padilla, quien —inspirado en el sociólogo austriaco Alfred Schutz (1974)— considera a la institución de los cargos un *orden comunitario autónomo*, poseedor de una idiosincrasia propia. Como hemos señalado, esta idiosincrasia consiste en el reconocimiento y agradecimiento de la voluntad de las imágenes por sobre las vidas de los creyentes, debido a lo cual “el sistema de cargos representa la institucionalización del flujo de intercambios entre la comunidad y lo sagrado, así como el mecanismo instituido a través del cual se realizan” (Padilla, 2000: 186).

Como se verá, las pretensiones interpretativas de la segunda mirada expuesta son mucho más modestas que las de la primera. Mas en su modestia radica su virtud, pues nos dota de herramientas analíticas útiles para el estudio de cualquier sistema de cargos independientemente de su contexto social —en el campo o en la ciudad.

Para este trabajo, esta mirada ha sido de gran utilidad para manejar la información etnográfica referente a las prácticas festivas de las celebraciones y patronales, así como las variantes en la organización religiosa en San Mateo Tlaltenango. Para tales motivos hemos considerado al sistema de cargos en el pueblo, un ámbito social autónomo que posee una idiosincrasia, pero también reglas y mecanismos de operación propios.

Sin embargo, hemos traído a colación la obra de Wolf, no porque consideremos a San Mateo una comunidad corporativa de campesinos, ni siquiera porque consideremos la antigua historia campesina de San Mateo en estos términos —pues no hemos realizado ninguna investigación histórico social—, sino más bien porque consideramos que la organización religiosa en el pueblo tiene una ubicación variable al interior de la comunidad, y sólo tomándola en cuenta podemos comprender los sentidos cambiantes que el culto patronal tiene para los miembros de la comunidad.

Por tanto, trataremos a la organización festiva en San Mateo como un ámbito social que oscila entre la autonomía y la heteronomía. En particular, el último capítulo de este trabajo trata mostrar cómo a pesar de que las fiestas patronales tienen su propia lógica, constantemente son involucradas e incorporadas a otra lógica distinta a la suya: la de la jerarquía eclesiástica católica. Nos ocuparemos pues del tema de la heteronomía de la institución de los cargos religiosos, en su relación —no siempre armónica— con el clero católico y sus agentes en Cuajimalpa y San Mateo: el vicario episcopal y el párroco del pueblo, respectivamente.

2. LAS PRÁCTICAS FESTIVAS

2.1 EL CICLO FESTIVO

A continuación presentamos una descripción del ciclo festivo en San Mateo Tlaltenango considerando las celebraciones aún vigentes en el pueblo, pero también algunas que han desaparecido o han sido modificadas, como el Carnaval. Se hace una breve referencia a cada una de las fiestas —en orden cronológico— para después hacer una revisión más profunda y detallada de las fiestas patronales, las cuales constituyen el interés principal de este trabajo. Por fiestas patronales entendemos las celebraciones de la religiosidad popular fundamentadas en el vínculo particular y único de la comunidad con sus imágenes protectoras. A diferencia de celebraciones religiosas como la Semana Santa o las Posadas, las celebraciones patronales tienen como fin único renovar año tras año el intercambio recíproco entre la comunidad y la imagen.

En San Mateo existen dos fiestas patronales: la del Sagrado Corazón de Jesús y la del Señor San Mateo. Con tales imágenes divinas la comunidad posee un vínculo único, pues son sus patronos, en tanto comunidad. La fiesta de la Guadalupana, por ejemplo, puede considerarse patronal, mas el patronazgo de ésta abarca no sólo a San Mateo sino a todo México, incluso a Latinoamérica entera. Por eso y porque la celebración del 12 de diciembre se realiza de manera fragmentada en todo el pueblo, o mejor dicho en todos los nichos y capillas que hay dedicadas a esta virgen no la consideramos plenamente una fiesta patronal.

De tal manera que la segunda parte de este capítulo está dedicada a hacer comentarios especiales de las dos fiestas patronales de San Mateo, las llamadas la chica y la grande. Como sea algunos elementos de ésta son compartidos con otras celebraciones, como la del 12 de diciembre, pero sobre todo, con la de San Juan Bautista realizada en su capilla. Esta última es plenamente una fiesta patronal, pues celebra el patronazgo de San Juan Bautista en el pueblo, el cual tiene —como veremos— un mito de origen particular.¹⁵ Sin embargo, aunque la fiesta de San Juan Bautista sólo la llevan a cabo los habitantes de la parte baja, la estructura general de la fiesta patronal esbozada más adelante coincide plenamente con la de dicha festividad.

¹⁵ Véase en el APÉNDICE *Don Gerardo: compromiso originario*.

A pesar de que la Semana Santa no es una fiesta patronal, la manera en que se celebra en San Mateo Tlaltenango la vincula íntimamente con la religiosidad popular o cultura católica del lugar. En primera instancia, porque la organización de las actividades no recae únicamente en la figura del párroco, y en segunda, porque los contenidos que se resaltan en el ceremonial pueden ser perfectamente relacionados con el sector social que acude en masa a éste. Dedicaremos por tales razones mayor extensión a la descripción del ceremonial de los días santos. Como se verá el ciclo festivo involucra de manera recurrente y regular a los vecinos de San Mateo en una gran diversidad de prácticas festivas, lo cual es distinguible no sólo de fiesta en fiesta sino al interior de una misma celebración.

2.1.1 *Correspondencia: el Dulce Nombre de Jesús (Primer domingo posterior al 2 de enero).*

Ésta es la primera de las dos correspondencias que el pueblo de San Mateo aún mantiene en su calendario festivo.¹⁶ Las “correspondencias” o también llamadas “promesas” o “mandas” —en otras delegaciones de la ciudad— son las obligaciones contraídas entre los pueblos originarios a lo largo de la historia por mediación de sus imágenes. El vínculo ceremonial entre San Mateo y San Bartolo pueblos colindantes de las faldas de la Sierra de las Cruces se originó —según la memoria popular— en 1873 a partir del culto a los dos patronos: San Mateo apóstol y San Bartolomé apóstol. Cuando hablemos de la correspondencia de agosto haremos referencia al mito de origen que hace referencia a la antigua vocación *tlachiquera* (raspadores de maguey para pulque) de los dos pueblos. Posteriormente, parece haberse extendido el vínculo de correspondencia ceremonial entre los dos pueblos a sus fiestas llamadas *chicas* o a sus otros dos patronazgos de sus ciclos festivos: el Sagrado Corazón de Jesús, para el pueblo de San Mateo, y el Dulce Nombre de Jesús para el caso de San Bartolo Ameyalco. Durante muchos años las mayordomías de correspondencia que de San Mateo iban a rendir culto al Dulce Nombre de Jesús, estaban conformadas por jóvenes solteros de la comunidad. Más adelante profundizaremos un poco sobre esta antigua mayordomía de jóvenes, por ahora podemos subrayar dos cosas. La primera, que mediante ésta mayordomía los jóvenes tenían un ámbito especial dentro del ciclo festivo. Por tanto, la vida ceremonial no era un ámbito exclusivo de adultos, casados,

¹⁶ Anteriormente existía una “correspondencia” con el pueblo vecino de Santa Rosa Xochiac, Álvaro Obregón. Sin embargo, en la década de 1960 esta obligación desapareció por problemas de colindancia. Ver en APÉNDICE el apartado *Don Luis: carguero permanente*.

jefes de familia, plenos miembros de la comunidad. Los jóvenes, que desde la edad de 14 o 15 empezaban a participar, no eran miembros plenos de la comunidad, sin embargo, eran incluidos en las ceremonias religiosas. Actualmente, los jóvenes siguen participando en el sistema de cargos, pero de manera indistinta en cualquier mayordomía. El segundo, aspecto a destacar de la mayordomía de jóvenes era el hecho de que fueran solteros en preparación para el matrimonio. La hermandad entre estos dos pueblos —sancionada mediante los ciclos festivos de ambos— era un marco social muy importante que favoreció las alianzas matrimoniales entre hombres y mujeres de los dos pueblos.

2.1.2 *Carnaval*

Medina (2005) ha destacado las dos raíces que puede tener la celebración del Carnaval en la cuenca de México, o en Mesoamérica en general. La manera rápida y superficial de identificar las raíces de tal celebración es la fecha de realización. Aún cuando el carnaval es una celebración pagana previa al inicio de la Cuaresma —en particular, antes del Miércoles Santo— en muchas comunidades indígenas y mestizas de México se celebra durante la Cuaresma. Siendo la Cuaresma un período de austeridad terrenal y espiritual previa a la Pasión de Cristo, resulta bastante extraña dicha celebración. En el siglo XVIII los carnavales fueron prohibidos en la ciudad de México (Viqueira, 1987), sin embargo, las celebraciones continuaron sin problemas en las periferias rurales de ésta. Según Medina estas celebraciones carnavalescas desfasadas del calendario de la liturgia católica pertenecen a lo que él llama el ciclo mesoamericano de fiestas en los pueblos originarios del sur de la cuenca de México. Dentro de tales celebraciones reconoce dos variantes: “la herencia de la tradición colonial, que recibe el nombre de los “huehuenches”, en la que las comparsas se componen exclusivamente de hombres, unos vestidos como mujeres, y otros con muy variados disfraces, algunos de los cuales representan animales, para lo cual sobre el torso desnudo se cubren con las pieles adecuadas” (*op. cit.*: 47).

En San Mateo al parecer se realizaba este tipo de carnaval de raíz indígena —diferente de los carnavales muy mediatizados como los Veracruz y Río de Janeiro. Un informante originario del pueblo, de unos 52 años, se quejaba por la pérdida de las tradiciones, entre las cuales incluía al antiguo Carnaval animado por los huehuenches. A parte de la participación de los huehuenches en el pueblo, tres jovencitas —según éste vecino del pueblo— eran elegidas por su belleza y coronadas públicamente en esta fecha. Además la celebración del carnaval en el centro de Cuajimalpa, hasta el día de hoy, hace totalmente probable que el carnaval en San Mateo haya tenido mucha importancia

dentro del calendario festivo. En Cuajimalpa el carnaval tiene actualmente mucha importancia y es realizado durante la Cuaresma.

2.1.3 *Semana Santa.*

La Semana Santa es fundamental en el calendario católico de cualquier parte del mundo. No por nada también es llamada la Semana Mayor. Es un momento, más importante incluso que la Navidad. A pesar de ser una conmemoración llevada a cabo fundamentalmente por la jerarquía eclesiástica, en San Mateo como en gran parte de México, la Semana Santa es parte importante de la religiosidad popular. En Iztapalapa se llevan a cabo las representaciones dramáticas de la Sema Santa más importantes del país. Las actividades son atendidas por millones de personas –más las que ven las transmisiones de televisión- y desde hace mucho tiempo han sido organizadas por mayordomías. En el centro de Cuajimalpa –dice la gente de ahí— se realiza la segunda Pasión más grande de la ciudad de México, después de la de Iztapalapa. Durante la representación de la Pasión de Cristo de abril de 2009 en San Mateo, pude evidenciar la presencia de miles de personas en llano de Tlalmimilolpan. Aun a pesar de la cercanía con la popular Pasión representada en Cuajimalpa, la representación en San Mateo fue multitudinaria. Ni siquiera durante un domingo de fiesta patronal recuerdo haber visto tanta gente reunida. La gente que componía la procesión por las catorce estaciones del viacrucis, abarrotaba las estrechas calles y avenidas del pueblo, por cuadras y cuadras, haciendo imposible el tránsito de vehículos y hasta el de personas.

Las representaciones de Semana Santa son pues, muy populares en San Mateo y además poseen ciertos elementos de la religiosidad popular que suelen llamar mucho la atención. Como veremos más abajo el énfasis de estas representaciones está puesto en el sufrimiento y el sacrificio, como meollo de la salvación prometida por Jesús, pero también como adulación de la resistencia a éste en la cotidianidad de los creyentes. De tal manera que la Semana Santa es una fecha más del ciclo festivo de San Mateo, que aunque diferente de las fiestas patronales puede perfectamente considerarse parte de la religiosidad popular. La realización de estos eventos multitudinarios requiere de una organización popular muy importante muy cercana al sacerdocio y la jerarquía eclesiástica. En San Mateo no existe una mayordomía dedicada a estas ceremonias anuales. Sin embargo, sí existe un grupo de jóvenes del pueblo que año tras año organizan las diversas representaciones dramáticas de la Semana Santa. Al

parecer la costumbre de que sean los jóvenes quienes organicen estas actividades religiosas, tiene en San Mateo por lo menos dos décadas.

2.1.3.1 Encarnar el sufrimiento

Las actividades de la Semana Santa en el pueblo pueden dividirse –para fines analíticos únicamente– en dos series de ceremonias paralelas pero vinculadas: la primera consisten en las ceremonias, digamos, “oficiales”, como las misas, las adoraciones al santísimo, etc. las cuales son encabezadas por el párroco del pueblo. La segunda serie, consiste en las representaciones teatrales alusivas a los últimos momentos de vida de Jesús antes de su muerte. Estas representaciones son tarea fundamental de la organización popular de los jóvenes. Éstas son actividades tradicionales que los jóvenes realizan por iniciativa por lo que es posible identificar muchas parroquias en la zona donde no se llevan a cabo. Sin embargo, aunque paralelas la Semana Santa “oficial” y la Semana Santa “popular” conforman un mismo programa de actividades. Tanto los jóvenes como el párroco participan en ambas.

Las actividades comienzan el Jueves Santo. Durante la tarde se realizan cuadros bíblicos, como la captura de Barrabás y los ladrones. Sin embargo, es en la noche cuando se representa la Última Cena y el lavado de pies de Jesús a sus discípulos. En 2009 el párroco asistió en la mañana a la llamada Misa Crismal en la catedral Metropolitana –celebrada por el Cardenal Norberto Rivera– en la cual los sacerdotes asistentes renuevan sus votos. El Jueves Santo es una especie de “Día del Sacerdote” para la jerarquía eclesiástica, ya que se conmemora la última reunión de Jesús con sus discípulos, primeros doce “sacerdotes” o vicarios de él en la tierra. Por tal motivo, el párroco de San Mateo celebró una misa en el pueblo con la presencia de todos los ministros de la comunión (laicos autorizados para dar la comunión, “el cuerpo de Cristo”, además del padre). Posterior a esta misa se realizaron dos actividades paralelas: la adoración del Santísimo que los ministros de la comunión llevaron a seis nichos y una capillas desperdigados en las intrincadas calles de San Mateo; y la representación de cuadros bíblicos por los jóvenes en el atrio del templo.

El Viernes Santo es el día en que mayor gente atiende las actividades religiosas, ya que es el día en que se representa la pasión y crucifixión de Cristo. Además como sabemos éste es un día de asueto oficial, por lo que desde temprana hora la gente sale a las calles a presenciar la procesión por las catorce estaciones del Jesús representado. La procesión en San Mateo comienza en la parte baja del pueblo, en la capilla de San Juan del Río y sube por el centro de éste hasta llegar a un llano baldío

ubicado a las orillas del pueblo, junto al Panteón San Ramón, llamado Tlalmimilolpan. Ahí toda la gente que durante el recorrido se amontonó en las estrechas calles del pueblo, se esparce campo abierto para escuchar las últimas palabras de Jesús en la cruz. El núcleo de la procesión estaba conformada —aquel año— por Jesús, los ladrones que lo acompañaron en su muerte, los soldados romanos que los custodiaban, María y las mujeres de Jerusalén, como Verónica quien le limpió el rostro, la población en general representada y los diablos que se movían libremente por la procesión lanzando latigazos al pavimento y alejando a los espectadores. Muy de cerca a esta representación teatral de la pasión se encontraba el sacerdote, acompañado por sus acólitos y monaguillos, quien gracias a un micrófono y un equipo de sonido transportado por una camioneta, encabezaba las oraciones en cada estación. Además detrás de ellos caminaban un grupo de hombres y un grupo de mujeres, cada uno cargando una pesada cruz. Con un altavoz un hombre invitaba permanentemente a la población presente a cargar la cruz y ser parte activa de este ritual del sufrimiento.

Las actividades continúan el Sábado de Gloria, entre otros eventos, con la colgada de los Judas, y el Domingo de Resurrección con la celebración litúrgica. Sin embargo, considero al Viernes Santo como el día, y al Vía Crucis, como la actividad más importante del ceremonial de Semana Santa en San Mateo. En primera instancia por el evidente carácter masivo que tiene esta actividad, en contraste con todas las demás. Y además porque es durante la procesión del viernes cuando se expresa mejor, lo que considero es el corazón de los dramas representados por los jóvenes. En este momento la alusión al sufrimiento, el sacrificio y la resistencia del espíritu por encima de la carne posee mayor potencia y claridad. Durante la representación de las catorce estaciones de la pasión, los llantos y gritos de María y las mujeres de Jerusalén, los jadeos y las caídas de Jesús, los gritos y azotes de los soldados hacia él, son exagerados y constituyen el centro de la dramatización. Cabe recalcar que todos los personajes principales de ésta portan micrófonos para que tal exageración llegué a los miles de asistentes. Incluso las respiraciones del personaje de Jesús pueden escucharse a muchos metros de distancia. Además, los creyentes pueden no sólo presenciar tal sufrimiento, sino sentirlo en carne propia. La ceremonia de la pasión posee ciertos mecanismos para que los asistentes encarnen el sufrimiento de Jesús, aunque de manera infinitamente menor a la de Jesucristo. Como ya hemos mencionado, hombres y mujeres pueden durante algún tramo de la procesión echarse al hombro una de las dos pesadas cruces disponibles, y formar parte activa del ceremonial.

Un día antes, el Jueves Santo, pude presenciar la llegada al atrio de la iglesia, de los jóvenes que representaban a Barrabás y a los dos ladrones custodiados por hombres vestidos de soldados y

diablos. Más que representar, éstos azotaban, jaloneaban y empujaban a Barrabás y los dos ladrones de manera muy realista. Los latigazos eran reales. Posteriormente algunos jóvenes más bien espectadores que protagonistas de aquel teatro fueron latigueados varias veces en las piernas. Cuando me acerqué a uno de ellos le pregunté porque lo habían golpeado y me respondió que por que él así lo había solicitado. Al parecer, estos jóvenes se estaban preparando para la “Cuelga de Judas” del Sábado de Gloria, cuando los diablos lanzan latigazos a la población en general. Durante el sábado entre las multitudes se hacen círculos espontáneos en cuyo centro están los diablos con los látigos y alrededor los hombres —jóvenes sobre todo— esperan turno para recibir los azotes en pies, manos y espalda.

2.1.3.2 Interpretaciones

La Semana Santa en San Mateo —como en muchos lugares de la ciudad de México— es un ceremonial ideal para los amantes de lo “kitsch” mexicano. La exageración y el énfasis en torno la muerte de Cristo son muy evidentes. Los recursos teatrales son utilizados en este sentido. Además la escenificación del sufrimiento de Jesús en su camino a la cruz se traslada a la vida cotidiana del creyente, como una adulación del sufrimiento y el sacrificio personal. En todo el mundo católico se realizan ceremonias en recuerdo de la pasión de Cristo, sin embargo, la religiosidad popular mexicana parece regodearse de manera particular en el sufrimiento de éste. Tal característica de la religiosidad popular —no exclusiva de San Mateo, por supuesto— puede considerarse como una curiosidad exótica de la cultura nacional; como un elemento de las barrocas profundidades de “la cultura del mexicano”.

Sin embargo, más que ubicar la religiosidad popular dentro de un supuesto carácter mexicano o una predisposición psicológica de éste, es preciso darle ubicación precisa dentro de la sociedad. Claudio Lomnitz (1995) desde la antropología ha hecho una importante crítica a la extensa literatura ensayística sobre lo mexicano. Más que rechazar el estudio de esa aparente vaguedad que es el carácter del mexicano, este autor ha propuesto un análisis más riguroso de la cultura nacional, entendiendo a lo nacional como el espacio social donde se construyen arreglos históricos entre las diversas regiones políticas y culturales del país. Mucho antes que éste antropólogo mexicano, Julian Steward ya había sentado las bases de una antropología de la cultura nacional. Para este autor (Steward, 1955: 43-77) la cultura nacional puede ser entendida de tres maneras distintas: como los acervos artísticos y humanísticos de una nación, como las instituciones del estado-nación o de alcance nacional —como la Iglesia Católica—, y por último, como el común denominador del comportamiento individual de los

miembros de la nación. Para Steward la cultura nacional en tanto conducta promedio de los individuos de una nación es bastante heterogénea, ya que posee elementos cualitativamente distintos y de diversos orígenes sociales. La religiosidad popular y católica de los mexicanos forma parte de la cultura nacional en este último sentido y, por tanto, siguiendo a Steward, debe entenderse a partir de la subcultura —que él entiende como segmento sociocultural— de donde proviene. Así mismo, es necesario precisar el impacto de las formas de crianza, las instituciones nacionales y los medios de comunicación en dichas formas culturales.

En el caso de la religiosidad popular representada en San Mateo por las escenificaciones de Semana Santa, es obvia la influencia de la Iglesia Católica. Pero además es posible identificar la posición socioeconómica de las grandes mayorías que asisten a dicho ceremonial. En San Mateo la gran mayoría de la población que habita es gente trabajadora, dedicada a labores manuales y que vende su fuerza de trabajo a quien la compra. Se ha dicho que las clases altas son tan diversas como las bajas. No todos los ricos son iguales, ni todos los pobres son iguales, en términos estructurales: hay niveles. Además en San Mateo existen una población, más bien invisible, perteneciente a clases medias y altas que poseen capital —aunque sea poco— o que poseen puestos medios en las instituciones del estado y que por tanto no son trabajadores manuales. Sin embargo, es posible decir *a grosso modo* que la población que asiste a las ceremonias como la Semana Santa es en su mayoría gente trabajadora manual que oscila constantemente entre el autoempleo marginal y el empleo formal pero inestable.

Una rigurosa caracterización socioeconómica de los vecinos de San Mateo, escapa a este trabajo. Aun así es necesario decir que la gran popularidad del ritual del sufrimiento durante la Semana Santa en San Mateo posee gran sentido social dentro de cierto estrato socioeconómico. La adulación del sufrimiento divino, y por tanto, la sublimación del sufrimiento y sacrificio personal es significativa para grandes segmentos de la sociedad urbana que no controlan directamente su fuerza de trabajo —pues es una mercancía. El control de esta mercancía lo poseen otros segmentos socioculturales que pueden comprarla. Hay que advertir que no sólo las clases bajas, trabajadoras manuales, están expuestas a las arbitrariedades y el autoritarismo laboral. Sin embargo, como ningunas otras éstas recurren a la sublimación religiosa para lo cual la Semana Santa parece ser un momento ideal. A imagen y semejanza de Cristo los creyentes adulan no sólo las ansiedades emocionales sino el propio sufrimiento y sacrificio físico —de ahí la fascinación por los latigazos. Ante la inmensidad del

sacrificio cosmológico del Hijo de Dios, los humanos son tan diminutos como sus propios golpes y dolores.¹⁷

2.1.4 *Sagrado Corazón de Jesús (21 de junio).*

Ésta la llamada *fiesta chica* de San Mateo Tlaltenango, se festeja el día 21 de junio cada año. Para tal motivo se conforma una mayordomía de entre 15 y 30 vecinos del pueblo. Las prácticas festivas de esta celebración son muy parecidas a las de la *fiesta grande* o del señor San Mateo. Durante ésta el centro del pueblo se transforma. Se instalan puestos en las calles aledañas a la parroquia, principalmente en Hidalgo y Porfirio Díaz; se instala la feria en la cancha ubicada a un par de cuerdas de la iglesia; en el atrio del templo se suele celebrar la misa mayor el domingo a la una de la tarde; ahí también se presentan los eventos “culturales” organizados por los mayordomos como danzas infantiles, la Guelaguetza, Arrieros del Estado de México, etc. Además durante esta celebración también se recibe la visita de la gente de San Bartolo, quienes arriban en procesión a la frontera del pueblo.

2.1.5 *San Juan Bautista (24 de junio).*

Ésta es la fiesta patronal de la parte baja del pueblo. La celebración es reciente, pues no hace muchas décadas esta zona del pueblo —llamada coloquialmente “el río”— estaba totalmente deshabitada. A partir de la década de 1970 comienza la construcción de lo que hoy es la capilla de San Juan del Río. Con la intención de recaudar fondos para tal construcción se inicia la celebración religiosa y se reanuda el patronazgo de San Juan Bautista con la comunidad.

Digo se reanuda porque la presencia de este santo en el pueblo es parte de su historia:

Aquí se empezó a hacer cuando se tomó la idea de que se hiciera la capilla de San Juan Bautista. Esto tiene una leyenda y una historia. Se dice que anteriormente San Mateo, el santo patrono de aquí era el señor San Juan. Entonces, San Mateo no se llamaba San Mateo Tlaltenango, sino que se llamaba San Juan de las Manzanas. Y se dice que había una imagen de un niño pastor que era

¹⁷ Ese tal vez sea un rasgo distintivo de la sublimación del dolor por parte de las clases trabajadoras: la adulación del sufrimiento físico. Mientras que las ansiedades de las clases profesionales e intelectuales suelen ser más intelectuales, pues por más sean humillados socialmente no padecen hambres. La reproducción social en riesgo de las clases trabajadoras y manuales más fácilmente puede tocar el umbral fisiológico del hambre y el desamparo total.

