



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

“Religiosidad Popular, Sistema de Cargos e Identidad Étnica en una Comunidad Mazahua. El caso de San Bartolo” (C.I. de Francisco Serrato. Zitácuaro, Michoacán)

Trabajo terminal

que para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

Seminario de Investigación e Investigación de Campo

y obtener el título de

LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

presenta

Helmith Betzabé Márquez Escamilla

Matrícula No. 200219512

Comité de Investigación:

Director: Dra. Margarita del Carmen Zárate Vidal

Asesores: Dr. Carlos Garma Navarro

Dr. Mauricio Sánchez Álvarez

México, DF

Mayo 2007

ÍNDICE

Agradecimientos

1.0 Introducción

2.0 Ubicación Geográfica y Medio Ambiente

3.0 Antecedentes Históricos

4.0 Datos Sociodemográficos de C.I. de Francisco Serrato “San Bartolo”

4.1 *Salud*

4.2 *Educación*

4.3 *Vestido*

4.4 *Trabajo y Migración*

4.5 *Servicios*

4.6 *Mapas*

5.0 Organización Social y del Ritual

5.1 *Cargos Civiles*

5.2 *Cargos Religiosos*

5.3 *Ritual Funerario*

5.4 *Grupo Evangélico*

5.5 *Bodas*

5.6 *Danzas*

6.0 Identidad Étnica

7.0 Fiestas Religiosas

7.1 *Fiesta de la Santa Cruz: 3 de mayo de 2005*

7.1.1 *El Paraje Santa María*

7.2 *Fiesta del Lavado de Ropas de San Bartolo: 15 de julio de 2004*

7.3 *Fiesta del Santo Patrón, San Bartolo: 23,24 y 25 de agosto de 2005*

7.4 *Semana Santa de 2005*

7.5 *Día de Muertos: 1 y 2 de noviembre de 2005*

7.6 *Cambio de Fiscales y Mayordomos del segundo grupo: 15 de diciembre de 2005*

8.0 Conclusiones

9.0 Bibliografía

AGRADECIMIENTOS

A toda la Comunidad Indígena de Francisco Serrato “San Bartolo” en especial al Sr. Emeterio García y su esposa Damiana, la Sra. Matilde Marín y su esposo Inocente, al Sr. Sabino Marín y su esposa Hilaria, al Sr. Víctor Marín y su esposa Lupita Ramírez, al Sr. Lucio Parada y su esposa Leticia Marín, al Sr. Fernando Ugalde y su esposa Vicky, al Sr. Manuel Ugalde y su esposa Jose. Quienes sin su confianza y paciencia no se hubiera podido realizar el trabajo etnográfico.

A los profesores del Departamento de Antropología por todos estos años de educación de calidad, en especial a la Dra. Margarita Zárate Vidal y al Dr. Carlos Garma Navarro por su apoyo intelectual y su calidez.

A mi familia por apoyarme y quererme. Susana Escamilla Carmona, Jaime Márquez Álvarez, Karina Márquez E., Jaime Márquez F., Fernanda Lorences E. y Rommel Arias Hervert.

1.0 INTRODUCCIÓN

Aproximadamente en el octavo trimestre de la licenciatura de Antropología Social, los alumnos deben seleccionar un proyecto que sea de su interés. En mi caso me llamó la atención el titulado “Diversidad y procesos de exclusión en Michoacán” dirigido por la Doctora Margarita Zárate Vidal. En este curso abordamos temas relacionados con lo que sería nuestro primer trabajo de campo, para adentrarnos a las comunidades seleccionadas; que en este caso fueron dos: Francisco Serrato “San Bartolo”, Zitácuaro de origen mazahua; y San Cristóbal, Ocampo de origen otomí.

En este proyecto I, revisamos etnografía de la zona y nos adentramos más a los que sería la metodología que debe usar un antropólogo en trabajo de campo.

En abril de 2004 fue la primera vez que llegue a San Bartolo, íbamos guiados por Luis Pérez, egresado en Antropología Social en la ENAH, que conocía más o menos las comunidades y que nos presentó con el entonces jefe de tenencia Fernando Ugalde; ya ahí nuestra profesora habló con él sobre la posibilidad de recibir a dos de sus alumnos para realizar un trabajo sobre la comunidad. El señor Fernando aceptó gustoso diciendo “déjelos de una vez; me gustaría que pudiéramos hacer un video o algo para recrear una tradicional boda mazahua”. Aunque la plática fue breve (ya que ese día se realizaba una asamblea), pudimos asegurar que seríamos bien recibidos.

Finalmente el quince de mayo de 2004, mi compañera Rebeca Hernández y yo, llegamos a San Bartolo. Eran las dos de la tarde cuando nos bajamos del camión; en la tercera manzana, donde se encuentra la capilla, el cementerio, la jefatura de tenencia y un terreno que pertenece a toda la comunidad.