San Juan Bautista pero de niño pastor. Y se comenta que este niño pastor, cuando venían los frailes Carmelitas buscando un área donde hacer su convento, él los espero exactamente donde está la capilla. Ahí los esperó y se los llevó caminando hasta donde está el Desierto de los Leones. Y les dijo: “este es el lugar que andaban buscando aquí tienen tranquilidad, agua, de todo”. Y ahí fue donde hicieron el convento. Pero para sorpresa de todos, cuando los frailes empezaron a llegar a la iglesia, se dan cuenta que la imagen que estaba ahí era la misma que los había guiado en el camino para arriba. Entonces ellos optaron por llevarse al niño, a la imagen de San Juan, se la llevaron ellos cuando se fueron a otro convento que hicieron en el Santo Desierto, allá por Tenancingo. Ahí está un convento que se llama también del Santo Desierto. Y hasta la fecha el convento sigue funcionando.¹⁸

El lugar donde se dice encontraron a tal pastorcito los frailes fue a orillas del río, en la parte baja de pueblo. Ahí llegaron a residir algunas familias provenientes del centro del pueblo, en la década de 1960, y en memoria del antiguo patronazgo de San Juan, decidieron construir la capilla en su nombre.

Estamos hablando de unos treinta o treinta y cinco años más o menos, que se tomó la idea de hacer la capilla. Esto en alusión a todas las historias que existían de San Juan Bautista que fue el conductor de los frailes carmelitas. La fiesta fue posterior. Antes no estaba la capilla en sí, armaron unos cuartos provisionales, le pusieron un tejaban y ahí se efectuaban las misas. Entonces, empezaron las festividades el 24 de junio con la finalidad de recaudar fondos para la construcción de la capilla. Esa era la finalidad.¹⁹

2.1.6 Correspondencia: San Bartolomé apóstol (24 de agosto).

El lazo de hermandad entre los pueblos vecinos de San Mateo Tlaltenango y San Bartolo Ameyalco inició durante sus dos fiestas patronales, o fiestas grandes. En un volante repartido durante el centenario de esta hermandad se narra el origen de ésta:²⁰

¹⁸ Entrevista vecino, 54 años, realizada por Gustavo Morales, 29-06-08.

¹⁹ Mismo informante.

²⁰ El volante informativo fue preparado en 1973 por el profesor Felipe Nava García.

En San Bartolo, el Sr. Francisco Saldívar poseía la mayor parte y la población dependía económicamente de él. En San Mateo la Hacienda de Buenavista de los Sres. Antonio y Jesús Vázquez acaparaban las tierras y D. Jorge Gutiérrez propietario de bienes, pulquería, tienda y cantina. Para el año de 1873 hubo misiones en San Mateo, los misioneros dejaron como recuerdo la capilla que se encuentra en la esquina de Allende y Porfirio Díaz. Coincidiendo con las fiestas de San Bartolo y San Mateo (agosto y septiembre). Los clachiqueros de D. Francisco Saldívar [...] y los trabajadores de D. Jorge Gutiérrez que en San Mateo era propietario de la pulquería la “Fuente Embriagadora”, cantina Sin Nombre y tienda “La Perla” se encontraban frente a la capilla [...] Se pusieron de acuerdo para iniciar la correspondencia los clachiqueros de D. Francisco Saldívar con los trabajadores de D. Jorge iniciaron ésta en 1873 coincidiendo con las misiones y en esta forma se inició la tradición que se conserva hasta nuestros días, en un principio sólo consistía en cohetes de carrizo y algún adorno floral. Los sucesores de ambos poblados continuaron la tradición, al correr del tiempo se nombraron comisiones, para organizar lo que hoy se dado en llamar “Salvas” y que son acompañadas con bandas de música, mariachis, ornamentos florales y danzas típicas regionales.

Los vecinos de ambos pueblos guardan al día de hoy en su memoria colectiva el origen de esta correspondencia religiosa, y recuerdan con orgullo su antiguo pasado campesino y tlachiquero. En cada celebración se repite el llamado “abrazo” de los santitos camineros. En pleno puente vehicular, arriba de las aguas negras que hoy recorren la barranca de Azoyapan se ubica el limite entre ambos pueblos²¹. Ahí cuatro veces al año se escenifica el encuentro entre dos tlachiqueros —uno de cada pueblo— y se reparte pulque entre los asistentes. Los hombres que representan a los tlachiquero van, por supuesto, vestidos a la antigua manera campesina, con calzón de manta, huaraches y portan el pulque en recipientes de cuero. Anteriormente todos los mayordomos vestían de esta manera tradicional, sin embargo, actualmente visten como lo hacen cotidianamente aunque en algunas ocasiones mandan hacer camisas o playeras especiales que los distinguen de los demás asistentes a las fiestas.

²¹ Para acondicionar mejor dicha calle hace algunos años se construyó una pequeña capilla.

2.1.7 *San Mateo apóstol (21 de septiembre).*

Ésta es la fiesta más importante en San Mateo Tlaltenango. Para su realización se gastan cientos de miles de pesos. Los castillos más grandes son los de esta fiesta, los bailes más grandes son los de esta fiesta, las bandas más caras son contratadas para esta fiesta, la portada más cara es comprada para esta fiesta, etc. La organización de tal celebración es posible gracias a la mayordomía y a la Comisión de Choferes. Ambas asociaciones están compuestas por veinte o hasta más de treinta mayordomos principales. Más los amigos y familiares que en apoyo a ellos trabajan y cooperan durante la fiesta. La fiesta se lleva a cabo, por lo regular, en cuatro días: dos días previos al día del santo patrón, durante los cuales se realizan diversas actividades religiosas, culturales y musicales; el día principal de la fiesta que comienza con las mañanitas al señor San Mateo y termina con la quema de los castillos y el baile masivo; y por último después de tanto bullicio, al día siguiente los vecinos de San Mateo suelen realizar una misa en honor a los finados o antepasados del pueblo, seguido por un evento artístico pero mucho más tranquilo que el día anterior. Además los mayordomos realizan grandes comidas para ellos, los músicos, los visitantes de San Bartolo, los vecinos que donaron algún elemento de la fiesta y vecinos en general. La fiesta patronal es un evento de gran magnitud que contagia a todo un pueblo. La fiesta sucede en muchas partes y al mismo tiempo. Incluso gente del pueblo que no está vinculada en la organización de la fiesta patronal, suele organizar comidas o invitar a compadres o amigos a sus casas, por el simple hecho de que el pueblo está de fiesta. Además durante los días festivos se llevan a cabo una gran cantidad de bautizos, primeras comuniones, confirmaciones y hasta bodas comunitarias en el pueblo, por lo que cada una de estas familias organiza su celebración familiar. La fiesta patronal es un momento muy importante pues da lugar a una gran variedad de prácticas festivas en el pueblo. La fiesta no se agota ni siquiera en el programa que las mayordomías suelen publicar. En la segunda parte de este capítulo detallaremos más las principales partes de las fiestas patronales.

2.1.8 *Virgen de Guadalupe (12 de diciembre).*

Junto con las dos fiestas patronales es otra de las fiestas más importante en San Mateo. Sin embargo, hay importantes diferencias entre la organización de aquéllas y la organización de las fiestas guadalupanas. Decimos fiestas en plural, por que a diferencia de la fiesta del Señor San Mateo o la fiesta del Sagrado Corazón la organización del culto a la Guadalupana no está centralizada. En San

Mateo existen nueve nichos dedicados a esta divinidad, matrona de Latinoamérica. Y en cada una se realizan más o menos grandes fiestas, con música, alimento y flores con la participación de los vecinos de tales nichos o capillas. De hecho, de los 12 nichos que pudimos ubicar en el pueblo, solamente tres no están dedicados a la Guadalupana, sino a San José uno y dos a San Judás Tadeo. Además está el templo de San Juan del Río, que aunque dedicado a San Juan Bautista, posee una imagen de la virgen y celebra también el día 12 de diciembre. De tal manera que el día 12 hay celebración religiosa en 9 nichos o pequeñitas capillas, en la capilla de San Juan y, por supuesto, en la parroquia de San Mateo. Así durante esa fecha casi todo el pueblo esta de fiesta y la celebración en la parroquia es tan solo una más.

La organización del culto a la Guadalupana puede realizarse de dos maneras distintas: primero, mediante la conformación de una mayordomía, como las mayordomías de las fiestas patronales; segunda, mediante la iniciativa de los vecinos de los diversos nichos, sin tanta formalidad en la organización. Mayordomías existen en la parroquia y en la capilla del río. En estas fiestas la participación de las mujeres es muy importantes. Durante el 2008 y el 2009 en la capilla de San Juan quienes organizaron la celebración fueron las esposas de los mayordomos de San Juan Bautista de ambos años.²² En la parroquia también son mayordomas quienes buscan cooperaciones para las flores, la música y la comida de la celebración. Hay casos especiales como la pequeña capillita (apenas entran 4 personas) ubicada en la calle Mina, en la esquina donde justo se encuentra una base de taxis. En dicho lugar la fiesta es organizada por los propios taxistas.

2.1.9 Posadas (16 al 24 de diciembre).

Las Posadas actualmente se celebran en 9 capillas o nichos del pueblo, una cada día del 16 al 24 de diciembre. Para estas celebraciones decembrinas los pobladores poseen una imagen a la que llaman “Los Peregrinos”, que hacen alusión al viaje prenatal de José y María. Los Peregrinos visitan cada uno de estos nichos para lo cual los vecinos de la zona se organizan para recibirlos con música, tamales, atole y adornos florales. Quienes se encargan de llevar de la parroquia a las capillas a la imagen de los Peregrinos es una familia, que ha asumido este cargo de manera permanente. Estos cargueros permanentes son: un matrimonio, ocupando la esposa el papel de rezandera, cuatro niñas quienes

²² Véase *Don Gerardo: el compromiso originario* en el Apéndice.

cargan el nicho de los Peregrinos, y un grupo de señoras quienes cantan villancicos. Estos cargueros permanentes son únicos dentro de la organización del ciclo festivo en San Mateo. No hay en la organización de ninguna otra fiesta cargueros que sean vitalicios o permanentes. Sin embargo, esta situación es nueva y tiene que ver con la desaparición hace tres años de la fiscalía en San Mateo. Anteriormente era este grupo el que se encargaba de coordinar las posadas, las cuales eran organizadas en casas particulares y no en la calle, como ahora.²³

2.1.10 *Misa de Año Nuevo (31 de enero).*

La importancia de esta misa para el ciclo festivo se debe a los anuncios públicos que al iniciar el año se hacen. Anteriormente se realizaban en el pueblo asambleas públicas para tratar los asuntos de la administración y organización religiosa, la cual ante la ausencia de sacerdotes recaían sobre el pueblo y su sistema de cargos. Estas asambleas han desaparecido o más bien son muy raras. Ya no se hacen cada enero, el segundo o tercer domingo del año. Por tal motivo la Misa de Año Nuevo es una forma de suplir la falta de comunicación entre el pueblo. De hecho, la desaparición de la fiscalía en el pueblo a inicios del 2008 fue anunciada por el padre durante la misa de Año Nuevo. Sobre este hecho uno de los últimos fiscales en San Mateo comenta:

Entonces, el padre, empieza a hacer el consejo pastoral con todos los grupos, y empieza a decirles pídanle a la fiscalía, pídanle a la fiscalía. Entonces, el padre se empezó a enojar, y cuando terminamos el año pasado, dice “la fiscalía del 2007 no quiso entregar cuentas, y si el pueblo quiere que se las pida, a partir de hoy no hay fiscales.” Yo estaba adentro en la misa. Al último le dije, “padre, es que no se valía a mi me embragó usted”, “no es que yo no lo dije por ti”, sí pero usted lo anuncio, en la misa de fin de año, que es cuando el pueblo se descuelga.²⁴

2.2 ESTRUCTURA GENERAL DE LA FIESTA PATRONAL

Las dos fiestas patronales de San Mateo Tlaltenango suelen durar tres o cuatro días. Dos días previos al día del Señor San Mateo (21 de septiembre) o del Sagrado Corazón (21 de junio) y un día después.

²³ Véase *Don Luis: carguero permanente* en el Apéndice.

²⁴ Hombre casado, de 46 años, entrevistado por Gustavo Morales, 02-08-08.

Durante el primer día oficial de fiesta se suelen presentar obsequios o donaciones para el santo en su día. Así es en este momento cuando se coloca la portada, se renuevan los adornos florales del templo, se cambian las ropas del santo, etc. Cada uno de estos actos es público y ritualizado. Por ejemplo, el día 19 de septiembre de 2008 —el primer día de la celebración del Señor San Mateo— los miembros de la Comunidad Agraria del pueblo donaron la portada del templo. Tal donación fue anunciada en el programa-cartel de la fiesta —que los mayordomos reparten por todo el pueblo— y la colocación fue precedida por procesión procedente de la capilla de San Juan. Como toda procesión fue acompañada de música de banda, de la danza de los chinelos y de salvas. Las salvas son muy importantes en todas las fiestas patronales pues así como las campanas del templo anuncian las ceremonias.

Durante el primer día de fiesta también se realizan algunas otras actividades, como la presentación de danzas tradicionales o “culturales” (como la Guelaguetza o ballets de niños, entre otros). Además comienzan a instalarse la feria, los puestos y los juegos mecánicos. Sin embargo, la intensidad de la fiesta apenas subirá al día siguiente. Hasta entonces las calles comenzarán a abarrotarse y la fiesta se volverá nocturna también.

Un día antes del mero día, las actividades aumentan. Se ofician misas, se presentan más danzas, se organizan bautizos, primeras comuniones o bodas comunitarias, se presentan algunas bandas foráneas y se quema un castillo. En la fiesta grande de 2008 pude presenciar el casamiento comunitario de decenas de parejas que hasta entonces habían vivido en unión libre o solamente bajo el reconocimiento civil. Al terminar la misa el atrio lucía lleno de gente, pues además de los “recién casados” había un grupo de arrieros del Estado de México bailando y haciendo obsequios a la gente que los observaba. Aparte cada vez más gente llegaba a visitar los puestos de las calles aledañas y un grupo de música sinaloense preparaba ya sus compases para bailar. Después de la misa la mayoría de las parejas —muchas acompañadas de sus hijos— realizaron comidas familiares en sus domicilios. Pero en la calle la fiesta seguía. Para las 10 de la noche el ambiente de fiesta ya había invadido el cuadro central del pueblo cuando un castillo de unos veinte metros de altura fue quemado.

Pero antes, a la tarde, se realiza una actividad —aunque no tan masiva— muy importante dentro del programa de la fiesta: la procesión con el santo patrón. Cada año los mayordomos tienen la obligación de sacar al santo del templo para que recorra el pueblo, para que éste “vea” cómo siguen sus “dominios”. La procesión en septiembre de 2008 estaba compuesta como sigue: adelantados los salveros quienes van anunciando el camino del santo; después el mismísimo Señor San Mateo, el grande no el chico —éste último apenas llegaría de San Bartolo al día siguiente durante el recibimiento

de la correspondencia— cargado por cuatro mayordomos; inmediatamente después el párroco con algunos niños acólitos; después la banda de vientos animando a los Chinelos; y por último la población en general. Es casi imposible que la procesión llegué a todos los rincones del pueblo, considerando que éste es muy grande y está lleno de subidas y bajadas. Sin embargo, la procesión hace un importante recorrido que pasa por las principales calles de la zona baja, la zona alta y zona media de San Mateo.

El día del patrón —y también de la virgen de Guadalupe— comienza con las mañanitas, una misa muy temprano, los tamales y el atole para los que madrugaron. Desde las siete de la mañana y hasta muy entrada la madrugada la fiesta no parará en las calles del pueblo. La fiesta estará en todos lados en la misa de confirmaciones, en los puestos de comida, en los juegos mecánicos, en las comidas de los mayordomos, en las procesiones con la correspondencia, en la procesión de los Choferes, en las danzas de los chinelos, en las danzas de los arrieros, al pie de los castillos, en la calle convertida en pista de baile, y además en cientos de hogares privados donde se reciben invitados y se comparte la comida.

Después del día del Señor San Mateo —sólo en septiembre— las celebraciones continúan al día siguiente con una misa en honor a los “finados” del pueblo. Posteriormente se presenta un pequeño evento artístico con cantantes rancheros o de variedad y se realizan comidas. En este tienen una importante participación “los Choferes”. Pero detengamos en los momentos más álgidos de toda la estructura de la fiesta.

2.2.1 Concentración festiva

El día del santo patrón el centro del pueblo se transforma. En este día la fiesta religiosa se concentra y densifica. En un espacio y un tiempo muy reducido miles de personas se aglomeran en el atrio del templo y las calles aledañas. Para un observador de la fiesta es imposible atender todo lo que sucede. Eventos muy importantes de la fiesta suceden al mismo tiempo y en un espacio muy reducido. Al día siguiente de este día de fiesta la alta concentración de gente deja sus huellas: toneladas de basura tiene que ser recogidas por los camiones de la delegación. Esto da lugar a una situación bastante curiosa y paradójica: quienes viven en el centro del pueblo no sólo no pueden realizar sus actividades normales

durante los días de fiesta, sino que tienen que lidiar con ruido, equipos profesionales de sonido, borrachos y mucha, mucha basura.²⁵

Es posible identificar dos momentos de clímax o de mayor concentración humana en la fiesta pública, la fiesta que se lleva a cabo en la calle. El primero es aproximadamente al mediodía y tiene que ver con la celebración de la misa mayor. En todas las fiestas patronales no sólo de San Mateo sino de las zonas altas de Cuajimalpa y Álvaro Obregón, se realiza la liturgia principal en honor del santo patrón. La misa puede o no coincidir con las confirmaciones masivas, las cuales implican la presencia de decenas de jóvenes acompañados de sus padres y padrinos, además de la presencia del obispo, vicario episcopal, cardenal o cualquier miembro de la alta jerarquía católica que esté autorizado para impartir este sacramento. Sea con confirmaciones o no, la misa se celebra en el atrio al aire libre. Durante este día el templo de San Mateo se convierte en un espacio minúsculo incapaz de albergar a tanta gente. En ocasiones, de hecho, las bancas del interior del templo son removidas para que los ríos de gente que acuden a éste durante el día, puedan adentrarse y rendir culto a la imagen del patrón y las imágenes visitantes, perfectamente adornadas.

El segundo momento de clímax es por la noche cuando las bandas hacen bailar a la gente, la feria está abarrotada y el espectáculo pirotécnico del “castillo” es llevado a cabo. Estos dos son los momentos en que la concentración festiva llega a sus niveles más alto. Sin embargo, a ninguna hora del día deja de haber movimiento en el atrio y las calles aledañas. La concentración festiva es mayor aun si el día del santo patrón cae en domingo o se recorre a otro día. Durante el 2008 tuve la oportunidad de asistir a tres fiestas patronales: la del Señor San Lorenzo, el 10 de agosto, la del Señor San Bartolomé, el 24 de agosto y la del Señor San Mateo, el 21 de septiembre, en San Lorenzo Acopilco, San Bartolo Ameyalco y San Mateo Tlaltenango, respectivamente. Todas cayeron en domingo. A continuación hago una pequeña crónica de la última con el fin de ejemplificar los comentarios recién hechos.

²⁵ En San Bartolo Ameyalco nos comentaba un vecino del pueblo que quienes últimamente se oponen más a las fiestas patronales son los vecinos miembros de las familias más antiguas del pueblo, quienes viven a unos pasos del templo y la plaza cívica.

2.2.1.1 El día del Señor San Mateo

El domingo 21 de septiembre de 2008 la fiesta patronal más grande de San Mateo Tlaltenango, Cuajimalpa, comenzó desde muy temprano. Después de las siete de la mañana comenzó la misa al interior de la parroquia en honor al Señor San Mateo apóstol con una considerable cantidad de gente que madrugó en este día de descanso laboral. Al terminar, un mariachi entonó las mañanitas y un par de canciones más fueron dedicadas a la imagen patrona. Afuera en las calles, mientras los asistentes degustaban los tamales y el atole —cortesía de la mayordomía— un camión recolector y varios trabajadores de la delegación se apuraban en levantar los cerros de basura que en la noche anterior se habían producido. Las huellas del baile y la feria sabatina debían ser borradas para que la fiesta continuara —y que la gente produjera más basura con tranquilidad. Un poco antes de la misa de 10, un grupo de jóvenes y adultos de ambos sexos comenzaron a hacer un tapete de aserrín en el pasillo central del atrio. Mediante aserrín de muchos colores dibujaban la imagen de la virgen de Guadalupe arrojando con su manto al apóstol San Mateo. La elaboración del tapete —donación de una familia del pueblo— duraría tres horas, mucho más tiempo del que tardó la multitud en el atrio en borrarlo con sus pisadas. Sólo las imágenes de la virgen y el apóstol celebrado quedaron protegidas y eran visibles durante la tarde. Mientras estas personas se apuraban por terminar el tapete, la misa de confirmaciones, presidida por el vicario episcopal y por 100 jóvenes acompañados por su padrinos y familiares, tenía lugar. Al final de la larga misa, el vicario felicitó a la fiscalía por la festividad en curso, a lo que el padre respondió diciendo que el mérito era de la mayordomía —pues aquella ya no existe.

Al tiempo que los jóvenes por confirmar escuchaban misa y el tapete iba tomando forma, llegó en procesión una donación de salva y arreglos florales, la cual entró al templo —con banda incluida— para saludar al santo. En seguida llegaron los Arrieros quienes le cantaron —junto con su mariachi— las mañanitas al santo. Tras saludar al festejado salieron a la calle Hidalgo —enfrente del atrio— donde se instalaron y se dispusieron a bailar y cocinar. Cuando los sacerdotes daban la comunión a los confirmados llegó la comparsa de Chinelos con su propia imagen caminera de San Mateo. Después de bailar entraron todos al templo —más de treinta niños, niñas y jóvenes en su mayoría— para esperar al párroco quien oficiaría una misa especial para ellos. De tal manera, que una misa sucedió a otra, sumando cuatro misas durante el día. Después de la de los chinelos, Los Choferes tuvieron la propia. Como es costumbre la Comisión de Choferes realizó una peregrinación comenzando en la calle Guerrero y terminando en la entrada al atrio de la iglesia. Ahí esperaron varios minutos hasta que el

padre los recibió con agua bendita. La procesión de los choferes fue bastante grande y tuvo una composición bastante curiosa: al frente iba la imagen de su patrón San Cristóbal adornada, no por una portada de flores, sino por una portada con carritos de juguete incrustados. Detrás de la imagen varios niños manejaban sus carritos eléctricos y un mariachi no dejaba de interpretar canciones. En seguida, todos los hombres, mujeres y jóvenes que eran parte de la procesión caminaban con largas cañas verdes de maíz en sus manos.

Lejos de todo este bullicio en los límites de los pueblos hermanos, San Mateo y San Bartolo, la gente de ambos pueblos se encontraba mediante el tradicional diálogo de los tlachiqueros. En esta ocasión los de San Bartolo no venían solos; venían acompañados de los de San Bernabé Ocotepéc, Álvaro Obregón, pueblo hermano de San Bartolo. Los mayordomos de San Bartolo se habían tomado la libertad de invitar a los mayordomos de San Barnabé a la fiesta de San Mateo. En procesión encabezada por las imágenes camineras de San Bartolomé y San Mateo, así como un estandarte de San Bernabé, toda esta gente llegó al centro del pueblo para presenciar la misa mayor. Es éste el clímax de la fiesta: cuando todos los actores principales de la fiesta están reunidos en un solo lugar: los mayordomos, las correspondencias, los invitados, los danzantes, las imágenes, el sacerdote, el obispo y mucha gente más, en el atrio y las calles aledañas a la parroquia.

Al finalizar la misa mayor, la fiesta estaba en su punto más álgido: durante quince minutos ininterrumpidos los mayordomos quemaron una gran cantidad de salvas. El atrio, el templo y las calles aledañas estaban abarrotadas de gente. Al mismo tiempo y a unos pocos metros de distancia los arrieros, los chinelos y los mexicaneros bailaban. Los violines del mariachi de los primeros, las trompetas y trombones de la banda de los segundos, y los toques de caracol de los últimos, se mezclaban saturando el ambiente sonoro. Tal cacofonía no parecía molestar a los presentes y mucho menos desconcertar a los danzantes. Todos tienen derecho a rendir culto al Señor San Mateo. El pueblo estaba de fiesta y ésta sucede simultáneamente en múltiples escenarios. Sin embargo, la palabra escenario no es la más apropiada para el caso. Los danzantes como todos los demás asistentes a la fiesta están ahí para rendir culto a San Mateo, no para que los vean. Los arrieros, los chinelos y los "aztecas" bailan para el patrón divino; su intención primordial no es mostrar sus habilidades a los vecinos presentes. Qué importa que los asistentes no distingan la música del mariachi de la música de la banda; qué importa que nadie pueda encontrar un lugar cómodo para verlos; todo sea para agradecer al santo patrón. Unos bailando, otros haciendo música, la mayoría visitando a la imagen en el templo. Otros como los arrieros cocinando mole y arroz para compartir con todos aquellos que, como ellos,

están ahí frente al atrio, frente al Señor San Mateo, agradeciendo. Un poco después comenzó a tocar una banda de vientos procedente de Morelia saturando —aún más— el ambiente sonoro. Mucha gente empezaba a retirarse a sus casas para comer. En el caso de los mayordomos e invitados especiales a la fiesta, en el salón ejidal —a una cuadra del atrio— las cocineras los estaban esperando para comer “lo que se debe”: pollito con mole y arroz rojo. Las quinientas sillas pronto se ocuparon y aunque teóricamente la comida es para todos, no hubo lugar para nadie más.

Sin embargo, ni gente ni música faltaron jamás en el atrio de la iglesia. Aunque mucha se retiró después de la misa mayor, las danzas y la música continuaron. Después del estallido festivo posterior a la misa mayor, el atrio tan sólo entró en estado de transición. Mucha gente se fue a comer, pero en unas cuantas horas la fiesta volvería a estallar con la quema de los castillos y el baile popular. Ya para la hora de la comida los hombres contratados por los mayordomos para armar los castillos empezaban a trabajar en el atrio. La noche es por excelencia dominio de la fiesta. Y en San Mateo no es la excepción. Después de comer, la gente salió de nuevo a las calles. Durante la tarde la gente comió — en su mayoría— acompañada. Algunos, en el salón ejidal, gozaron de la comida oficial ofrecida por la mayordomía, pero la gran mayoría lo hizo en sus hogares. Los confirmados habrían organizado algo con su padrinos, familiares y amigos. Los demás habrán invitado a algún compadre o pariente al pueblo, por el simple hecho de que éste, está de fiesta. De tal manera que con el caer de la noche, la fiesta salió de los hogares a la calle. Estando fragmentado durante la tarde, el fervor festivo fluye hacia el centro del pueblo magnéticamente hasta volverse uno sólo que estalla, que hace efervescencia. Nada es casual. Los estímulos estaban por todas partes y eran para todas las edades. Los puestos de comida: las frituras, los panes, las papas fritas en espiral, las salsas, los tacos, los elotes, los esquites, las cervezas, las micheladas. En la feria: los jaloneos de los carritos chocones, los mareos, la adrenalina de un viejo juego mecánico. Las “porquerías” chinas: las burbujas de jabón, las coronas fluorescentes, los avioncitos de cuerda voladores, entre otros elementos más para consumir y salir de la cotidianidad.

Y, por supuesto, la música. La calle Hidalgo fue partida en dos por el gran escenario musical. Frente a él todos los jóvenes y adultos, mujeres y hombres, gritándose, hablándose al oído, empujándose, abrazándose, bailando. Era imposible cruzar esta multitud. Son los “pecadores” de la fiesta, dirían algunos. El nido de tentaciones y desmanes, comentarían otros. Es preciso preguntarse: ¿Acaso pervierten la fiesta? ¿Donde quedaron las oraciones al santo patrón? ¿Las fiestas son cada vez más paganas y menos religiosas? Súbitamente, la banda que animaba el baile hace un alto. El cantante pide un aplauso para el patrón, el Señor San Mateo. Todas las miradas se vuelven simultáneas hacia el

atrio, hacia los altos castillos multicolores; paulatinamente se encienden, parte por parte. En la cima se dibuja la silueta de un santo, de una divinidad. Al pie de tal figura se lee: “TU PUEBLO TE VENERA”

Al final, todo se hace por motivo de su celebración. Él es el “culpable” de todo: de que tanta gente esté reunida en las estrechas calles del centro del pueblo, de que haya baile gratuito en el pueblo. Más allá de los contenidos morales que pueda o no tener la fiesta patronal, la celebración se hace para mantener y revivir año con año el patronazgo, el compromiso recíproco entre la comunidad y el Señor San Mateo. Eso queda claro incluso en el ajeteo de la fiesta nocturna, terreno de múltiples estímulos que incitan a más de uno al comportamiento desenfrenado.

2.2.2 *La fiesta contagiada*

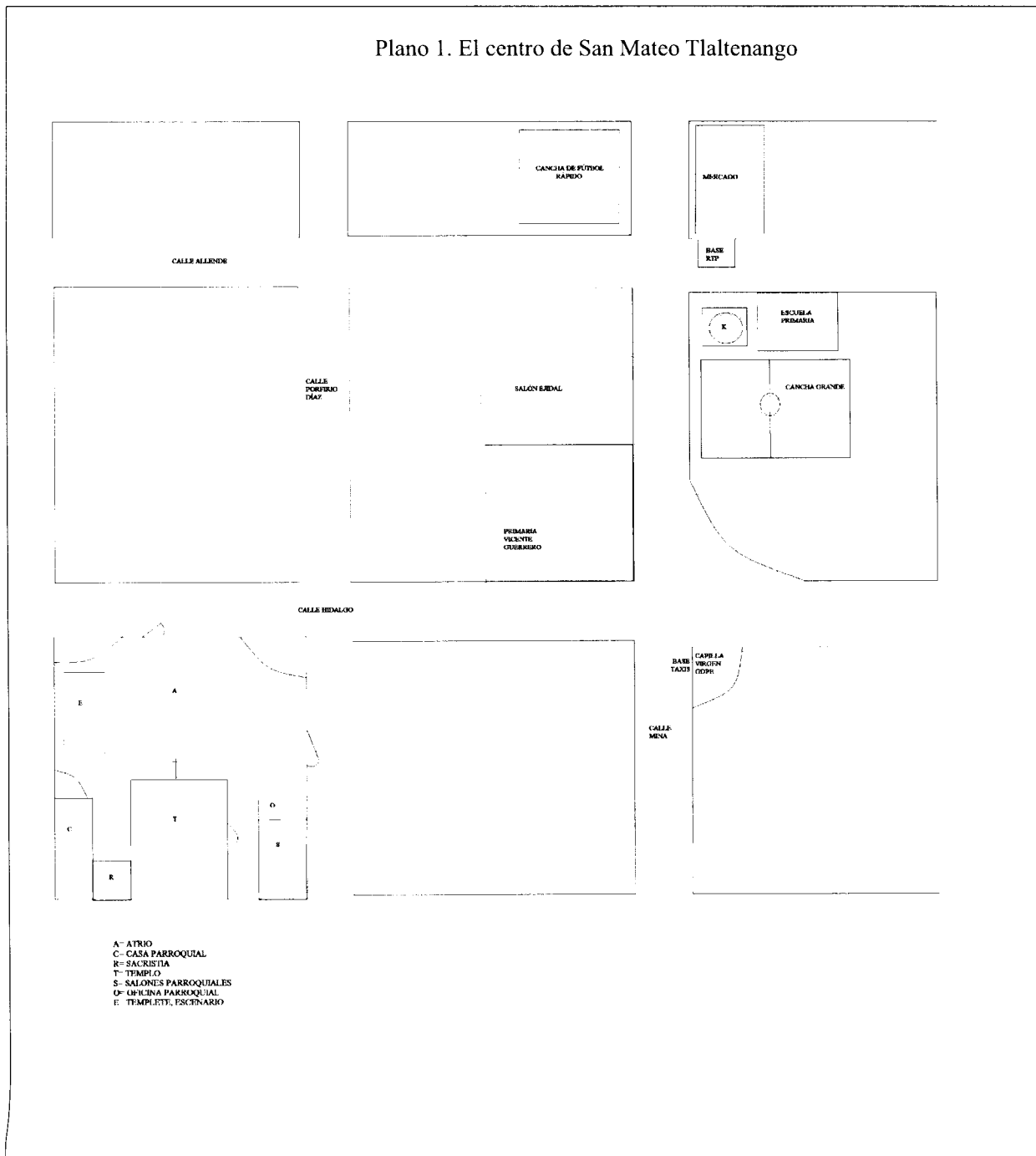
Las fiestas patronales en San Mateo se viven de muy diferentes maneras entre los pobladores de aquel rincón de la metrópoli. Como hemos tratado de demostrar mediante el anterior relato, la fiesta tiene múltiples facetas y momentos, en los cuales participa una gran cantidad de personas. La gran parte del pueblo se contagia del fervor festivo. Aunque la intensidad festiva no es la misma todo el tiempo, la fiesta no termina hasta el día siguiente. La fiesta oscila permanentemente entre los espacios cerrados y los abiertos, entre los públicos y los privados. Ambos espacios son muy importantes y, de hecho, estructuran la fiesta misma.

Las actividades de la noche, y en especial el baile popular, suelen considerarse elementos “paganos” de la fiesta. Muchos vecinos y el párroco del pueblo consideran que la fiesta debería ser más familiar, pues los bailes los gozan en su mayoría los jóvenes, para quienes el baile es un espacio muy importante de socialización.²⁶ Durante el día como hemos visto el pueblo se vuelca hacia el templo: misa tras misa es celebrada en el atrio, los danzantes y las comparsas visitan al santo, se reciben procesiones encabezadas por imágenes y estandartes, mucha gente va a rezarle al santo, etc. Por la noche la fiesta está en las calles. La gente abarrota la feria, los vendedores de comida y chucherías “hacen su agosto” y en una estrecha calle la gente se amontona para ver y escuchar de cerca a grupos y bandas musicales de presencia mediática. Al parecer, la gente se olvida de que están en una celebración religiosa. Más aún, mucha de la gente que satura las calles del centro durante la noche, no

²⁶ Para continuar con la discusión véase en el siguiente capítulo el apartado *Bailes populares: tradición e industria cultural*.

asistió a ninguna de las misas celebradas, y mucho menos recibió la comunión. “Qué descaro”, dirían algunos.

Plano 1. El centro de San Mateo Tlaltenango



Sin embargo, todos los eventos “paganos” de la noche son una *ampliación festiva*. No son actividades opuestas a las de la mañana. Más bien las complementan y amplían. Si la fiesta patronal consistiera solamente en misas, mucha gente ni se enteraría de ésta. Las fiestas patronales son más que

un asunto de dogmas o de moralidad religiosa. Las fiestas patronales constituyen la celebración y la renovación de un vínculo entre la comunidad y la imagen religiosa, que ésta considera como su protectora. Todas las actividades de la fiesta, incluyendo las aparentemente “paganas” se hacen por esta razón. Los jóvenes que sólo asisten al baile masivo, saben que gracias al patrón San Mateo pueden gozar gratuitamente de la música y el ambiente que les gusta. En honor al patrón divino se redistribuyen entre los vecinos del pueblo bienes y servicios apreciados por todos: comida y música.

A manera de conclusión, podemos decir que las prácticas festivas de las celebraciones patronales en San Mateo son muy diversas, pues no todos los individuos viven la fiesta de la misma manera. Algunos aprovechan la ocasión para pedirle favores al santo, otros simplemente bailan y se alcoholizan. Además, gracias a que durante estas fechas se imparten los sacramentos católicos que constituyen los principales ritos de paso de la población (como bodas, bautizos, primeras comuniones, confirmaciones) la fiesta patronal cobija numerosas fiestas familiares. La fiesta patronal es una especie de “paraguas festivo” que da lugar tanto a prácticas festivas muy diversas como a fiestas familiares y privadas. Sin embargo, el principio que desencadena todo este fervor festivo siempre está presente, por encima de los más diversos motivos que llevan a los individuos a formar parte de la fiesta: el mantenimiento de un vínculo de intercambio recíproco entre la comunidad y su santo patrón.

Ahora bien, sostener ese fervor festivo año tras año tiene un costo económico y organizacional para los vecinos del pueblo. El mantenimiento del vínculo con la divinidad protectora es posible sólo a costa de la organización del pueblo. Es preciso revisar las implicaciones de tal organización en San Mateo.

3. ORGANIZACIÓN Y ADMINISTRACIÓN RELIGIOSA

En este capítulo nos dedicaremos a la descripción de la organización de las fiestas religiosas en San Mateo Tlaltenango. Habiendo descrito las diversas fiestas que componen el ciclo ritual del pueblo, es preciso, mostrar las implicaciones organizacionales de éste. Las fiestas, los bailes, las aglomeraciones, son los elementos más visibles al observador de la religiosidad popular. Para vecinos y extraños la fiesta pareciera ser un producto de la espontaneidad de la gente del pueblo. Año tras año, mes tras mes, de manera recurrente y regular, quienes viven en los pueblos originarios o transitan por ellos, presencian la transformación de los espacios urbanos. Las calles son cerradas y el tráfico se vuelve aún más insoportable. Aun para quienes critican el derroche festivo es necesario conocer estos momentos de “caos” para evitarlos. De tal manera, que para quienes están socialmente lejanos a la religiosidad popular, ésta parece residir en las mentes y el carácter de la mayoría del pueblo. Es —en apariencia— una forma de ser “retrógrada”, “pueblerina” o “anticuada” para la vida moderna de la ciudad. Sin embargo, la religiosidad es más que “una mentalidad” de ciertos sectores sociales; es una forma de organización tradicional que vincula familia con comunidad, a los círculos cercanos de los cargueros con la comunidad, en general.

A continuación, haremos algunos comentarios generales sobre los cargos que conforman estas formas de organización tradicional. El sistema de cargos consistía —hasta antes de que desapareciera la fiscalía— en una jerarquía simple de dos cargos básicos: el fiscal y el mayordomo. Empero, el sistema está lejos de ser una estructura rígida y estática. Como trataremos de mostrar la organización festiva cambia en conjunto con el pueblo: algunas costumbres desaparecen otras se inventan. El ámbito de “lo tradicional” en el pueblo, puede incluso alimentarse de la modernización del pueblo, como trataremos de mostrar al hablar de la Comisión de Choferes —cargo inventado a mitad del siglo pasado.

El dinamismo del sistema de cargos es patente en la invención de nuevos cargos y nuevas prácticas festivas, pero también en las crisis de éste. El sistema de cargos está instituido para asegurar la reproducción del sistema de fiestas. Sin embargo, el sistema puede entrar en crisis y la reproducción del ciclo puede peligrar. Tales crisis han sido recurrentes en San Mateo. Haremos un especial énfasis en tales momentos en que la tradición “es puesta contra la pared” debido al desinterés de los vecinos por participar, con la intención de mostrar lo poderoso que es el patronazgo religioso, el cual tiende más a la adaptación que a la desaparición. Para complementar los comentarios generales sobre la

organización festiva en San Mateo, relatamos en el APÉNDICE algunas “Carreras ceremonial” con el objetivo de ejemplificar los sentidos cambiantes que la participación en las tradiciones religiosas tienen entre los miembros del pueblo.

3.0.1 *Sobre el uso del término sistema de cargos*

Debido a que la organización festiva en el pueblo urbano de San Mateo Tlaltenango es totalmente distinta de lo que Korsbaek llama el “típico sistema de cargos”, podemos preguntarnos: ¿por qué llamar sistema de cargos a la organización festiva en San Mateo? ¿vale la pena utilizar este término, tomando en cuenta la connotación que este tiene dentro de la amplia literatura mesoamericanista? ¿no estamos provocando una enorme confusión al utilizar el término para una realidad social muy distinta para la cual fue construido? ¿no sería mejor usar el simple término de organización religiosa popular u organización festiva? Antes de describir a detalle los cargos en San Mateo digamos algo al respecto.

A pesar de que San Mateo ha dejado de ser fundamentalmente una comunidad agraria. Incluso cuando fue tal, sería difícil llamarla una comunidad corporativa. Creo que vale la pena utilizar el término sistema de cargos. Ya que las fiestas y la religiosidad popular son llevadas a cabo mediante una organización que —al menos hasta hace algunos años— funciona como sistema, como una jerarquía —aunque simple— de cargos religiosos. Utilizar el término de jerarquía cívico-religiosa tal vez si sea un error grave, ya que los cargos religiosos son independientes de los civiles. Incluso hace varias décadas cuando San Mateo era una localidad rural, su tamaño era muy pequeño, por lo que era una población sujeta política y civilmente a otros pueblos cabecera de Cuajimalpa.

Entonces, utilizamos el término sistema de cargos bajo ciertas advertencias. En primer lugar, la institución en San Mateo Tlaltenango está lejos de coincidir con los rasgos “típicos” de esta institución en gran parte de Mesoamérica. Por tanto, las discusiones sobre las funciones latentes de tal institución tiene escaso valor para el análisis de nuestro caso. Además, la discusión —como ya hemos subrayado— sobre el mecanismo nivelador inherente a los cargos religiosos y civiles es propia de un contexto socio económico y político totalmente distinto del de los pueblos originarios de la ciudad de México. Este contexto es el de la llamada “comunidad corporativa y cerrada de campesinos” desarrollado por varios antropólogos, fundamentalmente Eric Wolf. Dentro de este contexto social el sistema de cargos constituye el centro o núcleo de la comunidad. Por tanto, usamos el término de sistema de cargos para

resaltar el carácter sistemático e integrado de la organización festiva, mas no para equiparar esta institución en San Mateo con el “típico” sistema de cargos.

3.1 DOS NIVELES BÁSICOS

Portal (1997: cap. IV) y Medina (2007:66) han coincidido al señalar que una de las características de los sistemas de cargos en los contextos urbanos de la cuenca de México, es su estructura vertical sencilla, conformado por dos cargos básicos: el de fiscal y el de mayordomo. Medina señala al respecto:

Lo que encontramos más bien es un pequeño grupo dirigente y organizador articulado con un extenso número de agrupaciones, las mayordomías, con tareas específicas en la mecánica ritual; es decir, un acentuamiento de la horizontalidad, por sobre la verticalidad, porque la complejidad y magnitud de las ceremonias, en las que participan miles de personas, descansan en la coordinada actividad de todos estos grupos o mayordomías (*op. cit.*: 111).

En San Mateo Tlaltenango la aparente simpleza del sistema de cargos, se encuentra también en la existencia de dos cargos fundamentales, lo cual —como señala Medina— no significa que la tarea de conjuntar las acciones de todos estos cargueros ubicados a un mismo nivel sea sencilla. Por lo tanto, tenemos que la fiscalía era la encargada de coordinar el ciclo festivo y de administrar las imágenes y el equipamiento religiosos en San Mateo, mientras que las mayordomías junto con una organización de choferes —sólo durante la fiesta patronal— son las encargadas de preparar todos los elementos que conforman las fiestas locales: castillo, baile, danzas tradicionales y folklóricas, misas, desayunos, comidas, procesiones, salvas, etc.

3.1.1 *Fiscalía: administración y coordinación religiosa*

En San Mateo Tlaltenango hasta hace algunos años existía aun la fiscalía, la cual tenía como tarea fundamental velar por el buen estado del templo de la comunidad así como todo su mobiliario, incluyendo a las imágenes veneradas en el pueblo: San Mateo apóstol y el Sagrado Corazón de Jesús. Pero además la fiscalía era el cargo articulador de todos los demás cargos. La fiscalía tenía la tarea de

asegurar que las mayordomías de todas las fiestas anuales estuvieran asignadas. En el caso de que alguna celebración del ciclo festivo de la comunidad no tuvieran mayordomos asignados era la mayordomía la encargada de sacar adelante dicha celebración y asegurar así la reproducción del ciclo festivo. Los fiscales, por tanto, coordinaban y articulaban a los demás cargueros en la celebración del ciclo festivo anual de la comunidad.

En San Mateo la fiscalía era un cargo que se asumía anualmente. Durante los primeros días de cada año o incluso durante la misa de fin de año se anunciaban a los hombres que ocuparían este cargo. Cuento con la referencia por parte de algunos informantes, de que los vecinos de San Mateo realizaban una asamblea o reunión pública con el fin de atender los asuntos de la vida religiosa del pueblo.

Pues, ya era tradicional, antes eran los primeros o tres domingos de cada mes de enero. En el atrio de la iglesia. Por ejemplo, salía el fiscal que le tocaba este año —que terminaba en diciembre—; él mismo estaba convocando a todo el pueblo para que el segundo domingo o tercer domingo de enero, convocaba al pueblo para que se reuniera ahí en el atrio, y ahí nombraba a los fiscales. Y desde enero ya sabía cada quién, quién era fiscal, quién era mayordomo, quién se iba a encargar y todo.²⁷

También algunos cargos de mayordomos eran asignados durante esta asamblea de principio de año, sobre todo los mayordomos de las fiestas del primer semestre del año. Esto es la fiesta chica, del Sagrado Corazón, en junio, pero también la mayordomía de correspondencia en enero con San Bartolo Ameyalco. Estas asambleas eran un espacio de deliberación de la comunidad donde se podía ejercer una fuerte presión para que ciertos individuos tomaran un cargo. Reunidos los habitantes del pueblo podían presionar a los individuos reacios a asumir responsabilidades comunitarias. Pero también hacían de la designación de los cargueros un asunto de alto poder normativo. Mediante las deliberaciones públicas la comunidad podía establecer el *deber ser* del vecino o miembro de la comunidad:

Y este nombramiento del fiscal era nombrado por una junta de todos los habitantes del pueblo. Ahí se designaban a quiénes iban a ser fiscales: que por qué nunca había sido, por qué era gente

²⁷ Vecino, albañil, ex fiscal y ex mayordomo, 58 años. Entrevistado por Gustavo Morales, 08-09-08.

que cooperaba, porque era gente que trabajaba, porque era gente honrada; según las cualidades que a esa persona le viene, porque él iba a ser el que se encargara de la administración y mantenimiento de la iglesia. En un principio hablo de administración porque no había ningún sacerdote en la iglesia.²⁸

Por tanto, dentro de las funciones del fiscal podemos destacar las siguientes:

- 1) *Dar mantenimiento al equipamiento religioso.* Los fiscales estaban encargados de que la iglesia y todo el equipamiento adjunto a ésta, como el atrio, el templete o escenario, los salones, la habitación o casa del sacerdote, etc. se mantuviera en buen estado. Así mismo, se encargaban de que la iglesia tuviera luz, agua y que estuviera limpia. Estas tareas al parecer tan insignificantes hacían necesario que la presencia de alguno de los fiscales en el templo fuera constante.
- 2) *Administrar los servicios religiosos cotidianos.* Cuando San Mateo era una pequeña población rural compuesta por unas cuantas familias, los fiscales tenían la responsabilidad de garantizar los servicios religiosos, como las misas. Por lo que los fiscales tenían que ir a la parroquia a la cual estaba sujeta la capilla de San Mateo —antes de 1970 la del pueblo de Santa Fe— y gestionar con el sacerdote sus visitas al pueblo, para dar los sacramentos y celebrar la eucaristía.
- 3) *Mejorar el equipamiento religioso de la comunidad.* Una labor muy importante que cada fiscalía realizaba era la de adquirir nuevos muebles o hacer las remodelaciones que el templo requiriera. En San Mateo cada fiscalía tenía, al parecer, una obligación implícita de hacer alguna obra de remodelación al templo que visibilizara la labor de ésta. De esta manera cada grupo de fiscales era evaluado por los vecinos de la comunidad —los cuales otorgaban una cuota para que estos hicieran su trabajo. Todavía hoy las fiscalías de cada año se recuerdan por cierta obra o aportación al templo: la remodelación de las bancas, la adquisición de un nuevo óleo, el cambio de la cantera del piso, etc. Mediante estas obras los fiscales justificaban el uso del dinero recolectado entre los vecinos.
- 4) *Coordinar el ciclo festivo de la comunidad y garantizar su reproducción.* Ante la falta de cargueros para tal o cual festividad, los fiscales eran, en último término, quienes debían asumir tal responsabilidad. Esto obligaba a los fiscales a buscar candidatos para sacar adelante las festividades y evitar a toda costa asumir un cargo más a su responsabilidad. Las mayordomías que sufrieron más

²⁸ Vecino, abogado, ex fiscal y ex mayordomo, 63 años, entrevistado por Gustavo Morales.

en los últimos años de existencia de la fiscalía, por la falta de candidatos a ocuparlas, fueron las dos mayordomías de correspondencia con el pueblo de San Bartolo Ameyalco, en la delegación Álvaro Obregón. Esto significó para el último grupo de fiscales una enorme presión que más adelante reseñaremos. Antes hay que mencionar que además de garantizar que todas las mayordomías de la comunidad estuvieran asignadas, la fiscalía estaba encargada de coordinar las posadas en diciembre. Durante ocho días las imágenes de “los peregrinos” visitaban un hogar distinto por día. Los fiscales —cuando existían— se encargaban de elegir los hogares y coordinar tales encuentros.