Al no saber donde se encontraba el jefe de tenencia, nos dirigimos a una tienda que está justo enfrente, que pertenece a la familia Mondragón y que atiende la señora Margarita; donde se nos informó que el jefe estaba en Zitácuaro pero que si queríamos lo esperaríamos ahí ya que él vive en “la primera” y eso está muy lejos además de que hay muchos perros dispuestos a morder a cualquiera que cruce por su territorio.

Después de algunas horas el jefe llegó y amablemente nos ofreció un cuarto en casa de su hermano Manuel, que vive con su esposa embarazada, Jose (quien es originaria de Veracruz, aunque se conocieron en el DF.) y la hija de ambos Edith de seis años.

La casa es cuadrada de madera, con techo de lámina y no cuenta con ventanas (éste tipo de construcción es la que predomina en la comunidad); separada por un patio frente a la casa se encuentra otra construcción igual, pero esta vez se trata de una cocina. En la mayoría de éstas, se encuentra un fogón o una estufa de leña.

En este primer trimestre de trabajo en San Bartolo, pude recopilar datos generales sobre la comunidad que iban dando rumbo a lo que sería un tema más específico, que en mi caso se trata de fiestas religiosas e identidad; lo que trabajé en el segundo trabajo de campo.

Al interesarme en este tema, realicé una hipótesis (que se ha ido modificando) y que espero comprobar con este trabajo final.

La hipótesis es: “Al organizar fiestas; la comunidad se une, se organiza y vive plenamente su religión popular y esto refuerza su identidad étnica”.

Hay que tomar en cuenta muchos factores para poder ver esta parte de la realidad.

Con esta hipótesis busqué principalmente ver y documentar un fenómeno social. Encontré muy interesante que la expresión de la identidad étnica: la etnicidad, se pudiera observar a través de la organización y realización de las fiestas religiosas.

Estoy consciente de que, en primer lugar la comunidad no es un todo homogéneo y, en segundo lugar la etnicidad no sólo es apreciable en los rituales sino en todos los aspectos de la vida social.

Un problema con el que me enfrenté, es la interpretación de la realidad. Ya que a pesar de tener contacto con las personas de la comunidad y de mi formación académica en la UAM nunca había experimentado de manera seria y comprometida el análisis de un grupo o un hecho. ¿Cómo saber que lo que

interpretas como antropólogo es lo correcto?, ¿Cómo explicar las conductas humanas?. Creo necesario seguir dentro de este viaje llamado antropología social para un óptimo análisis de las diferentes realidades.

A través de los capítulos de esta tesis se complementarán conceptos teóricos con el trabajo etnográfico que realicé para adentrarnos a este “pueblo” en el que ya se ha establecido una relación recíproca de respeto y confianza que me permiten ese contacto con las personas de la comunidad.

En el capítulo 2, veremos la ubicación geográfica y medio ambiente de la comunidad indígena de Francisco Serrato “San Bartolo”; en el capítulo 3, los antecedentes históricos de los mazahuas en la zona; en el capítulo 4, los datos sociodemográficos de la comunidad como población, salud, educación, vestido, trabajo y migración, servicios y mapas; en el capítulo 5, la organización social y del ritual donde se analiza el sistema de cargos civiles y religiosos así como los grupos de mayordomos, el ritual funerario, el grupo evangélico, bodas y danzas; en el capítulo 6, la identidad étnica y la relación de ésta con la cultura y los rituales religiosos; en el capítulo 7, la etnografía de las fiestas religiosas de la santa cruz, el lavado de ropas de San Bartolo, la fiesta del patrón San Bartolo, semana santa, día de muertos y cambio de fiscales. Finalmente en el capítulo 8, las conclusiones.

2.0 UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y MEDIO AMBIENTE

Francisco Serrato se encuentra comunicada con la ciudad de Zitácuaro; existe un camino único de 18 Km. (algunos tramos aún son de terracería y otros ya están pavimentados, generalmente por organización propia y con recursos del bosque), que entronca con la carretera federal Toluca- Zitácuaro. A lo largo del camino se encuentran desviaciones que comunican con la comunidad de Donaciano Ojeda (San Francisco) y a pie con la comunidad de Crescencio Morales (San Mateo).



Comunidad Indígena de Francisco Serrato "San Bartolo"

En las tenencias de Crescencio Morales, Donaciano Ojeda y Francisco Serrato es donde "se da una mayor concentración de indígenas mazahuas y donde sus usos, costumbres y tradiciones se encuentran más arraigadas. Estas manifestaciones culturales se pueden observar en su vida cotidiana a través de su organización religiosa y en el idioma, que a pesar de los procesos de aculturamiento, se sigue manteniendo vigente" (Duarte y Martínez, 2004:16).

Cristina Oehmichen, percibe que las costumbres y tradiciones serían mejor entendidas si se las viera como el resultado de un proceso histórico que polarizó a una sociedad ampliada, creando así una cultura campesina que se orientó hacia su propio interior precisamente a causa de su relación con el mundo exterior... “Me sitúo en una perspectiva abierta al considerar que la relación entre tradición y modernidad no es de oposición sino dialéctica” (Oehmichen, 2005:29).