La fiscalía —como las mayordomías en San Mateo— son cargos colectivos asumidos por un grupo grande individuos —fundamentalmente hombres. El número de fiscales por año podía oscilar entre 15 y 30 hombres. Este número grande tiene, entre otras, dos implicaciones importantes. En primer lugar, la administración y mantenimiento de un templo requiere de mucho trabajo constante. Los fiscales tiene que estar en el templo todos los días para que se lleven a cabo misas, actividades parroquiales, o simplemente para que este abierto a los fieles. Además tiene que ser limpiado diariamente. Por tanto, sólo la repartición de tales tareas entre un número grande de personas permitía que éstas se llevaran a cabo sin absorber de tiempo completo a los cargueros —quienes también tenían que trabajar. En segundo lugar, sólo un número grande de personas puede recorrer todas las manzanas del pueblo para recolectar las cuotas por familia. Esto aplica también para las mayordomías, las cuales requieren invertir mucho tiempo en recolectar las cuotas comunitarias para poder tener fondos para llevar a cabo todas las actividades festivas. De esta manera ellos pueden poner menos dinero de sus bolsas. San Mateo en la actualidad es un pueblo compuesto por varios asentamientos más o menos integrados por improvisadas vialidades —como hemos señalado en la Introducción— las cuales en total suman aproximadamente 15 mil habitantes. Si los cargueros son insistentes y constantes pueden hacer una buena recolecta, ya que por lo general cada familia otorga su cuota por abonos semanales.

Durante gran parte del siglo XX, la capellanía de San Mateo Tlaltenango estuvo sujeta a la parroquia del pueblo vecino de Santa Fe. Durante la década de 1970, se constituyó la parroquia de la Inmaculada Concepción en la localidad vecina de Contadero, Cuajimalpa. Al ser ésta la parroquia más cercana de San Mateo, la entonces capellanía dejó de depender de la parroquia de Santa Fe y estuvo sujeta a esta nueva parroquia, administrada por la orden de los sacerdotes Maristas. A partir de ese momento, comenzaron a radicar de manera permanente en San Mateo —en la casa sacerdotal adjunta al templo— un sacerdote y un diácono. Entonces, empezaron a convivir dos formas distintas de

administrar el templo: la eclesiástica y la popular. Sin embargo, no fue hasta el año de 2007 —cuando San Mateo ya era parroquia— que la fiscalía desapareció. Desde la perspectiva del actual párroco de la comunidad, la fiscalía pasó a ser un cargo obsoleto, pues sus funciones como administrador del templo fueron cubiertas plenamente por el párroco. Más adelante al hablar de las diferencias entre la lógica eclesiástica y la lógica de la religiosidad popular, regresaremos al tema de la desaparición de la fiscalía en el pueblo. Por ahora, es preciso mencionar solamente que ciertas funciones administrativas de los fiscales redundan con las funciones de un párroco, mas el papel coordinador y rector sobre el ciclo ceremonial de la comunidad (la función de garantizar el culto anual) no es asumida por el párroco —o por lo menos no es esa su prioridad, debido a que el párroco pertenece a una jerarquía ajena a la jerarquía de los cargos, la eclesiástica del clero regular.²⁹

3.1.2 *Mayordomías: redes festivas*

Existen cuatro mayordomías principales en San Mateo. Dos son para corresponder con el pueblo vecino de San Bartolo Ameyalco, durante sus dos fiestas principales, una en enero del Divino Rostro, y otra en agosto de San Bartolo. El otro par de mayordomías están conformadas para la fiesta chica y la fiesta grande del propio pueblo. La fiesta chica se lleva a cabo el día del Sagrado Corazón de Jesús en junio. La grande es, por supuesto, la fiesta del señor San Mateo, patrón de la comunidad, realizada a finales de septiembre. Además existen otras dos fiestas más, que aunque son muy importantes y grandes, no abarcan a toda la comunidad. La primera es la fiesta de San Juan Bautista, la cual es realizada solamente en la parte baja del pueblo, en la zona de la Cañada y el Valle de las Monjas. La otra fiesta importante es la del 12 de diciembre, de la Guadalupana, que se lleva a cabo en la parroquia del pueblo, mediante una mayordomía que suele ser femenina. Pero además, esta fecha es celebrada en ocho puntos más alrededor del pueblo, donde hay nichos o pequeñas capillas dedicadas a esta virgen.

Las mayordomías en San Mateo suelen estar conformadas por un *grupo grande y variable de personas*. Según sea la importancia de la fiesta, la mayordomía puede incluir hasta 30 o 35 individuos, trabajando en conjunto para poder llevar a cabo la fiesta con todos sus elementos principales. Como mínimo las mayordomías pueden estar compuestas por quince o diez personas. Las mayordomías menores de 10 personas son más bien raras. Además de que el número de mayordomos por fiesta varía

²⁹ En el capítulo IV continuaremos con la discusión acerca de la religiosidad popular y los agentes del clero católico.

cada año, durante los preparativos de los meses previos a la fiesta, el número de mayordomos suele también variar.

Tres meses antes de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, celebrada el 21 de junio en San Mateo, tuve la oportunidad de platicar con dos mayordomos que formaron parte de la mayordomía de esa fiesta en 2009. Ellos dos, Francisco y Lindoro (Ver APÉNDICE. CARRERAS CEREMONIALES), me comentaban que dentro de toda mayordomía existe un núcleo o subgrupo de personas que son quienes han tenido la iniciativa de sacar adelante una fiesta. En este caso ellos dos habían sido quienes habían solicitado por escrito la fiesta al párroco —quien ahora funge como fiscal. A partir de entonces ellos han estado invitando a amigos, familiares y compañeros suyos para que se unieran a la mayordomía. De tal suerte que en aquel momento, la mayordomía estaba compuesta por 35 personas. Sin embargo, como ellos mismos reconocían siempre hay gente que durante el camino deserta. En buena medida, por que carecen tanto de tiempo para asistir a las dos reuniones semanales (jueves y domingo) que realizan, como de dinero para cubrir las cuotas que ellos mismos se imponen. Por esa razón, ellos decidieron fijar una cuota baja para los mayordomos: de 500 pesos por cabeza.³⁰

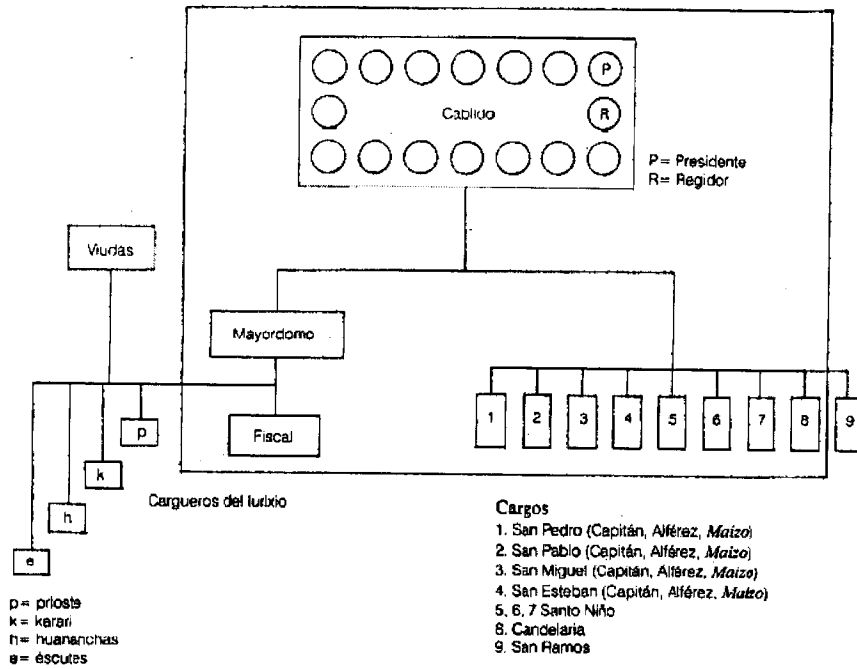
De tal manera, que las mayordomías en San Mateo tienen la apariencia de una gran red articulada en torno un núcleo básico de menos de diez mayordomos (*egos*). Para sacar adelante una fiesta se reúne un grupo pequeño de personas con iniciativa, que suelen conformar la mesa directiva de la mayordomía (presidente, tesorero, secretario), a partir del cual se van a adhiriendo más y más personas. Podemos definir en general, a las mayordomías de San Mateo Tlaltenango como *redes festivas variables y cambiantes*, pero articuladas por un grupo central de egos; y no como un *número de oficios* bien definidos, organizados jerárquicamente. (Ver Esquema 3 y 4).

3.2 ECONOMÍA DE LA FIESTA: EGRESOS E INGRESOS

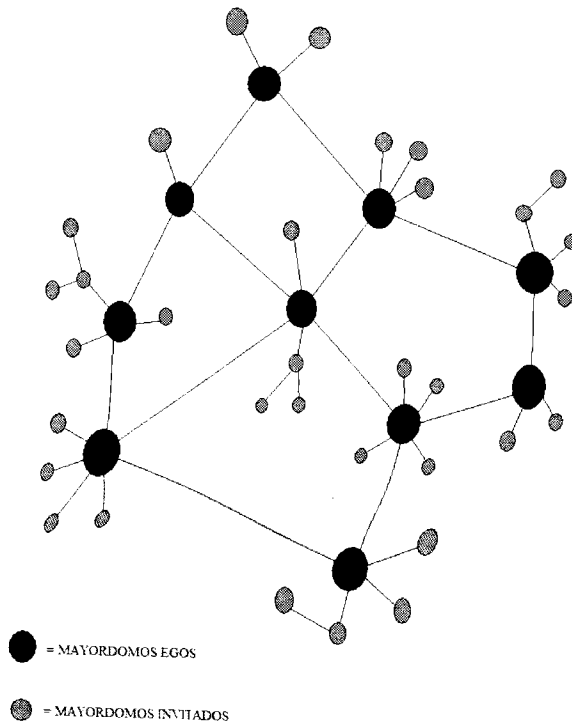
Un aspecto más hace diferente el funcionamiento de los sistemas de cargos en la ciudad de México de las jerarquías de pequeñas comunidades campesinas —corporativas o no—: es el financiamiento de la fiesta. En la ciudad de México la única manera de enfrentar los gastos de fiestas multitudinarias es mediante la cooperación comunitaria. El mayordomo en San Mateo —y muchos pueblos originarios más— es más que un patrocinador individual de la celebración religiosa, es el organizador de ésta; es

³⁰ Una cuota alta en San Mateo es de dos a tres mil pesos por miembro de la mayordomía

Esquema 3. "Típico" sistema de cargos.
 San Pedro Ocumicho, Mich. (Padilla, 2000: 64)



Esquema 4. Mayordomía red festiva



el encargado de recaudar todas las cooperaciones de los vecinos. Tarea que no es nada fácil, si tomamos en cuenta que pueblos como San Mateo, son un conjunto de asentamientos que puede albergar decenas de miles de habitantes. Además es una tarea tediosa, pues muchas de las familias entregan su cooperación por partes pequeñas cada semana. La mayordomía debe organizarse para ir recolectando manzana por manzana, lote por lote las cooperaciones cada semana.

Los mayordomos suelen hacer esa labor los días domingos, pues es el día que casi nadie trabaja, ni ellos ni los vecinos del pueblo. De tal manera que los mayordomos pueden dedicar todo el día para recorrer a pie cada rincón de la geografía de San Mateo. Esto implica una labor ardua y constante para los recaudadores. Pero también requiere de una coordinación importante por parte de la mayordomía. Los mayordomos deben contar con planos y mapas actualizados de San Mateo, a partir de los cuales dividen al pueblo en zonas, cada una encargada a un par de mayordomos. Temprano, a las siete u ocho de la mañana del domingo, los mayordomos suelen reunirse en algún salón parroquial. Después cada quien parte a su zona y regresan después del mediodía al mismo lugar. Al terminar sus recorridos los mayordomos pueden hacer un pequeño convivio con comida y bebida alcohólica, o simplemente un vasito de refresco. Hacen sus cuentas y se entrega el dinero al tesorero. Cada mayordomo suele tener una lista donde va registrando la cantidad que aporta cada familia o unidad doméstica. Cuando una familia aporta los mayordomos deben entregar una invitación. Esta invitación suele llevar impresa una foto del santo patrón a festejar. Es como invitación de cumpleaños con la foto del santo, el lugar y la fecha de la cita escritos junto con el nombre de la familia donante.

Las cuotas que suelen solicitar a cada familia van desde los 80 a los 160 pesos, depende de la fiesta. Si es una fiesta en San Bartolo Ameyalco a la cual debe asistir una mayordomía de San Mateo con música y regalos, la cooperación es de 80 pesos. Si la fiesta es la del patrón San Mateo o la del Sagrado Corazón, la cooperación es del doble. Como ya dijimos, muchas familias suelen dar por partes dichas cantidades. Otras dan toda la cuota de una sola vez —y hasta más. Sin embargo, por lo común los mayordomos tienen que estar buscando a la gente, timbrando varias veces en las casas, lo cual implica una gran labor. Sin embargo, de esta ardua labor dependen las finanzas de la mayordomía. Si la mayordomía no logra hacer una buena recaudación, esto es, anticipada y constante, los mayordomos tendrán que imponerse cuotas más altas por persona para sacar adelante la fiesta. Según el decir de gente que tiene mucha experiencia en la organización festiva, para sacar la fiesta patronal de San Mateo son necesarios unos 300 mil pesos, por lo menos. La mayordomía de San Mateo apóstol y la del Sagrado Corazón de Jesús son las que requieren mayor presupuesto. Las mayordomías de

correspondencia con San Bartolo Ameyalco, en cambio, requieren un presupuesto —como mínimo— de 80 a 100 mil pesos. Este presupuesto incluye el mariachi, la salva, la banda y el regalo para la parroquia del pueblo vecino. El presupuesto para las fiestas patronales incluye, por supuesto, muchos más gastos como: salva, bandas, mariachis, arreglos florales, portadas, bandas para el baile, comida, etc.

Como ya hemos señalado, otra fuente de ingreso es la aportación individual de cada mayordomo, que también varía según la fiesta y según la mayordomía. En San Mateo las mayordomías de las dos principales fiestas patronales suelen auto imponerse una cuota que va de los 500 hasta los tres mil pesos por persona. Si uno —siendo optimista— considera lo que una mayordomía de 35 personas puede obtener de esta forma las cantidades son: 17,500 como mínimo y 105,000 como máximo. La diferencia es mucha. Sin embargo, la mayoría de la población de San Mateo que suele participar en las fiestas patronales es gente trabajadora, para la cual una cuota de tres mil pesos es mucho. Por lo tanto, la recaudación de las cuotas de cada familia vecina del pueblo es una tarea muy importante. Incluso si los mayordomos se auto imponen la cuota común más alta, no lo gran obtener más que una tercera parte del presupuesto mínimo para sacar adelante la fiesta. Existe otra manera de obtener importantes sumas de dinero sin necesidad del arduo trabajo de recolectar peso por peso en los lotes del pueblo y sin golpear a las finanzas personales. Los bailes populares son a la vez una fuente de ingreso y un gasto importante dentro de la economía de la fiesta por lo que éstos merecen un comentario aparte.

3.2.1 *Bailes populares: tradición e industria cultural*

A decir de ciertos mayordomos, aproximadamente un 60 por ciento del presupuesto de las fiestas patronales se gasta en las bandas, el sonido y el escenario para los *bailes populares*, los cuales son masivos y gratuitos. Los bailes masivos son todo un tema de debate dentro de la organización festiva.

Muchas personas están en desacuerdo con ellos, incluyendo a muchos mayordomos, así como los sacerdotes. Los bailes nocturnos suelen estar asociados con violencia, borrachera, “paganismo”, desórdenes y mucha, mucha basura. Ha habido, por supuesto, muchos casos de violencia y de riñas. Según me comentaba, el actual párroco, ha habido hasta violaciones durante estos eventos. En otro tenor, de boca de otros mayordomos, he oído el argumento de que no es justo que solamente la gente joven disfrute la música y los castillos —ya que éstos suelen quemarse mientras las bandas tocan. Los

niños, la gente grande y las familias no pueden disfrutar de la fiesta en la noche, se dice, debido a la gran cantidad de gente —mucha del cual está alcoholizada— que los bailes atraen. A pesar de todo, las fiestas siguen teniendo bailes masivos. Más aun, los bailes populares dentro de las prácticas festivas ocupan un papel central (ver capítulo anterior): son uno de los eventos que más gente atiende, son un evento clave para la evaluación de la fiesta por parte del pueblo, y —como decimos— ocupa gran parte del presupuesto que logra recabar la mayordomía. Alrededor del baile hay un mecanismo económico que es preciso mencionar en este punto, ya que los bailes son un gran gasto para la mayordomía, pero además son una fuente de ingreso para ésta.

Como en la gran parte de las colonias y pueblos de la ciudad de México, los bailes masivos son un espacio de sociabilidad muy popular entre jóvenes y adultos en San Mateo. Durante todo el año podemos oír en la radio bailes anunciados en toda la zona metropolitana. Dichos bailes son eventos mediáticos, en tanto, son animados por bandas y conjuntos musicales que tienen importante presencia en la radio y la televisión. En San Mateo suelen organizarse bailes que no son parte de las fiestas religiosas, y que por tanto tienen un costo de entrada. Además de la entrada, la venta de bebidas alcohólicas es una fuente importante de ingreso para los organizadores. En San Mateo existe un cancha grande de fútbol, ubicada en el centro del pueblo, donde se suelen realizar este tipo de bailes populares. Esta cancha es en teoría un espacio público —y no privado. Sin embargo, la administración de este, está disputada en el pueblo por el Comisariado Ejidal y el Comité Vecinal. El Comité Vecinal ha denunciado legalmente a los ejidatarios, mas son ellos quienes tiene la administración efectiva de esta espacio —por lo menos durante mi estancia en campo.

Las mayordomías suelen estar involucradas en la organización de dichos bailes populares —no gratuitos— en el pueblo. Durante el año 2009, la mayordomía del Sagrado Corazón estuvo involucrada en la organización de un baile a principios de año. Este baile tuvo una importante promoción por la estación de radio La Zeta (107.3 FM) y estuvo animado por Julio Preciado, su banda y por Grupo Mazizo, entre otras agrupaciones de presencia mediática. Los mayordomos se contactaron con un promotor musical quien se encargó de la promoción y de la conformación del cartel musical. A cambio, la mayordomía gestionó el uso del campo. De esta manera, la mayordomía recibió una cantidad aproximada de 100 mil pesos, de los cuales una parte fue a dar al Comisariado Ejidal y otra, por supuesto, a la caja de la mayordomía. Los promotores musicales pagan esa cantidad a cambio de la explotación de “la plaza” de San Mateo.

Uno podría pensar que los promotores musicales son gente muy sensible a la religiosidad popular. Sin embargo, para los promotores este es un negocio redondo. Ya que —como hemos señalado— más de la mitad del presupuesto de la mayordomía se gasta en los bailes de la fiesta patronal. Así los promotores de la industria de la música gruperá y popular, “matan dos pájaros de un solo tiro”: organizan un baile en el pueblo garantizando que la mayordomía tenga dinero para contratar grupos para los bailes de la fiesta. La venta de la plaza a los promotores musicales es una importante fuente de ingreso para las mayordomías. Las mayordomías y la religiosidad entran así, en el negocio de la industria musical popular. Al hacerlo, obtienen ingresos pero se vuelve dependientes de éste. Una vez dentro luce difícil que salgan. Los promotores musicales parece que ya desde hace algún tiempo que han reconocido en las fiestas patronales un importante negocio.

Desde la década de los 50, la gente de San Mateo recuerda promotores musicales que los visitaban con espectáculos y música a sus fiestas. Sin embargo, parece que a finales de 1990 en San Mateo aumentó considerablemente la importancia de los bailes populares animados por grupos de presencia mediática dentro de la economía y la estructura de la fiesta. Ese evento estuvo organizado por La Zeta y como recuerdan los mayordomos de aquel entonces los promotores no les cobraron “ni un quinto”: únicamente les solicitaron una planta de luz. Esa aparente generosidad por parte de los promotores, bien puede verse como el inicio de un fuerte vínculo de dependencia económica entre las mayordomías de San Mateo y los promotores del negocio de la música popularailable.

Una vez nos organizamos una pachanguita bien buena. Éramos como unos 30. Una de las fiestas que hicimos, ésa fue en el 98, creo. Hicimos un baile masivo de la Zeta. No nos cobró ni un quinto lo único que le pusimos a la Zeta fue una planta de luz. Vino Yairas, Yaguarú, Gatos Negros, Rayito Colombiano, lo mejor de aquellos días. Toda la calle Hidalgo estaba a reventar. Enlonamos toda la calle, era una cosa tremenda. En esa misma ocasión trajimos, algo igual que pocas veces se había visto, toro de lidia, para monta. Trajimos un arillo, trajimos montadores, todo, todo. Se hizo en el campo de fútbol, estaba la feria enfrente y atrás pusimos el rodeo. Esa vez también hicimos el castillo. Por separado, también vinieron las Tapatías a cantar. Trajimos Banda con Ángel. A parte del cañonazo de la fiesta. Todo gratis. Uno trata de buscar la forma de hacer la fiesta. Hay mayordomos que nada más juntan el dinero, lo que pueden y ponen la feria,

ven lo de los puestos que están en las calles, los castillos, cuetes, y ya. Es variado según el tipo de mayordomo que sea.³¹

3.3 LA COMISIÓN DE CHOFERES

Una organización que complementa las labores de la mayordomía en la fiesta patronal de septiembre y que está muy vinculada a la organización de bailes populares es la llamada Comisión de Choferes. Esta organización surgió en el pueblo en la década de 1950 y aún hoy se mantiene con la participación no sólo de choferes sino de vecinos con las más diversas ocupaciones. Originalmente fue concebida por choferes del transporte público de personas, así como de choferes de camiones de carga y de volteo, sin embargo, para mantener esta tradición relativamente nueva se incorporan jóvenes y adultos que independientemente de su profesión u oficio tienen la inquietud de agradecer y servir al santo patrón San Mateo. La Comisión es una asociación pública dedicada al culto patronal que junto con la mayordomía dan cuenta de un sistema de cargos que se adapta a las condiciones de la ciudad. Algunos de los vecinos más viejos de San Mateo, recuerdan que durante la administración de Javier Rojo Gómez, al frente del otrora Departamento del Distrito Federal (1940-1946), tomó forma la ruta de transporte público Santa Rosa Xochiac-Tacubaya. Durante esa década se construyeron las carreteras — mediante recursos públicos y faenas de la gente del pueblo— la carretera San Mateo-Santa Lucía y San Mateo-Santa Rosa. Además algunas personas de San Mateo pudieron obtener créditos para adquirir camiones de pasajeros. Las relaciones de la entonces periferia rural con la ciudad se transformaron. Anteriormente la gente de San Mateo acudía caminando a Mixcoac, San Ángel y la Magdalena Contreras, a trabajar o a vender ciertos productos, como pan.

Los nuevos choferes obtuvieron así un empleo que puede considerarse plenamente como moderno. Sin embargo, ante tales beneficios obtenidos decidieron juntarse para actuar de manera tradicional: agradeciendo a las imágenes religiosas del pueblo. Otros choferes que pronto se adhirieron a esta comisión en aquella época —cuando obviamente no existían los taxis— fueron los choferes de los camiones materialistas que trabajaban en las minas de la zona, ubicadas en el propio ejido de San Mateo y en la antigua zona de Cruz Manca y Santa Fe, parte del actual polo financiero Santa Fe.

³¹ Véase en Apéndice “Don Gerardo: compromiso originario”, entrevista realizada por Gustavo Morales.

En un inicio participaron como Comisión en la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús. Sólo unos años después dedicaron sus esfuerzos a patrocinar el culto al Señor San Mateo. El culto al patrón por parte de los choferes consistía en hacer regalo a la iglesia, llevarle música y hacer una procesión —con la indispensable salva. Actualmente se sigue haciendo la procesión en la parte alta del pueblo. Pero ahora la Comisión ha adquirido una imagen de San Cristóbal —patrón de los choferes. Otro elemento muy importante y muy antiguo de la procesión que los choferes organizan son las cañas. La procesión la hacen los miembros de la comisión y sus familiares y amigos portando todos cañas de maíz. Este elemento es importante pues demuestra que en la mente de los habitantes del pueblo las antiguas raíces agrarias del pueblo y los nuevos estilos de vida modernos no están separados.

Actualmente la Comisión de Choferes participa en la fiesta patronal no sólo llevando objetos y música en procesión al santo patrón sino patrocinando bailes populares. Esta Comisión así como las mayordomías de las dos fiestas patronales del pueblo está muy vinculada a la industria de la música popularailable y sus agentes. Por tanto, tiene una importancia muy fuerte dentro de la economía de la fiesta, y sus tareas son muy visibles para los vecinos del pueblo. La Comisión es una muestra más de la manera en que el sistema de cargos y el ciclo festivo tradicional se transforma y adapta a una gran variedad de situaciones. El sistema de fiestas religiosas en San Mateo es un espacio donde se inventan y re inventan los sentidos tradicionales del pueblo. Así mientras unas costumbres mueren otras nacen. Una de estas tradiciones desaparecidas es la mayordomía de jóvenes.

3.4 LA ANTIGUA MAYORDOMÍA DE JÓVENES

Anteriormente, en San Mateo Tlaltenango —así como en otros pueblos vecinos de las delegaciones Cuajimalpa y Álvaro Obregón— existían mayordomías compuestas exclusivamente por jóvenes solteros de la comunidad. Éstos jóvenes estaban encargados de cumplir con la correspondencia de San Mateo con la fiesta del primer domingo de enero en el pueblo vecino de San Bartolo Ameyalco —dedicada al Dulce Nombre de Jesús. A su vez, los jóvenes de San Bartolo llegaban a San Mateo a “corresponder” con el Sagrado Corazón de Jesús —patrón segundo del pueblo. En contraste, las correspondencias durante las fiestas grandes era asumidas por mayordomos adultos. Gracias a esta costumbre los jóvenes tenían un ámbito especial y bien delimitado de participación en el sistema de cargos del pueblo. Muchos de los miembros adultos de la comunidad —de entre 50 y 70 años— iniciaron de esta forma su carrera ceremonial (ver *Apéndice. Carreras ceremoniales*). Posteriormente

pasaban a formar parte de las mayordomías de las fiestas chica y grande del pueblo, para finalmente poder ser fiscales.

Actualmente ya no existe la costumbre de que sean sólo los jóvenes quienes se encarguen de la correspondencia de enero con San Bartolo. Sin embargo, la participación de los jóvenes o adultos solteros dentro de la organización festiva es muy importante. Más aun, la participación abierta de éstos en la actualidad puede considerarse un rasgo común y muy importante dentro de los sistemas de cargos del área metropolitana. M. A. Portal señala que el carácter democrático que posee lo que ella llama el “sistema de cargos urbano” reside en la abierta participación de jóvenes y de mujeres en la estructura (1997: 176-177).

La desaparición en San Mateo de un ámbito exclusivo para los jóvenes dentro del sistema de cargos, debe verse no como el final de la participación de éstos en la organización religiosa, sino como su inclusión indiscriminada en la estructura de cargos. Antes los jóvenes debían empezar sus carreras ceremoniales únicamente dentro de cierta mayordomía, ahora lo pueden hacer dentro de cualquiera. Esto puede verse como la transformación de las antiguas jerarquías generacionales dentro de la unidad doméstica urbana. Dentro de un contexto urbano con creciente oferta económica las posibilidades para un joven o un adulto de una familia trabajadora de conseguir empleo son de inicio las mismas.

3.5 INCUMPLIMIENTO DE LAS OBLIGACIONES CEREMONIALES

Generalmente, los antropólogos al mirar los ciclos festivos y las ceremonias religiosas se han interesado por su vitalidad más que por su decadencia o desaparición. Lo común es que se pregunten por el sentido o el por qué de las fiestas en las comunidades rurales o urbanas donde hacen trabajo de campo. Sin embargo, pocas veces se han preguntado por las razones del sin sentido y la decadencia — la cual puede llevar hasta la desaparición— de las fiestas religiosas. Parece obvio que los antropólogos se interesen por la intensidad de la fiesta cuando éstas lucen a los visitantes llenas de luces, colores, música y gente alborotada y regocijada en espacios y tiempos tan pequeños. Mas la intensidad de la fiesta debería ser un problema antropológico no sólo en sus niveles altos, sino también en sus niveles bajos. González Ortiz (2002)—excepción a la regla— ha problematizado lo que él llama el “vaciamiento del sentido tradicional” en una comunidad mazahua del Estado de México. Dicho proceso está íntimamente ligado al poco interés mostrado por la mayoría de los habitantes de dicha comunidad —San Felipe del Progreso— hacia sus fiestas y obligaciones ceremoniales, lo cual ha

derivado en el incumplimiento temporal y hasta la desaparición de algunas de éstas. “El sistema de cargos era una institución —señala este antropólogo— que había dejado de ser un verdadero depósito de sentido (se había vaciado) y guía de orientación para la vida individual, para el conjunto de individuos” (*ibidem*: 54). Las causas de dicha situación son muy diversas y este autor enumera algunas que considera relevantes en el contexto estudiado: implicaciones culturales de nuevas prácticas laborales, movilidad espacial, ampliación de horizontes, pluralidad de sentidos, secularización ritual, individualismo, racionalización, etc. Sin embargo, a pesar de tal panorama desolador para la conservación de las tradiciones, Felipe González reconoce la complejidad implícita en las obligaciones ceremoniales y el patronazgo religioso. Aunque no de la mejor manera, el ciclo festivo se reproduce, por lo que el autor subraya el peso de las redes de correspondencia, entre las comunidades de la zona, en las cuales San Felipe del Progreso está inserto.

En San Mateo Tlaltenango hay algunas coincidencias con el caso presentado por Felipe González. Durante las últimas décadas el sistema de cargos ha vivido una situación crítica. Algunos de los cargos han carecido de candidatos reales a ocuparlos. Hay un desinterés por una gran cantidad de vecinos de este pueblo urbano, reflejado en el rechazo a las obligaciones rituales con sus imágenes. Más aún, los cargos no sólo carecen de candidatos sino que los propios miembros de la comunidad perciben un ambiente de decadencia y hasta “perversión” en los asuntos de las costumbres y tradiciones del pueblo. (En el siguiente apartado nos ocuparemos de estas voces y discursos).

Las mayordomías que más han carecido de candidatos a asumir las responsabilidades festivas son las de las correspondencias con el “pueblo hermano” de San Bartolo Ameyalco. La correspondencia para con el Dulce Nombre de Jesús —antes ocupada exclusivamente por jóvenes— y la correspondencia para con el señor San Bartolomé. Ante la ausencia de candidatos que se hagan cargo de las obligaciones festivas, la comunidad a través del sistema de cargos posee ciertos mecanismos para prever ante todo el incumplimiento de dichas obligaciones. Estos mecanismos provienen del carácter coordinador de la fiscalía. Como hemos apuntado, una de las principales tareas de los fiscales —en tanto, coordinadores y administradores de la religiosidad popular— es la de asumir las responsabilidades festivas ante la falta de mayordomía. Sin embargo, esta medida es para los fiscales el último recurso, por lo que éstos hacen todo lo posible para evitarla reclutando gente de cualquiera manera posible.

Se viene la fiesta y el pueblo te lo dice claro, si no hay mayordomos los fiscales son los obligados a llevar la fiesta. Entonces, te imaginas pues a buscarlos a fuerzas. Hay que ir a buscarlos hasta con una bola de vagos, y decirles oye no quieres llevar la fiesta. No pues que hay unos borrachos, oye no quieres llevar la fiesta de San Bartolo. O sea que se les invita y ya aceptando, tú descansas.³²

Desde el año 2007 —como se ha señalado— en San Mateo ha desaparecido la fiscalía como parte del sistema de cargos. Ahora el párroco y los grupos parroquiales son una especie de fiscalía. De tal forma que el mecanismo que prevenía la falta de candidatos a mayordomías y que garantizaba la reproducción del ciclo festivo ha desaparecido. O más bien ha pasado a ser responsabilidad del párroco. Siendo ésta una responsabilidad más —y no la de mayor importancia— del sacerdote y su grupo de ayudantes —grupos parroquiales, secretaria, sacristán.

Durante el último año que en San Mateo trabajó la fiscalía —como tal— en el 2007 la mayordomía de correspondencia del 24 de agosto fue conformada un par de meses antes de la fiesta. Tiempo corto si se considera que algunas mayordomías empiezan a trabajar hasta medio año antes de la festividad. Sin embargo, las tareas de las mayordomías de correspondencia son mucho menores a las de las fiestas patronales de junio y septiembre. También el presupuesto requerido es tres veces menor (Compárese 80 mil con 300 mil pesos). En aquella ocasión quienes ocuparon el cargo fueron un grupo de jóvenes que suelen organizar las escenificaciones de la Semana Santa. Un año después habiendo desaparecido la fiscalía la situación fue distinta. El párroco de San Mateo se encargó de conseguir mariachis, banda, salva y un regalo para la parroquia de San Bartolo. Un par de semanas antes del 24 de agosto los jóvenes que habían asumido el cargo el año anterior fueron llamados por el padre para que llevaran los regalos al señor San Bartolomé y realizaran la procesión hacia las colindancias de estos dos pueblos. Ante tal premura, los jóvenes sólo pudieron salir un domingo a solicitar las cooperaciones para esta mayordomía más aparente que real. El párroco solicitó la ayuda de la delegación mediante el subdelegado (2006-2009) —originario del pueblo— y de esta manera sufragar los gastos del mariachi y la banda.

Como hemos señalado en un capítulo anterior, el ciclo festivo —visto en sus propios términos— es un reconocimiento moral entre la comunidad y la imagen patrona; un mecanismo

³² Hombre 50 años, ex fiscal, entrevista por Gustavo Morales, 15-08-08.

institucionalizado que a partir de una supuesta deuda moral con la divinidad establece formas de agradecimiento y obligaciones rituales. Por tanto, “las correspondencias” entre San Mateo y San Bartolo, son sistemas de intercambio recíproco entre estas dos comunidades, pero sobre éstas, entre dos seres divinos: el Señor San Mateo y el Señor San Bartolomé. Durante las procesiones de las correspondencias la gente de ambos pueblos se encuentra, pero además —se dice— los santitos, las imágenes camineras, *se encuentran y se abrazan*. No ir a San Bartolo durante sus fiestas, es más que dejar de visitar a los vecinos de aquel lugar. Por eso un mayordomo de San Bartolo, al saber que sólo de último momento se reclutó gente que fuera con ellos, le comentó a quien entonces era fiscal en San Mateo:

Te voy a decir una cosa: a nosotros nos valdría si vinieran o no vinieran, nosotros íbamos a seguir yendo, nos recibieran o no nos recibieran. *Porque nosotros vamos a dejarle un regalo al santito no al pueblo.*³³

Las consecuencias sociales de incumplir con las obligaciones festivas son muy considerables. Es más que dejar de realizar una reunión o un evento social. Como lo demuestran las leyendas e historias sobre los santos que se vuelven “muy pesados” cuando alguien quiere sacarlos de su comunidad, el vínculo de patronazgo entre imagen y pueblo es muy potente (ver Portal, 1997: 134). Tanto que los pueblos en la mayoría de los casos le deben sus nombres a sus santos patronos, luego entonces su existencia misma en cuanto unidad social y cultural. Incumplir con las obligaciones festivas es negar la existencia de la propia comunidad.

El vaciamiento del sentido tradicional —como lo llama Felipe González— en antiguas localidades rurales expuestas a acelerados cambios económicos y sociales, puede ocasionar el desinterés de los miembros de la comunidad por sus obligaciones morales con sus imágenes divinas. En San Mateo, el sistema de cargos y el ciclo festivo han sido llevados a una situación límite y la crisis parece no terminar. Sin embargo, aun cuando el ciclo festivo es llevado al límite año tras año, la desaparición del sistema de cargos es un paso muy radical, más bien raro. Como señala Felipe González algunas festividades pueden dejarse de celebrar por un tiempo, mas la desaparición de todo

³³ Entrevista a fiscal de 2007, realizada por Gustavo Morales, 20-08-08.

un sistema de fiestas implicaría el rompimiento de un vínculo con la divinidad y el fin de cualquier sentido mínimo de comunidad.

Como señala Foster el sistema de fiestas puede representar para los individuos en tales circunstancias “un compromiso nominal con un sistema de valores que en realidad no suscriben, pero respecto del cual no están totalmente preparados para pasarlo por alto” (Foster, 1967: 312). Las transformaciones de los ciclos festivos tradicionales en México son muy complejas. Los miembros de la comunidad pueden llevar sistemáticamente al límite a este sistema cultural. Sin embargo, éste también puede impregnarse de sentidos propios de la secularización ritual, caracterizada por el consumo conspicuo, oscilando así entre la tradición y la modernidad. Como sea, al final, los sistemas de fiestas, en San Mateo, y en todo México, sobreviven y se adaptan a una infinidad de circunstancias.

3.5.1 *La decadencia festiva*

A la par que el sistema de fiestas religiosas es llevado al límite —“puesto contra la pared”, “retado”— en San Mateo Tlaltenango debido a la escasez de voluntades dispuestas a asumir responsabilidades rituales, los vecinos del pueblo perciben e interpretan dicha situación. Más allá de la crisis real del sistema de cargos, los miembros del pueblo tienen sus razones para explicar y valorar tales circunstancias en su comunidad. Durante mi estancia en el pueblo, pude percibir un cierto malestar entre algunos pobladores. La gente se quejaba mucho de la situación social, económica, política y religiosa en el pueblo. Muchos hablaban de plena decadencia y hasta “perversión” de los asuntos de la comunidad. Con el fin de agrupar las diversas impresiones sobre el actual estado de las tradiciones en el pueblo que escuché de parte de algunos vecinos de San Mateo —durante entrevistas y pláticas informales— destaco tres razones generales sobre las causas de la “decadencia” festiva en San Mateo.

a) *La llegada de los avecindados al pueblo.* Al iniciar una entrevista con un vecino originario del pueblo —de 62 años, con una larga carrera ceremonial— su primer comentario fue: “Desgraciadamente a la fecha se están perdiendo todo tipo de tradiciones, las naturales del pueblo. ¿Por qué? Porque han llegado a residir, a vivir gente que no es del pueblo, gente que ha venido de varias partes de los estados. Entonces, pues no les interesan ya las tradiciones del pueblo. Y las tradiciones de un pueblo son caras. Caras al medio, para una gente es muy cara, para otra gente es

muy barata, y para otras gentes no les interesa. Pero se están perdiendo las tradiciones.”³⁴ Una clasificación muy esquemática puede hacerse a partir de las categorías de originario y avecindado. El primero, sería aquel vecino nacido y criado en el pueblo, miembro de los antiguos núcleos agrarios y asiduo de las fiestas patronales. El segundo, sería un individuo no nacido ni criado en el pueblo, ajeno a los núcleos agrarios y receloso de la organización festiva. Sin embargo, la realidad es mucho más compleja. Para empezar, hay muchos pobladores no nacidos pero sí criados en el pueblo, situación que les otorga un fuerte sentido de pertenencia. Además la adhesión a la organización festiva es muy visible en gente no originaria. Mucha de las jóvenes generaciones de las familias originarias no necesariamente participan en las fiestas religiosas. La idea de que los avecindados son los causantes de la decadencia del sistema de cargos, supone la existencia de ciertas tradiciones “auténticas” en detrimento de la enorme capacidad adaptativa del sistema de fiestas. En la realidad, éste logra atraerse recursos humanos de las más variadas maneras. Recordemos que las mayordomías son —ante todo— redes de organización festiva. Tal vez las razones para que un vecino desarrolle o no la inquietud de participar en las fiestas dependa de su vida social dentro del pueblo. Si el trabajo —por ejemplo— de un individuo lo vincula con colegas o patrones del mismo pueblo, será más probable que las redes laborales se conviertan en redes festivas. En cambio, un vecino que sólo duerme en el pueblo, y hace toda su vida social fuera de éste e independientemente de sus vecinos, tendrá poco interés por formar parte de un grupo de mayordomos. Sin embargo, existe la tendencia a juzgar que la participación de los originarios es mayor que la de los avecindados, lo cual es una cuestión a debatir con la información etnográfica en la mano.

b) *La intromisión de los sacerdotes.* El actual párroco de San Mateo, desde su llegada en 2004, ha emprendido varias obras de remodelación del equipamiento religioso del pueblo. Como hemos mencionado, justamente durante la estancia de este sacerdote ha desaparecido la fiscalía, cargo tradicional encargado hacer dichas obras en el templo. La antigua casa parroquial ha sido derrumbada, se ampliaron los salones parroquiales, se habilitó una vieja construcción como casa parroquial y se le agregó un segundo nivel, se retiró una estatua y fuente del Papa Juan Pablo II, entre otras, por mencionar sólo los cambios más visibles. Esto ha dado lugar a diversas opiniones entre algunos vecinos del pueblo, con quienes pude tener contacto. Algunos reconocen y admiran la iniciativa del padre, inédita en el pueblo. Nunca antes un sacerdote en San Mateo había dedicado

³⁴ Entrevista realizada el 30-08-08.

tanto esfuerzo a remodelar el templo, lo cual implica una enorme labor de gestión de recursos humanos, monetarios y en especie entre los habitantes del pueblo y algunas autoridades vecinales y delegacionales. Sin embargo, hay algunos vecinos que no ven dicho esfuerzo de manera positiva. Para ellos, la actuación del padre ha sido una intromisión en las costumbres y tradiciones del pueblo. En primer lugar, porque ha centralizado las decisiones, la gestión y el manejo de los recursos en su persona dejando a un lado el sistema de cargos. Se ha convertido él en la fiscalía. Además, el sacerdote no sólo ha desarticulado un cargo fundamental en la organización festiva, sino también ha eliminado algunas huellas del antiguo trabajo de las fiscalías. Con un claro interés práctico, el sacerdote eliminó hace unos años una fuente con la figura de Juan Pablo II ubicada a la mitad del atrio, que estorbaba las celebraciones al aire libre. Para quienes formaron parte de la fiscalía que realizó con esfuerzos y hasta recursos propios dicha obra, la remodelación del padre ha sido una ofensa. La fiscalía era una organización popular que realizaba las obras de remodelación de manera fragmentada y desorganizada pero espontánea. Algún vecino dueño de materiales para la construcción —por ejemplo— podía querer agradecer a la iglesia por su bienestar y regalaba los materiales para una loza. Sin embargo, muchas obras se quedaban inconclusas. Las remodelaciones del padre, en cambio, son terminadas. Algunos ven en esta actitud del padre una falta de respeto hacia las tradiciones de San Mateo las cuales —según ellos— “se están perdiendo”.

c) *La crisis de la comunidad agraria.* En San Mateo Tlaltenango existen dos corporaciones agrarias: el Ejido y la Comunidad Agraria. El primero está constituido por el Comisariado Ejidal y la Asamblea al cual pertenecen los 128 ejidatarios titulares. El 23 de noviembre de 1922 —durante la primera etapa de la reforma agraria posrevolucionaria— por resolución presidencial fue constituido el Ejido en San Mateo. Años después, en 1934 asistió al pueblo el entonces presidente Lázaro Cárdenas y prometió una ampliación de 27 hectáreas más en la parte alta del pueblo. La situación de la comunidad agraria es mucho más compleja social, pero sobre todo, legalmente. Desde hace mucho tiempo vecinos de San Mateo han reivindicado sus derechos agrarios sobre los bosques del Desierto de los Leones variando de acuerdo a las vacilaciones del sistema político y sus formas clientelares de ciudadanía. Sin embargo, en 1981 —a finales del sexenio de López Portillo— por decreto presidencial se reconoció una parte del territorio de la comunidad agraria y el Comisariado de Bienes Comunales se constituyó legalmente. Debido a que la comunidad es también disputada por desarrolladores urbanos —la zona más disputada es el antiguo bosque de La Venta, antes explotado por la papelera Loreto y Peña Pobre— dicho decreto presidencial ha sido impugnado y la

incertidumbre legal se ha apoderado de nuevo de la Comunidad Agraria. A pesar de esto los comuneros poseen un rancho llamado Los Laureles, el cual se conformó con fondos otorgados por la Comisión Coordinadora del Desarrollo Rural del Departamento del Distrito Federal (COCODER) después del decreto presidencial. El ejido también se ha visto envuelto en complejos procesos legales pero a partir de las expropiaciones, primero de interés público (para la construcción del reclusorio poniente, el acueducto de Cutzamala, tendido de líneas de electricidad), después —en las dos últimas décadas— de interés privado (puentes de los Poetas, residenciales de la Cañada, campos de golf, autopista de cuota a Toluca, etc.). La realización de estos macro proyectos urbanos ha puesto en contacto —indirecto— a desarrolladores, políticos y especuladores financieros con simples ejidatarios, vecinos del pueblo. La distancia social entre el ejidatario común y el especulador financiero es gigantesca. Sin embargo, para los proyectos de éste último la aprobación del primero se ha vuelto necesaria. Para buscar la aprobación de las expropiaciones y los términos —léase, los precios— de éstas por parte de la asamblea de ejidatarios han surgido actores que funcionan como intermediarios entre los dos niveles sociales. La actuación de éstos abogados e intermediarios ha sido más bien autoritaria y clientelar que democrática. La búsqueda cuasi “santa” del costo-beneficio por parte de los especuladores en las expropiaciones del territorio de San Mateo, ha favorecido naturalmente la cooptación y la compra de representantes. En tal contexto, para los vecinos del pueblo —sobre todo, los que no recibieron ni una “salpicadita” de dinero mínima pero que conformó a muchos— no pasa desapercibida la desigualdad de dichos procesos legales y políticos de expropiación y venta de un territorio antes inalienable, sujeto a la voluntad colectiva. Por todo esto, los ejidatarios y comuneros —sobre todo sus líderes y representantes— tienen muy mala reputación entre gran parte de la población de San Mateo. Suelen ser vistos como gente codiciosa que ha saciado sus intereses personales en detrimento del territorio de la comunidad, del pueblo, de la disposición corporativa y no individual del territorio. A ellos se les culpa de muchos de los problemas y la desigualdad tremenda que se vive en San Mateo. A finales de julio de 2008 —en plena época de lluvias— pude presenciar una Asamblea vecinal convocada para tratar el asunto de la escasez de agua. Ahí los miembros de la llamada Comisión de aguas culparon al Comisariado de Bienes Comunales por la situación, ya que —según ellos— hacen mal uso de un tanque colector de los escurrideros del Desierto, ubicado en el Rancho los Laureles —el cual es administrado por los representantes de la comunidad agraria. Al referirse a éstos representantes comuneros, algunos de los cuales estaban presentes en la asamblea callejera, los llamaban “pura gente notable” y “pura

gente fina”, con un tono evidentemente sarcástico. Sin embargo, más allá del comportamiento personal de los comuneros y ejidatarios, éstos se han convertido súbitamente en participantes de un juego que los trasciende por mucho: el desarrollo urbano del polo financiero Santa Fe. Ahora bien ¿qué tiene que ver todo esto con las fiestas? Además de que la gente que culpa a los grupos agrarios de “todos” los males del pueblo, he oído comentarios de gente que atribuye la decadencia de las tradiciones religiosas a ellos. Para estas personas las tradiciones y costumbres del pueblo son un todo conjunto que incluye las fiestas pero también la democracia en los grupos agrarios. Como hemos señalado el patronazgo de las imágenes religiosas es fundamental en la reproducción de sentidos de comunidad. De igual forma los grupos agrarios sustentaban un sentido de comunidad basado en la propiedad territorial y en el carácter inalienable de ésta. No es casualidad que se equipare la crisis de la comunidad agraria con la decadencia de las tradiciones religiosas, pues en diferentes dimensiones, ambas otorgan un sentido de unidad, de identidad a los miembros del pueblo.

Es preciso contextualizar las voces más radicales que hablan de decadencia en las tradiciones y costumbres del pueblo, ya que muchas de éstas provienen de personas que pueden considerarse como “resentidas” o “amargadas”. Arnaldo Cortés³⁵ —hombre de unos 65 años, originario de San Mateo— se lamenta mucho por la pérdida de las tradiciones en el pueblo. A su forma de ver el actual párroco ha actuado mal al desaparecer la fiscalía, la cual se elegía antes mediante asamblea pública. Así mismo le parece una falta de respeto que el sacerdote haya remodelado el atrio tirando árboles y quitando la fuente que antes ahí estaba. Sospecha que ahora va a tirar la barda del atrio que su abuelo, antiguo “cacique” del pueblo, Cayetano Cortés Gutiérrez, construyó. A decir suyo los párrocos sólo se interesan por el dinero del pueblo, que obtienen mediante las limosnas y la impartición de los sacramentos. Él se pregunta: ¿a poco Juan el Bautista le cobró a Jesús cuando lo bautizó en el río? En cuanto a los temas agrarios, él considera que un grupúsculo de ejidatarios y comuneros se ha encargado de vender el territorio de San Mateo; los nombra y enlista con toda precisión y seguridad. Don Arnaldo no es titular del ejido, sin embargo, antes de la expropiación de la Loma de Tepozcuatla —para la construcción del acueducto del sistema Cutzamala— poseía algunos terrenos ahí. Al final de

³⁵ Entrevistado por Gustavo Morales, 15-02-09. Tanto en este capítulo como en el *Apéndice* utilizaremos pseudónimos.

la expropiación él no recibió ninguna indemnización. A la hora de la legalidad los derechos informales concedidos a miembros de la comunidad como don Arnaldo, se terminaron.³⁶

Otra persona que se ha sentido injustamente desplazada de la comunidad, y considera que los núcleos agrarios han sido secuestrados por unas cuantas personas es don Anastasio García.³⁷ A su manera de ver, la disposición agraria de que los títulos ejidales sólo puedan heredarse a una sola persona deja desprotegida a buen parte de la descendencia y familia de los ejidatarios. Don Anastasio lamenta que todas las maneras antiguas se hayan perdido: que los hijos ya no obedezcan ni respeten a sus hijos, que las jovencitas ya no tengan decoro y se embaracen tan pronto, etc. A su decir las fiestas ya son puro negocio. Ni siquiera las fiestas cívicas ya son las mismas. Lamenta que el Carnaval ya no se festeje como antes, donde participaban los “huehuenches”; y cuando se hacía un concurso de belleza y —bajo estricta autorización de sus padres— se coronaba a tres jovencitas menores de edad. Él no es ejidatario ni comunero. Sin embargo, se interesa por el territorio y la comunidad agraria. Forma parte de un movimiento que está afiliando y credencializando a cientos de pobladores del pueblo —aproximadamente 600, originarios ajenos a los grupúsculos agrarios y avecindados. Este movimiento es llamado de “Los Naturales de San Mateo”. Este grupo pretende que se le reconozcan derechos agrarios y busca aprovechar la incertidumbre legal en que se encuentran los comuneros. La idea del movimiento es curiosa, ya que obviamente ninguno de los miembros es campesino. A decir de don Anastasio en los planes de este nuevo grupo está la construcción de escuelas, centros deportivos, centros de salud, etc. En la actualidad se encuentran sumergidos en complicados procesos políticos y legales. En un futuro habrá que ver si algún cambio en las redes de las mafias políticas y “abogaciles” les favorece. Don Anastasio trabajó durante años en el grupo Liverpool pero un día —en pos de la reestructuración empresarial— lo despidieron. Tras años de lealtad y de servicio, recordar tal hecho le causa indudablemente mucha frustración. Ante tales injusticias es impotente, sin embargo, ante lo que considera las injusticias de su propia comunidad puede hacer algo, aún sin mucha garantía de tener éxito.

La percepción de decadencia social entre algunos vecinos originarios de San Mateo, es una percepción integral que incluye a los ámbitos político, económico y hasta religioso. Para una persona ajena a la comunidad puede resultar extraño que se equipare el estado de las fiestas religiosas con la situación de los núcleos agrarios. Sin embargo, las fiestas son un ámbito más de lo que se suele llamar

³⁶ Como dice el dicho “cada quien opina según como le fue en la feria”.

³⁷ Entrevistado por Gustavo Morales, 22-02-09. En este caso y el anterior se utilizan seudónimos.

“las costumbres y las tradiciones”. A pesar, de que el ciclo festivo y el sistema de cargos tienen sus propios principios, mecanismo y reglas de operación no son ajenos a otros ámbitos clave de la comunidad como el agrario.

4. LÓGICA ECLESIAÍSTICA Y LÓGICA FESTIVA

4.1 EL ORDEN AUTÓNOMO Y SUS ARTICULACIONES

En la primera parte de este trabajo hemos subrayado la pertinencia de un *enfoque idiosincrático* de los sistemas de cargos en San Mateo Tlaltenango. Mirar al culto patronal en la ciudad como un orden comunitario autónomo nos dota de nuevas luces, frente a la enorme literatura economicista y funcionalista de los sistemas de cargos en Mesoamérica. Junto con Padilla (2000) hemos considerado al sistema de cargos, en sus propios términos religiosos, en tanto “la institucionalización del flujo de intercambios entre la comunidad y lo sagrado, así como el mecanismo instituido a través del cual se realizan” (*ibidem*: 186). El sistema de fiestas tradicionales posee su propia idiosincrasia, que lo distingue de otros ámbitos sociales, al mismo nivel del pueblo urbano, como lo son el parroquial o eclesiástico, el agrario y el político vecinal —por mencionar, sólo a los más relevantes.

Pero a pesar de permanecer distinto a estos demás órdenes sociales comunitarios, el destino del sistema de fiestas patronales en San Mateo está ligado de diversas maneras a del destino del pueblo en general. La organización popular religiosa no es ajena a las transformaciones sociales, políticas y culturales de San Mateo, y más bien tiende a adaptarse a un sin fin de circunstancias. Por tal motivo en la misma primera parte de este trabajo hemos tratado de subrayar la necesidad de conocer las variables articulaciones del ámbito festivo a otros ámbitos sociales de la comunidad. La impugnación de Padilla por ver a la organización festiva en sus propios, debe ser complementada con el interés por conocer los encuentros y desencuentros de ésta con la jerarquía eclesiástica, principalmente.

En este capítulo profundizaremos un poco en esta convivencia natural entre la religiosidad popular y las disposiciones clericales. M. J. Hernández —inspirado en el concepto gramsciano de *hegemonía*— ha investigado la manera en que el clero intransigente de la diócesis de Zamora, Michoacán, ha interpelado históricamente “los valores, símbolos y prácticas que estructuran el catolicismo subalterno [en su faceta de devoción mariana] manifestado en los espacios de los santuarios para convertirlos en objetos de consumo cultural” (Hernández, 1999: 249). En un nuevo campo religioso globalizado, donde la Iglesia Católica es una institución más que ofrece bienes simbólicos y experiencias vinculadas con “lo religioso” la posesión de “los bienes de salvación” se ha relativizado.

En San Mateo el carácter hegemónico de las disposiciones del clero respecto a la religiosidad popular —en su faceta de devoción comunitaria y patronal— se hace patente en los intentos de éste por “aprovechar” las festividades patronales para “depurar” la evidente fe popular. Aunque los laicos se preocupan, de hecho, por el trabajo pastoral de los sacerdotes (ver en el capítulo anterior *La decadencia festiva*) son éstos quienes poseen la legitimidad y el carisma para intervenir en las prácticas de aquéllos. A continuación ejemplificaremos estos potenciales encuentros y desencuentros entre el clero y la organización religiosa popular, utilizando información no sólo de San Mateo Tlaltenango, sino también de San Lorenzo Acopilco —también parte de la delegación Cuajimalpa y del quinto Decanato de la Segunda Vicaria Episcopal— y recalcando el interés constante de la Iglesia por la cuestión del “catolicismo popular”. Para empezar, regresaremos a la necesidad de conocer las maneras en que la religiosidad popular se articula con la comunidad, en general, y con las parroquias, en particular, para posteriormente relatar la intervención reciente que los párrocos han tenido en San Lorenzo y San Mateo: en un rito festivo particular, para el primer caso, y en el sistema de cargos, para el segundo. En la segunda parte abordaremos la cuestión de la “devoción popular”, según el discurso hegemónico de la jerarquía haciendo énfasis en sus versiones locales correspondientes al Quinto Decanato de la Segunda Vicaria Episcopal de la Arquidiócesis de México.

4.1.1 Recibiendo las “mandas”

Pasaban las doce del mediodía y “las promesas” de la fiesta de Nuestro Padre Jesús —patrón de San Lorenzo Acopilco— seguían esperando a que el párroco del lugar los recibiera. El día era soleado y muchos de los miembros de las promesas ya llevaban un par de horas esperando en aquel baldío, ubicado a unas cinco cuadras del atrio del pueblo. Los grupos de promesas provenían de muy distintas partes del Distrito Federal y de la república, todos ellos con sus respectivos estandartes o imágenes camineras. Las comunidades visitantes en aquél 2009 fueron: Santa Rosa Xochiac, de Álvaro Obregón, y el barrio de La Candelaria, de la propia delegación Cuajimalpa; San Martín y Santiago Yancuitalpan, del vecino municipio de Huixquilucan; San Miguel Arcángel, del Estado de México; de Morelos había visitantes de una población llamada Buenavista; y por último de la lejana delegación Iztapalapa, estaban presentes representantes de los barrios de San Ignacio y Santa Bárbara. Todos ellos esperaban a que el vicario episcopal llegara al pueblo para officiar la misa mayor. Esta misa estaba programada para la una de la tarde, pero finalmente fue realizada a las 3 y media de la tarde. El obispo de la

segunda vicaria, había tenido un contratiempo que le impidió llegar puntualmente al pueblo. Como las mandas venían a acompañar al santo patrón en su celebración eucarística, el párroco del lugar decidió retrasar el recibimiento de éstas hasta que todo estuviera listo para que la misa mayor iniciara.

La presencia de todas las mandas en aquella loma del boscoso pueblo de Acopilco evidenciaba la diversidad de sentidos que los cargos religiosos pueden poseer. En un mismo lugar había cargueros de muy distintas partes de la zona metropolitana, pero también de la república, agrupados todos en torno a sus imágenes. Pero no sólo se diferenciaban por sus imágenes y por su lugares de procedencia, también por sus distintos orígenes sociales, perceptibles a simple vista. Una simple mirada superficial permitía evidenciar que los grupos no eran homogéneos. Los visitantes de Buenavista, Morelos, por ejemplo, eran sujetos de un contexto rural: sus botas, sus camisas y sus sombreros los delataban. En cambio el grupo del barrio de Santa Bárbara era casi enteramente femenino: todas estaban uniformadas con un traje tipo sastre color guinda y una blusa blanca. Su apariencia era la de un grupo de laicos comprometidos con algún grupo parroquial de su iglesia. El grupo menos numeroso era el del barrio de la Candelaria —sólo quince— situación aparentemente extraña considerando la cercanía con Acopilco. Los vecinos de aquel vecino barrio de la delegación, iban todos vestidos con pantalones negros y camisa blanca. Después al abordarlos nos enteramos que muchos de ellos eran burócratas de la delegación, asiduos a su vez a las cuestiones de su iglesia. Al ver tal diversidad social dentro de las mandas que visitaron a Nuestro Padre Jesús en Acopilco, resultaba evidente que los cargos religiosos en la ciudad poseen diferentes sentidos y funciones, dependiendo de los distintos contextos sociales y culturales de los que forman parte. Aun cuando consideremos al sistema de cargos religiosos un “orden comunitario autónomo” que posee su propia lógica de funcionamiento, basada en el intercambio divino de las imágenes con la comunidad, las fiestas religiosas suelen articularse de diversas maneras con otros ámbitos u ordenes sociales.

Un ámbito con el que los sistemas de cargos religiosos naturalmente pueden articularse es el de la jerarquía eclesiástica. Otro puede ser el aparato de gobierno delegacional, como lo sugiere la presencia de varios funcionarios públicos en la promesa del barrio de la Candelaria. Conocer los vínculos que unen a las fiestas patronales con otros ámbitos comunitarios, es una cuestión de indagación etnográfica. Aquí nos ocupamos solamente de los encuentros y desencuentros del clero con los organizadores de las fiestas patronales de San Mateo y la delegación Cuajimalpa. Aunque las fiestas patronales puedan sobrevivir sin la presencia de sacerdotes, el clero se preocupa de manera constante por estas formas de lo que llaman “catolicismo popular”. Como veremos la tendencia en la

zona de Cuajimalpa es la de tener una consideración ambivalente hacia ese tema, pues el clero encuentra aspectos positivos pero también negativos de estas prácticas católicas. Su objetivo final es incorporar a la religiosidad popular de las comunidades a sus proyectos pastorales y sus labores de evangelización.

4.1.2 *Desaparición de la fiscalía*

A primera vista las funciones administrativas del cargo del fiscal y del cargo del párroco son las mismas. En San Mateo —como hemos señalado— durante muchas décadas, los vecinos, los laicos, los habitantes comunes y corrientes se han encargado de ver por su templo y los servicios cotidianos que éste otorga. Administrar un recinto religioso, centro de una comunidad, va desde la sencilla pero laboriosa tarea de mantenerlo limpio y en buenas condiciones, hasta la construcción de nuevos espacios o la remodelación de éstos. Todavía hace cuatro décadas, cuando todavía no se constituía la parroquia del vecino barrio de Contadero, los fiscales de San Mateo tenían que ir a buscar a un sacerdote para que diera misa en el pueblo, cada domingo o durante alguna celebración en especial. Al crearse la parroquia de la Inmaculada Concepción, a cargo del clero regular de los sacerdotes Maristas³⁸, la capilla de San Mateo quedó sujeta a ésta. A pesar de que partir de este momento —en la década de 1970— fueron a vivir a San Mateo un sacerdote y un diácono de esta orden, la población por medio de la fiscalía siguió manteniendo un fuerte control sobre los asuntos de su iglesia. Posteriormente los Maristas dejaron la capilla de San Mateo en manos de la diócesis. Sin embargo, no es hasta 1996 cuando se la capilla es elevada al rango de parroquia. A partir de tal momento el sacerdote deja de ser un simple religioso residente en el pueblo, y se convierte en un párroco o administrador de la parroquia. Parece ser que es a partir de entonces cuando se agudizan los conflictos por el traslape de tareas entre el administrador religioso popular —el fiscal— y el administrados “oficial”, reconocido por la diócesis— el párroco. Revisando la Bitácora o el llamado “Libro de Providencias” (que no es más que un diario personal del sacerdote) del primer párroco, pude encontrar testimonios de éste mismo sobre algunos problemas surgidos con los mayordomos a causa del uso de las limosnas recogidas en la iglesia durante las fiestas patronales. Al parecer, los mayordomos se

³⁸ A inicios del siglo XIX se conformó en Lyon, Francia la orden de los hermanos Maristas (de María). Los fundadores fueron 12 seminaristas de aquel país, entre los que se encontraba Marcelino Champagnat. Éste tuvo una especial vocación por la educación por lo que a su vez fundó la orden de los Maristas dedicados a la enseñanza, diferente de la de los sacerdotes.

sentían en el legítimo derecho de disponer libremente del dinero recaudado durante las fiestas, organizadas por ellos.

El dinero es como siempre el tema de discordia, ya que mediante el uso de éste los sacerdotes o fiscales pueden realizar las obras de construcción que cada uno de ellos consideran necesarias en la parroquia. Como hemos apuntado al hablar de la percepción de decadencia festiva entre algunos vecinos del pueblo, el actual párroco de San Mateo, el padre Cuauhtémoc, ha llevado a cabo numerosas obras de remodelación del equipamiento religioso, relegando la voz de los vecinos en tales decisiones. Pero no sólo ha limitado enormemente la libre disposición de los vecinos sobre su propio patrimonio religioso, sino que también ha derrumbado obras hechas por iniciativa de éstos, las cuales poseían cierto contenido afectivo para algunos, al ser un “legado” de los fiscales a su comunidad. Cabe mencionar que estas obras en el templo se hacían sin un plan maestro de por medio y comúnmente algunas quedaban inconclusas. Ya hemos mencionado detalles sobre las remodelaciones del actual párroco las cuales están más integradas y menos fragmentadas. Este traslape de tareas administrativas de fiscales y párroco suele ser la justificación de la desaparición de la fiscalía en el año 2007, por parte de este último. Sin embargo, las causas de la desaparición parecen ser más profundas y tienen que ver con un creciente desinterés de la población por los asuntos de su iglesia. Éste ha afectado a ciertas mayordomías —como arriba hemos señalado— pero también a la fiscalía. Sintomático es que previo a su desaparición la fiscalía dejó de ser un cargo anual, para convertirse en una responsabilidad de 3 o 4 años, lo cual desgastó enormemente a los últimos cargueros.

Pero aún si consideramos que los cargos de fiscal y de párroco son redundantes, estamos soslayando algo muy importante. El primero corresponde a un sistema de fiestas comunitarias, mientras que el segundo a una jerarquía eclesiástica de amplitud mundial. Como hemos subrayado una de las funciones principales del fiscal, además de administrar los bienes y el equipamiento religioso, es coordinar y garantizar la reproducción del ciclo anual de fiestas religiosas. Tal vez podamos distinguir mejor el distinto perfil de los cargos populares y los cargos eclesiásticos, observando la manera en que éstos actúan durante una celebración religiosa.

4.1.3 *¿El Santísimo vs el santo patrón?*

Durante la fiesta patronal más importante de San Lorenzo Acopilco —pueblo vecino de San Mateo Tlaltenango— pude presenciar la realización de la típica procesión, un día antes del día principal de

fiesta. San Lorenzo Acopilco es un pueblo también de la delegación Cuajimalpa, atravesado por las autopistas hacia Toluca, y que se disputa junto con San Mateo la jurisdicción del Desierto de los Leones. Por tal motivo estos dos pueblos originarios no tienen ningún vínculo festivo, mas comparten ciertas características generales en la realización de las fiestas patronales. Un elemento común es la procesión con los santos, la cual, sin embargo, durante el 2009 en Acopilco presentó características bastante especiales, útiles para ejemplificar la convivencia de la lógica eclesiástica y la propiamente popular, en las fiestas patronales.

La procesión que se realizó durante la tarde del sábado 2 de marzo, lucía segmentada en dos partes; tenía la apariencia de dos procesiones en una: la primera encabezada por el párroco y la segunda por los fiscales del pueblo. La procesión fue un desfile de imágenes sagradas, objetos rituales y personajes sociales con un orden muy significativo y muy sugerente. Adelante de todos, como siempre, iban los salveros, quienes iban anunciando y marcando el camino de las imágenes. Desafortunadamente, en aquella ocasión la salva se acabó pronto, siendo insuficiente para recorrer las numerosas capillas y parroquias ubicadas en los lomeríos de este grande pueblo urbano. A paso de rueda una camioneta *Lobo* de reciente modelo encabezaba la procesión. En la cajuela abierta de esta camioneta se encontraba una enorme custodia dorada, con el Santísimo adentro. La pequeñez de la hostia —signo inequívoco de la presencia del Santísimo— contrastaba con el tamaño de la custodia, visible para quienes caminaban a varios metros de la camioneta. (La custodia es una especie de sol con una base de metal bañado en oro, en cuyo centro hay un compartimiento redondo donde se coloca una hostia consagrada, esto es, el Santísimo.) Detrás de la custodia caminaban el párroco del pueblo, acompañado de sus monaguillos y un coro musical de jóvenes. Estos jóvenes, con guitarra y pandero en mano, cantaban entusiasmados el ubicuo repertorio “rondallesco” católico, el cual era amplificado por un equipo de sonido que la misma camioneta transportaba. También gracias a este equipo de sonido, el sacerdote dirigía el rezo del Rosario y daba algunas palabras de reflexión a los presentes.

Mientras que la primera parte de la procesión estaba encabezada por un enorme custodia transportando al Santísimo, la segunda estaba encabezada por las imágenes patronas del pueblo, cargadas en turnos por la gente del pueblo. La primera era la de Nuestro Padre Jesús, festejado en el pueblo al día siguiente, el domingo 3 de marzo. La segunda era San Lorenzo, mártir y diácono; y la tercera era una imagen de la Virgen María enlutada. Éstas dos últimas imágenes acompañaban a quien en ese momento era el festejado: Nuestro Padre Jesús. Quienes cargaban las imágenes era la propia gente del pueblo que conformaba la procesión. Debido a que el trayecto fue muy largo y tardado,

hombres y mujeres que así lo deseaban se turnaban en dicha responsabilidad. Al día siguiente hablando con un de los fiscales organizadores de la celebración, pudimos enterarnos que la libertad para cargar a los santos era, en realidad, una novedad. Por primera vez cualquier persona tuvo la posibilidad de cargar a los santos, sin necesidad de tener la aprobación moral de los cargueros: sin importar “en que pasos andaban”. Pero no sólo esta “magna procesión” —como fue llamada en el programa de actividades— tenía dos núcleos conformados por distintas imágenes y objetos rituales. Además había dos conjuntos musicales, ya que detrás de los santos y la virgen una banda de vientos disimulaba con su estridencia los monótonos rasgueos de las guitarras rondallescás, ubicadas en la punta de la procesión pero también amplificadas. De tal manera que la magna procesión estaba compuesta por dos ambientes festivos y ceremoniales que aunque distintos compartían el tiempo y el espacio. Durante algunos momentos la banda de vientos paraba, dejaba de tocar y permitía el rezo de los misterios del Rosario, pero pronto los golpes de bombo y los soplos de trompeta regresaban: y la fiesta patronal continuaba.

Hasta ahora —en especial en el primer y el segundo capítulo— hemos subrayado los significados que las imágenes religiosas poseen en tanto protectoras y patronas de la comunidad, por lo cual ésta adquiere una deuda moral con ellas. Dicha deuda es reconocida y saldada mediante el culto patronal, el cual sería imposible sin el sistema de cargos. Ahora, es preciso, resaltar el significado y la importancia teológica que la custodia del Santísimo posee para el clero católico, y teóricamente, para todos los católicos, en general.

El Santísimo representado por la hostia, es nada más que el signo de la presencia del cuerpo de Cristo entre los miembros de la Iglesia. Como tal representa al más importante de los sacramentos católicos, el sacramento de la Eucaristía, instaurado por el propio Jesús durante la Última Cena con sus doce discípulos.

La Eucaristía es fuente y cima de toda la vida cristiana. Los demás sacramentos, como también los ministerios eclesiales y las obras de apostolado, están unidos a la Eucaristía y a ella se ordenan. *La sagrada Eucaristía, en efecto, contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo mismo, nuestra Pascua (CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA: 1992).*

De tal manera que el Santísimo representado por la hostia consagrada y resguardado por la custodia, es el objeto ritual más importante para el clero católico, pues es signo inequívoco de la comunión entre la

comunidad eclesial y Jesucristo. Para los sacerdotes y, en teoría, también para los laicos, el rango teológico del Santísimo es infinitamente superior al de los santos, hombres al fin, pero elevados a la santidad: semi dioses. El cuerpo de Cristo fue entregado en la tierra para que Él pudiera vencer a la muerte y así dar a los hombres la salvación y la vida eterna. Pero además, el cuerpo de Cristo es ingerido por los cristianos, mediante el pan y el vino consagrados. Durante la Eucaristía, los cristianos comen el cuerpo de Cristo, incorporándose el cuerpo de éste a su propio cuerpo.

Durante el Jueves Santo en San Mateo —como hemos relatado en el segundo capítulo— el párroco y los ministros de la comunión organizaron la adoración del Santísimo en diversas partes del pueblo, mientras los jóvenes en el atrio escenificaban relatos evangélicos. En dicho día se conmemora la instauración de la Eucaristía, esto es, el inicio de la costumbre de los cristianos de comerse a su Dios, por lo que tal adoración es completamente natural. Sin embargo, la decisión del párroco y los organizadores de la fiesta de Nuestro Padre Jesús en San Lorenzo Acopilco de incluir en la procesión del santo patrón al Santísimo parece tener otros motivos. Al parecer, el sacerdote deseaba mostrar a todo el pueblo la preeminencia del cuerpo de Cristo dispuesto en la hostia para ser ingerido, por sobre los santos, las vírgenes y e incluso las imágenes locales de Cristo. La celebración era de Nuestro Padre Jesús, una imagen local de Cristo ensangrentado. Aun así, esta imagen durante la procesión estaba subordinada al Santísimo que dentro de su custodia lideraba el desfile de imágenes y objetos rituales.

4.2 LA CUESTIÓN DE LA “RELIGIOSIDAD POPULAR”

La llamada religiosidad, devoción o piedad popular suscita constantemente al interior del clero católico, discusiones y posiciones divergentes al respecto. Sobre todo en el contexto latinoamericano, la Iglesia Católica se ha preguntado en muchas ocasiones por el sentido y la importancia de la religiosidad popular en los procesos de evangelización. Las posiciones pueden agruparse en dos polos en cuyo extremo negativo la religiosidad popular es una expresión alienante y degrada del catolicismo, producto histórico de la evangelización superficial en el Nuevo Mundo; y en cuyo extremo positivo, encontramos dos posturas distintas: la primera puede ser identificada con la Teología de la Liberación, que propone ver al catolicismo del pueblo dentro de sus propios contextos históricos de lucha del oprimido en busca de su liberación; y la segunda posee tintes más bien conservadores, ya que ve en estas formas religiosas un testimonio muy valioso de la fe y los valores culturales que rigen a gran

parte de la población, pero que requieren de una vigilancia y evangelización constantes, o en palabras del propio clero de la “inculturación”.

Uno de los espacios institucionales de la Iglesia donde se han dado estas discusiones, es la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) realizadas en Medellín, Puebla y República Dominicana, en 1968, 1979 y 1992, respectivamente. Las resoluciones que al respecto se acordaron durante la III CELAM de Puebla en 1979, corresponden a esta última posición, pues el catolicismo popular latinoamericano fue considerado positivamente como testimonio de la fe, pero sin descartar un mínimo recelo por los “signos de desgaste y deformación, de aparición de sustitutos aberrantes y sincretismos regresivos, de serias y extrañas amenazas que se presentan exacerbando la fantasía con tonos apocalípticos” (*III CELAM*, citado en Hernández, 1999: 253). De tal manera, que las prácticas religiosas del “catolicismo popular” —como se le llamó en la III CELAM— poseen un enorme potencial religioso, sin dejar de ser éste “un *campo de batalla* para la nueva evangelización” (*op. cit.*: 254, subrayado mío). La “inculturación” necesaria para la evangelización de los pueblos de latinoamérica, es definida por el fallecido Papa Juan Pablo II de la siguiente manera:

La inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas culturas. Es pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y praxis de la Iglesia [...] Por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmitiendo a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde adentro (Juan Pablo II, citado por Hernández, 1999: 254).

En la Segunda Vicaría del Distrito Federal, a la cual pertenece la parroquia de San Mateo Tlaltenango, esta presente esta mirada ambivalente hacia el “catolicismo popular”, así como la tarea de evangelización entendida como inculturación. Dentro de la “Fundamentación Teológica” del *Plan Estratégico 2002-2006 de la II Vicaría Episcopal “Cristo Rey”*³⁹ se establece lo siguiente:

³⁹ Agradezco al sacerdote Cuauhtémoc Castro Girón —párroco de San Mateo— por haberme hecho llegar este documento.

La religiosidad popular es una expresión de identificación de una gran parte de nuestro pueblo con la religión católica. La comunidad y especialmente los pastores, debemos valorar las expresiones de esta religiosidad popular como formas peculiares de búsqueda de Dios para muchos fieles. Por ello, la práctica pastoral debe ser paciente para comprender el contenido valioso de estas expresiones y ayudar a quienes las practican a progresar en su formación, para que tengan un *encuentro más genuino con el Señor y avancen hacia una fe más madura* (pág. 42, subrayado mío).

Más adelante el *Plan* establece como su “Estrategia 6”: “Valorar, impulsar y purificar la religiosidad popular” mediante dos líneas básicas de acción: 1) “Crear y operar un equipo especializado que integre a los promotores de la religiosidad popular” y 2) “Apoyar expresiones de religiosidad popular depuradas para integrarlas a la Liturgia” (*op. cit.*: pág. 65). De tal manera, que el catolicismo popular es reconocido por la Iglesia —y en particular, por la II Vicaria territorial— pero con la intención de “depurar” las prácticas de los creyentes. Este aparente reconocimiento positivo de la religiosidad popular corresponde a una creciente sensibilidad por la diferencia cultural dentro de la Iglesia Católica, en función, de la predicación del Evangelio. El concepto de cultura ha permeado en las discusiones teológicas y también en los proyectos pastorales de la Iglesia. En el mismo *Plan Estratégico* se establece la necesidad de: “Evangelizar a todas las personas en sus diversos ambientes culturales” (pág. 23); para continuar diciendo: “La inculturación del Evangelio es una exigencia de primer orden; con ella buscamos que los valores del Reino inspiren la vida diaria de los habitantes de esta gran Capital” (pág. 38). El concepto de inculturación manejado por Juan Pablo II es parte de esta “faceta multicultural” de la Iglesia, la cual puede estar matizada por la intención de asumir “lo que hay de bueno” en la religiosidad popular, pero también puede derivar en una consideración “infantil”, “inmadura” o hasta “contaminada” de las prácticas católicas populares.

Al preguntarle al párroco de San Mateo por el Plan Parroquial, me habló de 5 líneas de acción principales, entre las que se encuentra la cuestión de la religiosidad popular en el pueblo. Para este sacerdote las fiestas patronales deben tener tres claros objetivos que la Iglesia debe promover de manera conjunta con los mayordomos: primero, la unidad del pueblo, segundo, favorecer un momento de evangelización, y tercero, dar lugar a un encuentro de los habitantes del pueblo con lo divino, lo

numinoso.⁴⁰ Al parecer este párroco es consciente de su nuevo papel como “fiscal” en el pueblo, tras la desaparición de dicho cargo popular a su llegada. Sin embargo, el aparente reconocimiento positivo del “catolicismo popular” por parte del clero tiende a integrar dentro de sus labores de evangelización a las festividades patronales, sin comprender a cabalidad el significado tradicional de éstas, más allá de “ayudar a quienes las practican a *progresar* en su formación” espiritual.

4.2.1 *El santo: entre sujeto histórico y patrón local*

Habiendo relatado la desarticulación de la fiscalía y la constante crisis del sistema de fiestas patronales en San Mateo Tlaltenango, no parece difícil sostener que la tendencia general consiste en la incorporación del sistema de cargos a la dirección pastoral de la parroquia. Tal sería por lo menos la situación ideal —a juzgar por los documentos oficiales antes referidos— desde el punto de vista clerical: la canalización de la fe popular contenida en las prácticas festivas hacia la instauración profunda de los valores del Evangelio, o para decir en otras palabras, la inculturación de estos sectores de la población de la zona metropolitana. Esto implicaría una visión radicalmente distinta del sujeto de la devoción popular: *el santo*. Desde el punto de vista clerical los santos son hombres históricos, nacidos y muertos en un tiempo y en espacio específico, que, sin embargo, elevaron su condición humana por medio de la santidad. Cada uno de estos semi-dioses posee una biografía, generalmente, marcada por los milagros y los martirios, ubicada en un contexto europeo o de medio oriente. Algunos de los cuerpos de estos miembros del santoral católico, permanecen incorruptibles y expuestos a la vista de los feligreses en santuarios europeos. Dentro de este esquema, resulta no sólo natural sino necesario subordinar las imágenes patronales al Santísimo. Se trata de un simple semi-dios, frente al Hijo de Dios convertido en “alimento” de los cristianos. Esta visión de los santos, en tanto sujetos míticos e históricos, se hace patente en la costumbre común de los sacerdotes de resaltar las virtudes y la espiritualidad cristiana de éstos durante las homilias de las misas en las fiestas patronales. Los santos son ejemplos perfectos de vida cristiana.

⁴⁰ Los cinco puntos del Plan Parroquial de San Mateo Tlaltenango —según palabras del párroco pues no pude ver ningún documento escrito— son: 1) La defensa de la familia en el pueblo, mediante la educación sexual y afectiva que promueva el perdón, la justicia y el amor en las unidades domésticas. 2) La formación y educación para las “mamás responsables” — como el párroco llama, con una carga de respeto y admiración, a las madres solteras— en los ámbitos de sexualidad y los afectos. 3) La atención de los principales problemas de los jóvenes, según el sacerdote: drogadicción, violencia, narcotráfico y desempleo. 4) La religiosidad popular. 5) La organización de un centro social de caridad —*Caritas*— que concentre y redistribuya despensas.

En contraste, dentro de la devoción popular los santos poseen su importancia divina, no por las leyendas e historias que giran en torno a su biografía, sino por la relación específica de patronazgo con la comunidad. Los motivos profundos de la celebración de San Mateo Apóstol en San Mateo Tlaltenango no se encuentran en su papel histórico como evangelista, sino en su papel local como patrón de la comunidad. En primer término, el Señor San Mateo digno del culto popular en este pueblo, no es aquél que conoció a Jesucristo, sino aquél que se encuentra en la parroquia del pueblo desde hace siglos y que ha dado nombre e identidad a dicha localidad. Tales profundas discrepancias entre la concepción del santo por parte del clero educado en un Seminario, y la del población criada en San Mateo, determinan las posibilidades que el culto patronal sea integrado a la evangelización y a la pastoral parroquial. Sólo un creciente desinterés y un olvido del vínculo particular del pueblo con *su* San Mateo, podría facilitar tal proceso. Sin embargo, la realidad parece mostrarnos otra situación: la de un sistema de fiestas que se adapta y consigue recursos humanos de los más diversos orígenes sociales y culturales para su causa. A pesar de todo, el clero mantiene firme su consideración de la religiosidad popular, en términos de *inmadurez*. Tal insistencia sólo puede ser explicada por la lucha por la hegemonía dentro del campo religioso y el mantenimiento de la superioridad intelectual del clero sobre los laicos.

CONCLUSIONES

Comenzamos este trabajo delimitando la vasta discusión teórica sobre el sistema de cargos en la antropología y etnografías de Mesoamérica a partir de dos aproximaciones diametralmente opuestas. La primera, referida en este trabajo a la obra de Eric Wolf sobre el modo campesino de producción, pone énfasis en la *heteronomía* social del sistema de cargos, en tanto, busca encontrar la ubicación del sistema en el contexto social comunitario, y por tanto, sus determinantes sociales. La segunda aproximación, por el contrario, define como un ámbito de experiencia *autónomo*. Esta mirada está referida al trabajo de M. Padilla, quien toma como su punto de partida la obra del sociólogo austriaco Alfred Schütz (1974).

El culto patronal y la organización religiosa vista como “la institucionalización del flujo de intercambios entre la comunidad y lo sagrado, así como el mecanismo instituido a través del cual se realizan” nos ha servido para realizar una etnografía de las prácticas festivas en San Mateo Tlaltenango, ya que toma en cuenta la diversidad de éstas más allá de los miramientos morales que algunos vecinos y los sacerdotes hacen al respecto. Todas las actividades y eventos que conforman las fiestas patronales en San Mateo deben verse en estos términos; en tanto, actividades realizadas en honor o con motivo de la celebración de la imagen sagrada. Incluso durante los llamados momentos “paganos” de la fiesta, durante el baile nocturno y la venta de bebidas alcohólicas, el motivo de la reunión y de la celebración no es soslayado por quienes participan. En la fiesta patronal de San Juan, en la parte baja del pueblo, en 2008, los cantantes del grupo musical que animaba aquella noche de verano, pidieron durante la quema del castillo un aplauso y una porra para el santo. Por tales motivos, hemos considerado a los bailes y las actividades nocturnas de la fiesta una *ampliación festiva* que no contradice las ceremonias religiosas del día y la tarde, sino que en correspondencia con ellas traslada la celebración a otros ámbitos de socialización y recreación muy valorados por la gran mayoría de la población.

Tras describir el ciclo festivo, y detenernos con especial interés en las fiestas patronales, hemos pasado revista —en el capítulo tercero— a la organización religiosa, sin la cual la fiesta es imposible. Las fiestas patronales en San Mateo —y en especial su faceta nocturna— son eventos masivos y multitudinarios que tiene un costo logístico y organizacional muy alto. Quienes asumen en primer término ese costo son los mayordomos, sin embargo, en la realización de las fiestas están involucradas autoridades delegaciones, representantes del clero católico, así como promotores musicales,

comerciantes, los dueños de los juegos mecánicos, los representantes de los núcleos agrarios del pueblo, ejidatarios y comuneros, entre muchos agentes más. Los mayordomos son en realidad los administradores de una gran cantidad de recursos materiales, pero también humanos. Sin las gestiones de éstos, la confluencia de tal cantidad de recursos materiales y humanos y, por tanto, la fiesta, serían irrealizables. Ningún concepto más erróneo e inadecuado para la caracterización de las fiestas patronales en San Mateo como es el de “espontaneidad”: por más que los asistentes a la fiesta vean a ésta como un ámbito de socialización y propicio para la desinhibición social, la organización de todas las actividades de las fiestas patronales son producto de una larga planeación y administración encabezada por los mayordomos.

Para comprender tales esfuerzos por parte de los mayordomos, nos ha sido de gran utilidad la perspectiva de M. Padilla (2000). Hemos tratado de especificar la importancia del patronazgo comunitario religioso, para evitar las consideraciones de la fiesta, en tanto, derroche de tiempo, dinero y alimentos, sin sentido alguno. Para muchos de los recién llegados al pueblo, pero también para algunos vecinos originarios que mediante tales posturas y discursos buscan distanciarse social y culturalmente del sistema de fiestas tradicionales, los fondos que se utilizan en las fiestas podrían tener un fin “más productivo” que las fiestas patronales. Para algunos sacerdotes “más útil” sería gastar el dinero recaudado por los mayordomos en la comunidad para construir, por ejemplo, un centro deportivo y juvenil, que tanto hace falta en San Mateo. Sin embargo, el gasto no puede ser medido por “su utilidad” o “productividad”, pues su idiosincrasia radica en el intercambio recíproco con las divinidades en el pueblo.

Sin embargo, conocer los motivos por los que el intercambio con lo sagrado, instituido en los cargos y el culto religiosos, puede carecer de recursos humanos y materiales para su realización escapa por completo a la aproximación teórica a la institución, en tanto, ámbito social autónomo. En este trabajo hemos descrito la situación crítica que el sistema de cargos ha atravesado en San Mateo. El ciclo festivo y el sistema de cargo, ha sido “puesto contra la pared” por la ausencia de los recursos humanos necesarios para cumplir con las enormes responsabilidades festivas y ceremoniales. La decadencia, así como la vitalidad de las fiestas religiosas, deben ser ambos por igual problemas importantes de investigación social. En el capítulo tres hemos destacado que en San Mateo, el sistema de fiestas patronales tiende más a la adaptación que a la desaparición. En San Mateo las crisis del sistema de fiestas tradicionales han sido momentos coyunturales de gran relevancia social —aunque en apariencia no lo sean— pues es en estos momentos cuando la adaptabilidad del sistema queda en

evidencia. En los momentos críticos, el carácter dinámico del sistema de fiestas se hace patente en las infinidad de maneras que los recursos humanos allegan a éste. En San Mateo, por ejemplo, ante la ausencia de mayordomos de correspondencia de la fiesta de agosto de 2009 en San Bartolo y gracias a las gestiones del párroco, las autoridades delegacionales facilitaron recursos humanos y materiales para el mantenimiento del vínculo de la comunidad con lo sagrado.

La variable relación del ámbito festivo con el ámbito clerical es una relación natural y por tanto, hemos dedicado el capítulo cuatro a este tema. En primera, instancia hemos tratado de enfatizar las diferencias profundas que existen entre los fines del culto y la organización popular y los fines de evangelización de los sacerdotes, párrocos y obispos. Estas diferencias pueden verse claramente en las diferentes concepciones de los santos, en tanto, semi-dioses o patrones locales. A pesar de las diferencias de origen entre los organizadores del culto patronal y los representantes de la jerarquía eclesiástica ambos están “condenados” a convivir ya que pertenecen al diverso y gran campo religioso del catolicismo en México. Más aún si tomamos en cuenta que la administración de los bienes y servicios religiosos ya no es un ámbito de pleno control popular en San Mateo, desde un poco antes de que ahí se constituyera la parroquia. Los traslapes en las tareas y fines de los cargueros y los sacerdotes católicos han sido un problema importante de este trabajo de investigación, ya que nos han permitido conocer la especificidad del culto patronal, no siempre comprendida y respetada por el clero, pero también nos ha hecho ver la necesidad de estudiar a la organización religiosa popular dentro de un contexto social y religioso cambiante.

Tras haber revisado la articulación del llamado “catolicismo popular” con el “catolicismo oficial” en San Mateo —pero también apoyándonos en información proveniente de pueblos originarios vecinos, como San Lorenzo Acopilco— podemos advertir que dicha articulación no es desinteresada ni está exenta de luchas por la hegemonía religiosa y por el control de los recursos y bienes religiosos. Gracias a la revisión de documentos oficiales de la Iglesia Católica, en general, y de la Vicaría Territorial, en particular, a la cual pertenecen todos los pueblos originarios de la delegación Cuajimalpa, hemos encontrado una posición ambivalente del clero hacia la devoción popular, vista ésta por lo regular en términos de buenas intenciones pero de inmadurez religiosa. En la actuación de los agentes de la Iglesia Católica en los pueblos originarios, como San Mateo, esta consideración ambivalente se hace patente. Hemos relatado como los sacerdotes, a pesar de sus críticas hacia el “paganismo” de las fiestas patronales y sus desacuerdos con importantes aspectos de la organización de éstas, buscan “aprovechar” tales momentos de devoción popular para ampliar enormemente los

destinatarios de sus proyectos pastorales de evangelización. En San Mateo, como en la mayoría de los pueblos de la delegación, durante el domingo de la fiesta patronal —a veces incluso dentro de la misa mayor— se realizan las confirmaciones, las cuales requieren de la presencia del obispo de la correspondiente vicaria episcopal. En algunos casos, la cercanía de los párrocos con los organizadores populares de la fiesta, como en San Lorenzo Acopilco, les permite a los primeros intervenir directamente en la organización de los eventos de las fiestas con el fin de introducir nuevos elementos, como sucedió en la “magna procesión” de marzo de 2009 en Acopilco, donde —como hemos relatado en el último capítulo— se introdujo a la figura del Santísimo. De tal manera que en la actitud de los sacerdotes frente a la organización popular es también ambivalente, pues además de criticarla buscan acercarse a ella para tener un mayor margen de maniobra dentro de la organización de las fiestas patronales.

Con la participación directa de las autoridades delegacionales en las fiestas patronales sucede algo muy distinto. Mientras que los agentes del clero católico, por lo general, desvalorizan las prácticas de la religiosidad popular en tanto formas que necesitan progresar en su maduración espiritual; los políticos locales, en cambio, aportan recursos humanos y materiales para el cumplimiento de las obligaciones sagradas de la comunidad, y reconocen la deuda moral de la comunidad a partir de los intercambios con lo sagrado. El anterior delegado de Cuajimalpa, Remedios Ledesma (2006-2009), y su secretario personal, Juan Carlos Rosales, originario de San Mateo Tlaltenango, apoyaron económicamente en diversas ocasiones a las mayordomías del pueblo. Ya hemos relatado algunos de esos momentos en el capítulo III. Uno de esos momentos fue en la fiesta de San Juan Bautista durante los años 2008 y 2009. Un mayordomo de aquel entonces, refiriéndose al ex delegado Remedios Ledesma me comentó:

El delegado tuvo una participación muy importante en esta ocasión. Él es muy asiduo a las tradiciones y le gusta conservarlas. En San Mateo ha colaborado mucho y muy bien. Es un señor que le gusta estar con el pueblo. La verdad yo sí le dije: “Si podemos ayudarle a usted en algo nada más pídanos”. No por obligación, sino porque creemos que es un señor que se ha ganado el respeto de la gente, en ese sentido.⁴¹

⁴¹ Hombre, 56 años, originario de San Mateo, entrevistado por Gustavo Morales, 29-08-08.

Como vemos en esta cita la participación del delegado en la fiesta patronal respeta el juego de reciprocidad y compromisos morales que se echan a andar gracias a esta. En primera instancia, al colaborar el delegado con recursos humanos y materiales —del erario público— en la conservación del fiesta y el mantenimiento del patronazgo sagrado de las comunidades de la delegación con sus imágenes, reconoce las deudas morales de éstas. En segundo término, la comunidad queda en deuda con él, ya que asumió —parcialmente pues lo hace en conjunto con la mayordomía— la deuda moral que la comunidad tiene con sus imágenes. Posteriormente la deuda moral contraída por la comunidad hacia el delegado puede convertirse en compromiso y lealtad política. La puerta queda abierta: “Si podemos ayudarle a usted en algo nada más pídanos”. Las maneras concretas en que las deudas morales y religiosas se pueden convertir en compromisos políticos y electorales es un tema de investigación muy importante, que desafortunadamente no formó parte de esta investigación de campo. Los paralelismos entre los intercambios religiosos y los intercambios político-clientelares — finalmente, ambos son patronazgos— precisa una etnografía detallada.

Como se ve la reproducción de los sistemas de fiestas tradicionales en la zona metropolitana de la ciudad de México es un tema apasionante que precisa la investigación de campo de las infinitas formas concretas en que el sistema se adapta y se allega de recursos materiales y humanos de los más diversos orígenes. Como M. A. Portal y A. Sevilla señalan:

Las fiestas son sistemas simbólicos articulados entre sí, que constituyen redes sociales de intercambio y de organización, a través de las cuales la ciudad —aparentemente fragmentada, caótica y sin sentido— se articula, se comunica y genera sentidos culturales específicos (Portal y Sevilla, 2005: 365)

Por más que las fiestas patronales posean una idiosincrasia basada en el reconocimiento de una deuda moral de los miembros de un comunidad hacia una imagen, la organización popular religiosa forma parte de las mallas sociales y políticas propias de la vida urbana, las cuales posicionan a los individuos en la caótica inmensidad de la ciudad. Si quien asume el compromiso moral de la comunidad con sus imágenes religiosas es un sacerdote, un delegado, un ejidatario, un empresario, un mecánico, un delincuente, eso no importa, pues el sistema de fiestas tradicionales se adapta y se engarza sin problema alguno con la modernización económica y social de los pueblos originarios de la ciudad de México. La vitalidad y permanencia de ciclos festivos y sistemas de cargos religiosos en la ciudad de

México requiere de una ardua investigación etnográfica que de cuenta de una matriz de compromisos rituales que recrea redes e intercambios sociales que trascienden el ámbito religioso. Debido a carencias metodológicas y falta de herramientas adecuadas para sistematizar la información, en este trabajo no he podido dar cuenta detallada y sistemáticamente de las muy diversas maneras en que se entrelaza la organización religiosa con la vida cotidiana de los vecinos de San Mateo. Sin embargo, la discusión está abierta y requiere de mucha información etnográfica actualizada. Muchas preguntas quedan abiertas a partir de lo aquí expuesto. Si bien hemos destacado la importancia de las redes sociales en la organización religiosa, es necesario afinar herramientas y propuestas metodológicas para conocer a detalle las diversas maneras en que las redes festivas se nutren de, y recrean en el ámbito religioso, redes laborales, políticas, electorales, familiares, territoriales, etc. Tal tarea nos permitiría complementar una perspectiva indiosincrática de las fiestas patronales con una visión mucho más amplia que rescate la constante dialéctica entre religiosidad y comunidad.

APÉNDICE. CARRERAS CEREMONIALES

1. *Don Santiago: retirado del servicio religioso*⁴²

Don Santiago es un hombre de cuarenta y seis años, casado y padre de cinco hijas —todas solteras y menores de edad. Vive en su casa propia en un zona alta y muy húmeda, cercana a las cañadas de San Mateo. Desde que era muy joven ha sido más de veinte veces mayordomo. Además de un par de veces, ya de mayor edad, ha participado en la fiscalía. Hace pocos años dejó definitivamente este cargo, tras la decisión que tomara el actual párroco de desaparecer este cargo comunitario encargado de administrar el templo bajo su tutela. Ha sido tan constante su participación en las cosas de la iglesia y las fiestas, que ahora se siente liberado de dichas responsabilidades que grandes cantidades de tiempo y dinero le han absorbido.

Don Santiago a los dieciséis años de edad se incorporó por primera vez a una mayordomía. Formaba parte de un equipo de fútbol local en la década de los setenta, cuando junto con sus compañeros decidió sacar una de las tres principales fiestas del ciclo festivo local: la del 12 de diciembre. A diferencia de otros jóvenes de aquella época, él no comenzó su carrera ceremonial dentro de la ahora extinta mayordomía de solteros. Desde entonces, ha formado parte de una red de compañeros y coequiperos que periódicamente se hacen responsables de una fiesta. Esta red aun hoy existe y es llamada “Grupo de los Chacales”. Aproximadamente cada tres años decidía este grupo de pares, sacar una fiesta. Para esto el grupo se auto imponía una cuota individual que según don Salvador, en un inicio era de trescientos pesos, y ahora es de hasta tres mil pesos. Para aquel entonces, don Salvador trabajaba en un taller de hojalatería en el pueblo vecino de Santa Fe, lo cual le permitió pagar la cuota individual y formar parte de la mayordomía. Esta cuota es cubierta, todavía hoy, por partes según las posibilidades de los participantes, y junto con las cooperaciones de los vecinos del pueblo constituyen el presupuesto total de los organizadores. Los precios de la salva, los castillos, las bandas, etc. han subido mucho de precio a lo largo de los años, lo que ha ocasionado que muchos antiguos miembros de estas redes deportivas y festivas, dejen de participar en las fiestas, pues, sus condiciones económicas no siempre han sido tan buenas.

⁴² Relatos basados en una entrevista realizada al señor Santiago Pérez, por Gustavo Morales, 02-08-08. Utilizamos seudónimos.

Ahora que dejó su último cargo de fiscal, repara en la gran cantidad de tiempo y dinero invertido en las cosas de la iglesia, y el descuido que esto ha propiciado, de su parte hacia su familia. No parece tener muchas intenciones en la actualidad de seguir participando constantemente en las fiestas. Recordando algunos comentarios hechos por el actual párroco de San Mateo, don Salvador sostiene que a final de cuentas la fiesta es la misma, coopera uno de cualquier manera, aunque no participe él directamente como mayordomo. La última vez que fue fiscal su cargo duró más de lo previsto. Ante una aparente falta de interés por parte de los pobladores del pueblo por ocupar los cargos de la iglesia, las últimas fiscalías duraron más de un año. El mismo pueblo les solicitaba a los fiscales que asumieran por 3 o 4 años. Estando él en el cargo se realizó lo que hoy es la casa parroquial. Mediante donativos externos, para los cuales los representantes del Comité Vecinal sirvieron de intermediarios, pues como él señala, ellos tienen “conectes” con representantes y organizaciones vecinales del colindante desarrollo Santa Fe, se pudo construir la actual casa parroquial de dos niveles. En la actualidad, don Santiago, dice, que el padre le “dio vacaciones”. Sin embargo, su única responsabilidad ahora no es menor; consiste en cobrar las cuotas del panteón comunitario. La cuota es de diez pesos para el mantenimiento. Y la manera en que los vecinos pueden obtener autorización para enterrar ahí a sus muertitos, es mostrando todos sus recibos de las cooperaciones para las fiestas patronales, o en su defecto, comprobándolas mediante los cuadernos de mayordomías.

2. Don Gerardo: el compromiso originario⁴³

Don Gerardo García es un vecino originario de San Mateo Tlaltenango, tiene 54 años, es casado con hijos grandes, algunos ya casados. Cuando nació, sus padres —también originarios del pueblo— vivían en el centro de San Mateo. Pero cuando él tenía 12 se fueron a vivir a la parte baja de San Mateo, actualmente llamada San Juan del Río. Actualmente la zona baja del pueblo está densamente habitada por habitantes de niveles socioeconómicos muy dísmiles, y cuenta con varios comercios a la orilla de la avenida San Mateo-Santa Lucía, la cual atraviesa la cañada. Sin embargo, cuando don Gerardo llegó junto con sus padres y hermanos a habitar dicha zona, en 1968, la cañada era una zona casi virgen del pueblo. Poco a poco la familia de don Gerardo fue colonizando y haciendo habitable esta zona, mediante la construcción paulatina de su vivienda. Según cuentan la zona de la cañada y el

⁴³ Los siguientes relatos están basados en una entrevista realizada a don Gerardo García, por Gustavo Morales, 29-06-08.

río, todavía hace no muchos años, era un lugar desolado que al caer la tarde nadie transitaba. El padre de don Gerardo era campesino y era en esta zona donde tenía su parcela ejidal. Como apunta don Gerardo, en aquella época entrañable el río estaba rodeado por mucha vegetación y al interior de éste era posible encontrar truchas. Además en las húmedas lomas aledañas don Gerardo y sus hermanos recolectaban una gran variedad de hongos comestibles. Estos hongos complementaban la dieta de esta familia parcialmente campesina, parcialmente obrera. Como muchas de las familias que habitaban San Mateo cuando éste era un periferia rural de la ciudad de México, la familia de don Gerardo trabajaba su parcela ejidal pero completaban sus ingresos con el trabajo en la ciudad. La gente de San Mateo tenía un importante vínculo con la zona de Mixcoac, donde podían obtener empleos e ingresos precarios que complementaban su autoabasto.

2.1 El patronazgo de San Juan Bautista en el pueblo: mito e historia

Un aspecto importante de la colonización y urbanización lenta pero continua de la parte baja de San Mateo fue la construcción de la actual capilla de San Juan Bautista. El padre de don Gerardo fue uno de los principales promotores de dicha construcción. En tanto habitante pionero del lugar dedicó gran parte de su vida a conseguir apoyos materiales y humanos entre la población para la construcción de la capilla. La capilla está ubicada a un costado del río que recolecta agua de las estribaciones del Desierto de los Leones y que baja hasta la zona de Mixcoac, al poniente de la ciudad. La ubicación y el patronazgo de San Juan Bautista en la zona tienen una explicación mítica. Don Gerardo me comenta que anteriormente la actual localidad de San Mateo, tenía otro nombre y otro patronazgo divino. La actual parroquia del pueblo, estaba dedicada a San Juan Bautista y el pueblo se llamaba San Juan de las Manzanas. Sin embargo, al llegar los frailes Carmelitas descalzos a la zona con el objetivo de fundar una ermita, pasaron por la cañada del pueblo. Ahí encontraron a un niño pastor quien los llevó hasta donde se ubica el ex convento del Desierto de los Leones. Conocedor del bosque el niño encontró el lugar ideal para que los frailes pudieran construir su refugio, alejado de la ciudad, donde pudieran dedicarse de lleno a la vida mística. Al percatarse de que dicho niño pastor era en realidad la imagen de San Juan Bautista de la capilla del entonces pueblo de San Juan de las Manzanas, decidieron sacar la imagen del pueblo y llevarla a su convento. Posteriormente los frailes dejaron el convento del Desierto de los Leones y fundaron otro en Tenancingo, Estado de México, en un lugar llamado Santo Desierto. Ahí se encuentra en la actualidad la imagen del niño San Juan, la cual —se

supone— un día perteneció a los antiguos pobladores del actual San Mateo Tlaltenango. Varios siglos más tarde, los actuales vecinos del pueblo todavía recuerdan tal patronazgo y van visitar tal imagen. Dice don Gerardo: “Ahí está la imagen nada más que no nos dejan verla. Una de las primeras veces que yo fui lo tenían en un cuarto oscuro y amarrado con cadenas, porque según dicen que cuando lo soltaban se venía para acá. Eso es lo que cuenta la leyenda, la verdad pues no sabemos”. Se cree, pues, que donde actualmente se ubica la capilla de San Juan del Río, ahí encontraron los Carmelitas descalzos al pequeño pastor San Juan, quien los llevó bosque adentro donde actualmente está el ex convento del Desierto de los Leones.⁴⁴

Con el objetivo de recaudar fondos para la construcción de la capilla, la fiesta de San Juan a finales de junio, comenzó a realizarse. En la actualidad la fiesta de San Juan es parte del ciclo ceremonial de San Mateo. Para su realización se solicitan cuotas a las familias que habitan el Valle de las Monjas, la loma de Pachuquilla, la colonia de la cañada y algunas calles más escondidas entre lomas y cañadas.

Don Gerardo perteneció a la mayordomía de San Juan del año 2007 y 2008. Un total de 20 compañeros se organizaron para sacar esta fiesta durante dos años seguidos. A su vez las esposas de éstos se dedicaron a organizar la festividad del 12 de diciembre en la capilla, durante ambos años. Para la realización de la fiesta de San Juan la mayordomía solicitó una cuota de 120 pesos por familia. Y ellos se impusieron una cuota de 2,500 pesos por mayordomo. Durante 10 domingos continuos salió a cobrar las cuotas de las calles que a él le fueron asignadas. En la organización del programa de la fiesta, él estuvo encargado de los bailes de la Guelaguetza. Su trabajo fue conseguir un grupo de danzantes provenientes de Oaxaca que se ajustaran al presupuesto de la mayordomía. En esta ocasión el grupo costó 16 mil pesos, lo cual incluye sobre todo el transporte y los regalos que los danzantes le dan a la gente —sus honorarios son mínimos. La intención de introducir bailes como los de la Guelaguetza a las fiestas patronales, es según don Gerardo, hacer de la fiesta un evento más “cultural”, al cual las familias puedan asistir y disfrutar de los bailables, diferentes de los típicos chincelos. Además de este trabajo especial realizado por don Gerardo, él como mayordomo tiene que participar en el trabajo general de la mayordomía, como acarrear las cosas para que las mujeres cocinen.

⁴⁴ La ubicación del pastorcito San Juan en el río no es casual. Según el Nuevo Testamento Juan el Bautista bautizó a Jesús en un río. No es descabellado pensar que a la llegada de los frailes Carmelitas en el siglo XVII hayan realizado bautizos en el río de San Mateo. Por tanto, el río es un elemento fundamental en la evangelización y conversión de los indios.

Para la realización del baile nocturno la mayordomía de San Juan solicitó por escrito el apoyo de la delegación. En el 2007 la delegación apoyó con la banda de música, las lonas y las guirnaldas. En el 2008 el apoyo consistió en un grupo musical, llamado Zaya, una banda de música para las procesiones, un grupo de artistas llamados el Palomazo, el templete para los conjuntos musicales y las lonas del atrio. El sonido corrió por cuenta de la mayordomía. Como señala, don Gerardo, el entonces delegado de Cuajimalpa, Remedios Ledesma, es muy asiduo de las tradiciones y le gusta conservarlas. Él mismo estuvo en la fiesta y hasta bailó con los chinelos.

En esta ocasión estuvo prohibida la venta de bebidas alcohólicas durante la fiesta y el baile nocturno. Don Gerardo lamenta la tendencia de las fiestas patronales a convertirse en eventos no aptos para toda la familia. La intención de don Gerardo como mayordomo es que toda la familia, niños, jóvenes y viejos puedan asistir a la fiesta por la noche, pasear por la feria, subirse a los juegos mecánicos, escuchar a los grupos artísticos y ver la espectacular quema de los castillos. Por este motivo, durante esta celebración del señor San Juan, no hubo venta del alcohol. Además hay que subrayar la percepción que la gente de San Mateo tiene de esta zona baja del pueblo. Pues ésta ha recibido un gran influjo de trabajadores “no calificados” provenientes de estados del sur del país como Guerrero, Oaxaca, Puebla, pero sobre todo, Veracruz. Debido a su cercanía con grandes proyectos de construcción en el desarrollo de Santa Fe, la zona de la cañada y el río se convirtió en el dormitorio de cientos de albañiles y trabajadores de la construcción.

3. *Eusebio: las obras de la fiscalía*⁴⁵

Don Eusebio es un hombre originario de San Mateo Tlaltenango, que vive junto con su familia en la unidad habitacional de la parte baja del pueblo y tiene un despacho de abogado en el centro de Cuajimalpa. A lo largo de su vida ha recibido seis nombramientos: tres de mayordomía, uno de la Comisión de Choferes y dos de fiscal. Como la mayoría de los vecinos originarios de su generación — él tiene 63 años— comenzó a servir en una mayordomía de jóvenes. En aquella visita a San Bartolo Ameyalco, durante su fiesta de enero, él fue encargado de la salva. Tenía 16 años y recuerda con gusto cómo los jóvenes se juntaban en la cancha e iban casa por casa a pedir las cooperaciones. Posteriormente sirvió en las tres fiestas principales del pueblo: la del Sagrado Corazón, la de San

⁴⁵ Entrevista realizada por Gustavo Morales, 16-02-09.

Mateo y la de la Virgen de Guadalupe. En la Comisión de Choferes —la cual rinde culto al señor San Mateo— también participó. La primera fiscalía de la que formó parte trabajó hace más de veinte años. Y recuerda, que en aquella ocasión, la iniciativa de ellos fue cambiar las bancas de la iglesia, las cuales eran de dos tablas tiradas ya muy viejas. Diez años después volvió a servir como fiscal. Aunque la tradición —que ahora ha desaparecido— dictaba que la gente, mediante juntas y asambleas, decidiera sobre los ocupantes de los cargos religiosos; reconoce que cuando ocupó la fiscalía por segunda ocasión, fue por que el sacerdote recién llegado al pueblo lo llamó. Este padre se llamaba Tomás y era miembro del clero regular, el cual se hizo cargo del pueblo a la salida de los Maristas —quienes han sufrido una severa crisis de vocaciones, a decir de los actuales sacerdotes que administran la parroquia de Contadero. Dicha fiscalía, de la cual formó parte don Eusebio, a mediados de 1990, hizo varias obras importantes. La cúpula de la iglesia fue forrada de mosaica talavera que trajeron de Puebla, se instaló piso de mármol al interior del templo, se le dio mantenimiento a la casa parroquial —que recientemente fue demolida por el actual párroco— y se renovó el firme del atrio —para lo cual se utilizaron más de 70 toneladas de cemento. Además se colocó en el nuevo atrio una estatua y fuente del Papa Juan Pablo II —que recientemente también fue removida. Todas estas obras realizadas por una fiscalía —que ha muchos sorprendieron en el pueblo— se costearon con las cooperaciones del pueblo y las cuotas de los fiscales, que eran aproximadamente 15. Actualmente don Eusebio se lamenta por “la pérdida de las tradiciones”. A decir suyo, San Mateo ya no es el mismo: la fiscalía ha desaparecido, las asambleas del pueblo para los asuntos religiosos también, el padre ha tomado plenamente la administración de la iglesia y toda la gente que ha llegado a residir al pueblo —según él— no tiene ningún interés en conservar las costumbres y tradiciones que sus padres le heredaron.

4. *Lindoro y Francisco: rescatar las tradiciones*

Lindoro es originario de San Mateo, tiene aproximadamente 35 años y junto con su esposa e hijos vive en el centro del pueblo. Francisco es también casado, es más grande de edad —aproximadamente 42 años—, no es originario del pueblo, pero desde hace 30 años radica en él. A inicios del 2009 ambos tuvieron la iniciativa de conformar la mayordomía del Sagrado Corazón de Jesús. Ante la falta de fiscalía solicitaron por escrito tal cargo al párroco del pueblo. Francisco es el presidente de la mesa directiva de la mayordomía, y Lindoro, el tesorero. El secretario es el líder de las comparsas de chinelos más antiguas de San Mateo Tlaltenango. Ellos conforman el centro, a partir del cual la red de

mayordomos se ha ido ampliando. Cuando iniciaron en enero a trabajar para la fiesta de junio, eran 20 miembros aproximadamente. Sin ese mínimo es imposible comenzar a trabajar, reconoce Francisco. Para abril la mayordomía ya contaba con 32 miembros. Sin embargo, así como creció el número de miembros en el recorrido hacia el 21 de junio puede haber deserciones y nadie puede obligar a nadie a participar. Por tanto, el compromiso entre los mayordomos es desigual. Lo importante es que hay un núcleo duro bien comprometido, el cual recurre a sus familiares, amigos y compañeros para solicitar la ayuda necesaria para sacar la fiesta. Una decisión muy importante que tomaron Francisco y Lindoro, para asegurarse de una mayor participación en la mayordomía, fue establecer cuotas bajas para cada mayordomo. Cada uno de poner sólo 500 pesos. Los mayordomos se reúnen dos veces a la semana: los jueves por la noche, y los domingos durante todo el día. Los domingos es más que una reunión: salen a recaudar las cooperaciones del pueblo. Con cuotas personales bajas, la recaudación es una tarea muy importante para esta mayordomía. Han trazado 13 rutas a lo largo de todo el pueblo a recorrer semana a semana. Los recorridos comienzan por la mañana a las 8 am, y terminan por la tarde a las 5 pm. A esa hora se reúnen en los salones parroquiales para hacer cuentas. Además de la recaudación comunitaria, esta mayordomía se involucra en la organización de bailes para obtener fondos. A principios de año vendieron “la plaza” —en coordinación con el Comisariado Ejidal, quien administra la cancha de fútbol donde se hacen los bailes— a unos promotores musicales para que realizaran un baile masivo. De esta forma —según don Francisco— la mayordomía ha podido hacerse de unos cien mil pesos. Cantidad que representa una tercera parte de lo que pretenden juntar: trescientos mil. Puede parecer una cantidad buena la que la mayordomía recibió por la organización de dicho baile. Sin embargo, es poco si consideramos que —según el mismo Francisco— el sesenta por ciento del presupuesto total de la mayordomía se gasta en los eventos musicales, incluyendo los bailes gratuitos. Si suponemos que son los mismos promotores que compran la plaza, los que venden estos servicios musicales para la fiesta patronal de junio, hay un superávit de ochenta mil pesos para ellos.

Según Lindoro y Francisco, la iniciativa de conformar la mayordomía de junio tiene el objetivo de recuperar las tradiciones que se están perdiendo en San Mateo. Aún cuando Francisco no es originario de San Mateo siente cierto compromiso por su comunidad adoptiva. Además de interesarse por las tradiciones del pueblo, ha participado como representante de su manzana en lo que fue el Comité Vecinal. A su parecer las tradiciones deben ser un evento cultural y familiar para todos. Por eso también están buscando el apoyo de universidades, la delegación y de la Compañía de Luz y Fuerza —donde trabajaba Lindoro— para ofrecerle a la gente de San Mateo espectáculos diferentes (como obras

de teatro, danzas no tradicionales, otras agrupaciones musicales, etc.) que sean para toda la familia y no implican tanto gasto para la mayordomía.

5. *Don Luis: carguero permanente*⁴⁶

Don Luis Beltrán es un hombre, casado, originario de San Mateo, con 55 años de edad, dedicado al trabajo de la construcción y que vive a la orilla de la avenida en el centro del pueblo. Casi en frente de su casa se ubica una pequeña capilla dedicada a San Judas Tadeo. Ahí cada año los vecinos cooperan para repartir tamales, refresco y gozar de la música. El pasado 28 de octubre los taxistas del sitio de San Mateo ubicado a una cuadra de la pequeña capilla, contrataron un grupo de música tropical. El señor Luis y su familia decidieron regalarle a San Judas una hora de mariachi en dicha ocasión. El culto a San Judas va tomando cada vez más fuerza en San Mateo. A diferencia los cultos patronales, éste es un culto metropolitano que tiene su sede en la parroquia de san Hipólito en el centro de la ciudad de México. Por lo tanto, don Luis tiene una larga carrera de servicio religioso y sólo en últimas fechas agradece a San Judas Tadeo. De hecho él comenzó a participar en los cultos patronales, cuando era muy joven y aún existía la correspondencia entre San Mateo Tlaltenango y Santa Rosa Xochiac —pueblo colindante de la delegación Álvaro Obregón. Quince años tenía don Luis cuando a fin de año fueron a visitar a la Virgen de Guadalupe de Santa Rosa —celebrada no el 12 de diciembre, sino el 1 de enero. En aquellos tiempos comenzó a agudizarse un problema por el control de los bosques del área del Desierto de los Leones entre estas dos comunidades. En junio cuando la gente de San Mateo celebraba al Sagrado Corazón, la gente de Santa Rosa ya no asistió a corresponder. Además de los problemas agrarios, algunos pobladores refieren la asimetría entre los regalos que llevaban las correspondencias. Los de Santa Rosa —según se dice— solían esmerarse más que los de San Mateo. (Esta consideración vale para todo el ciclo festivo de San Mateo aún en la actualidad: la vitalidad de las celebraciones en Santa Rosa es impresionante frente a la crisis constante en las organización ceremonial de San Mateo). Ya estando casado, con una situación económica más o menos estable y después de haber servido en las fiestas patronales de San Mateo, don Luis fue fiscal. La segunda vez y última vez que ocupó el cargo la duración de éste se extendió. Debido a la falta de candidatos la comunidad decidió que los fiscales duraran en su cargo tres años. Como señala el señor Luis la fiscalía

⁴⁶ Entrevistado por Gustavo Morales, 03-03-09.

es un cargo que absorbe mucho tiempo al carguero, que requiere de un trabajo de vigilancia y mantenimiento cotidiano de la iglesia. Cuando ocupó el cargo dicha ocasión la obra que realizaron fue la decoración de oro de la cúpula y el coro de la iglesia.

Además de participar en numerosas ocasiones como mayordomo y un par de veces como fiscal, don Luis es actualmente carguero permanente de las imágenes de “los peregrinos”. Estas son las imágenes de María en cinta y San José que se utilizan para celebrar las posadas. Del 16 al 24 de diciembre “los peregrinos” recorren nueve nichos o pequeñas capillas desperdigadas por el territorio de San Mateo. En cada una de éstas, los vecinos del lugar se organizan para hacer tamales y recibir con música a los peregrinos. Las posadas se celebran en la calle y don Luis y su familia se encargan de llevar las imágenes —las cuales no permanecen en su casa, el resto del año sino en la parroquia. Junto a don Luis, van su esposa quien funge como rezandera, cuatro niños que cargan a “los peregrinos” y un grupo de señoras que cantan villancicos. Anteriormente “los peregrinos” llegaban a ciertos hogares del pueblo, elegidos por la fiscalía. Las posadas se realizaban al interior de los hogares, a los cuales llegaba un citatorio por parte de la fiscalía. Con la crisis y la desarticulación de la fiscalía, don Luis es actualmente encargado vitalicio de trasladar las imágenes.

BIBLIOGRAFÍA

Adler de Lomnitz, Larissa (2006 [1975]) *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI.

Aguayo, Adriana, Gustavo Morales y Rocío Ruiz (2010) *San Mateo un pueblo en la ciudad*, CONACyT, UNAM, en prensa.

Arquidiócesis de México Misión Permanente (2002) *Plan Estratégico 2002 - 2006 de la II Vicaría Episcopal "Cristo Rey" Plan San Francisco Javier*, México, julio.

Boehm Schoendube, Brigitte (2005) "Buscando hacer ciencia social. La antropología y la ecología cultural" en *Relaciones*, 102, primavera, vol. XXVI, El Colegio de Michoacán

Cancian, Frank (1965) *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán*, México, Instituto Nacional Indigenista.

_____ (1966) "Algunos aspectos de la organización social y religiosa de una sociedad Maya" en E. Z. Vogt (ed.), *Los Zinacantecos*, México, Instituto Nacional Indigenista, pp. 315-336.

_____ (1992) *The decline of community in Zinacantán. Economy, public life and social stratification, 1960-1987*, Stanford, Stanford University Press.

Carrillo, Aída Araceli (2003) *Cuajimalpa en el proyecto de modernización urbana en la ciudad de México, 1980-2002*, Tesis de Maestría en Planeación y Políticas Metropolitanas, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Catecismo de la Iglesia Católica (1997), Coeditores Católicos de México.

De la Peña, Guillermo (1993) "Individuo, etnia, nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva" en Garzón, Ernesto y Fernando Salmerón (eds.) *Epistemología y cultura: en torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, pp. 243-261.

Dow, James (1972) "On the muddled concept of corporation in anthropology" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 75, No. 3, pp. 904-908.

Foster, George (1967) *Tzintzuntzán. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, México, Fondo de Cultura Económica.

Giménez, Gilberto (1978) *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.

González Ortiz, Felipe (2002) "Otra vez San Agustín Mextepec: el sistema de cargos entre la modernidad y la tradición" en Sandoval Forero, Andrés, Topete Lara, Hilario y Korsbaek, Leif (eds.) *Cargos, fiestas, comunidades*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

Greenberg, James (1987) *Religión y economía de los chatinos*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Hayden, Brian y Gargett, Rob (1994) "Big man, big heart? A Mesoamerican view of the emergence of complex society", *Ancient Mesoamerica*, Vol. 1, núm. 1.

Hernández Madrid, Miguel Jesús (1999) *Dilemas posconciliares: Iglesia, cultura católica y sociedad en la diócesis de Zamora, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Korsbaek, Leif (1996a) "Introducción" en *Introducción al sistema de cargos*, Korsbaek, L. (comp.), Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 31-52.

_____ (1996b) "Distribución geográfica del sistema de cargos" en *Introducción al sistema de cargos*, pp. 53-66.

_____ (1996c) "El típico sistema de cargos" en *Introducción al sistema de cargos*, pp. 67-85.

_____ (1996d) "El paradigma de cargos" en *Introducción al sistema de cargos*, pp. 271-292.

Lomnitz-Adler, Claudio (1995) *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mórtiz Editor.

Medina Hernández, Andrés (1995) “Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico” en *Alteridades*, 5 (9), Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 7 - 23.

_____ (2007) “Los pueblos originarios del sur del Distrito Federal: una primera mirada etnográfica” en Medina Hernández, Andrés (coord.) *La memoria negada de la ciudad de México: sus pueblos originarios*, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Autónoma de la Ciudad de México - Centro de Estudios sobre la ciudad, pp. 29 - 124.

Millán, Saúl (2005) “Los cargos en el sistema” en Topete Lara, Hilario, Korsbaek, Leif y Sepúlveda Garza, María Manuela (editores) *La organización social y el ceremonial*, México, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder - Secretaría de Educación Pública - PROMEP - MC Editores, pp. 217 - 238.

Padilla, Mario (2000) *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religiosos en San Pedro Ocumicho*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Palerm, Ángel (2008 [1980]) *Antropología y marxismo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana - Centro de Investigación y Estudios en Antropología Social - Universidad Iberoamericana (colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología).

Portal Ariosa, María Ana (1997) *Ciudadanos desde el pueblo: identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D. F.*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Universidad Autónoma Metropolitana (colección Culturas Populares).

_____ (1996) “Características generales del sistema de cargos de mayordomía urbana”, en *Revista Iztapalapa* 39 “Religión: el impacto social de la transformación de creencias y prácticas”, año 16, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 25 - 42.

_____ y Sevilla, Amparo (2005) “Las fiestas en el ámbito urbano” en García Canclini, Néstor (coord.), *La antropología urbana en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 341 - 376.

_____ (2010) “Identidad, parentesco y fiesta en San Pablo Chimalpa, Cuajimalpa, D.F.” ponencia presentada en el simposio *Señales de identidad. Construcción de identidades en el México actual* de I Congreso Nacional de Antropología Social y Etnología, México.

Schutz, Alfred (1974) “Sobre las realidades múltiples” en *El problema de la realidad social*, Amorrurtu, Buenos Aires, pp. 197-215.

Steward, Julian (1955) *Theory of culture change: the methodology of multilinear evolution*, Urbana, University of Illinois.

Tax, Sol (1996 [1937]) “Los municipios del altiplano mesoccidental del altiplano de Guatemala” en *Introducción al sistema de cargos*, pp. 87-112.

Viqueira, Juan Pedro (1987) *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, FCE.

Wolf, Eric (1955a) “Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion” en *American Anthropologist*, Vol. 57, No. 3, Part 1, pp. 452-471.

_____ (1972 [1955b]) “El Bajío en el siglo XVIII. Un análisis de integración cultural” en *Los beneficiarios del desarrollo regional*, Barkin, D. (comp.), Mexico, Secretaría de Educación Pública (colección SEP-Setentas).

_____ (1981 [1957]) "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central" en *Antropología económica*, Llobera, J. (comp.), Barcelona, Anagrama.

_____ (1983 [1959]) *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Ediciones Era.

Wolf, Eric y Hansen, Edward (1972) *The human condition in Latin America*, New York, Oxford University Press.