Francisco Serrato “San Bartolo” se sitúa en las coordenadas extremas: latitud norte del paralelo $19^{\circ} 32' 33''$ al $19^{\circ} 28' 27''$ y de los meridianos $100^{\circ} 13' 37''$ al $100^{\circ} 16' 54''$ longitud oeste en la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, concretamente en el santuario denominado Chivatí-Huacal, localizado en el municipio de Zitácuaro. La diferencia altitudinal de la zona varía desde los 2200 msnm, hasta los 3200 msnm (Sánchez-Núñez, 2000:10).

En esta comunidad indígena se encuentra una gran diversidad herpetofaunística (catorce especies) comparándola con la registrada para la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca (dieciséis especies) y para Zitácuaro (ocho especies), que resultan en términos de superficies mucho mayores a la de Francisco Serrato (Sánchez-Núñez, 2000:8).

Dentro del listado, se encuentran catorce especies herpetofaunísticas, de las cuales cinco son anfibios y nueve reptiles, de éstos casi el 50% se encuentran registrados en la NOM-059-ECOL (Norma Oficial Mexicana que determina las especies de flora y de fauna silvestres, terrestres y acuáticas en peligro de extinción, amenazadas, endémicas y las sujetas a protección especial y que establece especificaciones para su protección); por lo que se refiere a las aves, en Francisco Serrato se tiene el registro de sesenta y seis especies comprendidas en dieciocho familias.

Para la zona de la Reserva de la Biosfera de la Mariposa Monarca que comprende una extensión de 16100 ha, se han reportado ciento cinco especies de aves, sin embargo para una zona como Serrato con 900 ha de bosque aproximadamente se tiene un registro de sesenta y seis, lo que representa mas del 50% del total registrado en la reserva.

Finalmente y con relación a los mamíferos, se han registrado dieciocho especies, comprendidas en diecisiete géneros, doce familias y ocho órdenes. De las especies registradas, solo diez se consideraron como potencialmente útiles para desarrollar actividades de aprovechamiento cinegético, para explorar fuentes tradicionales de alimento, para obtener materia prima en la elaboración de artesanías, para implementar acciones tendientes a la reproducción y crianza, para establecer programas de conservación, y para ser empleadas como bioindicadoras (IBID, 2000:12).

Respecto al bosque, la comunidad cuenta con una importante extensión de bosque, de la cual alrededor de un 16.9% se ve intervenida por el santuario Chivatí-Huacal.



Una visión del bosque perteneciente a San Bartolo

En 1976 se difundió la existencia de santuarios de la mariposa monarca, merced a un reportaje de la National Geographic Society publicado el 9 de enero de 1979. poco después llegó la empresa Televisa que difundió en el ámbito nacional la localización de los santuarios, con lo que aumentó notablemente el número de turistas en la región. Las visitas masivas y la falta de reglamentación se sumaron a la denuncia de la tala clandestina que amenazaba con acabar con los bosques en que hiberna la mariposa. Ante tal situación, en 1980 se emitió un decreto de protección y en 1986 el Gobierno Federal hizo una declaratoria para la creación de la Reserva Especial de la Biosfera de la Mariposa Monarca con la finalidad de proteger las áreas de hibernación (Oehmichen, 2005).

En algunas ocasiones, señores de San Bartolo me comentaban que “antes” cuando ni siquiera había caminos, ellos tardaban un día entero en bajar a Zitácuaro a vender madera y regresar; me comentan también que el pago que recibían por ésta era mínimo

Se ha documentado que la explotación del bosque dejaba pocas utilidades a las comunidades, ya que los principales o únicos beneficiarios fueron los rapamontes y los funcionarios gubernamentales ligados a esta actividad. Fabila advirtió que el dinero que obtenían los comuneros por la explotación forestal era administrado por el Banco Nacional de Crédito Ejidal, institución que entonces se había negado de manera persistente a entregarles el dinero proveniente de esta actividad a los indígenas de Nicolás Romero, Crescencio Morales, Francisco Serrato, Donaciano Ojeda con diferentes excusas. Entre otras, se decía que los indios no sabían administrar su riqueza. (Fabila, 1955 en Oehmichen, 2005:132).



Imagen de un camión bajando madera del bosque

“El crecimiento poblacional, la pérdida de autosuficiencia en los sistemas agrícolas de subsistencia al enfrentarse a sistemas de intercambio desiguales, la entrada de la industria maderera a gran escala y de tecnologías novedosas como las motosierras, los bajos niveles socioeconómicos de la población han provocado que las actividades que soportaba el ecosistema, sean perjudiciales. El origen de esta situación puede encontrarse en los bajos ingresos percibidos por la venta de las cosechas y la madera, lo que obliga a sembrar en un área mayor; y el desgaste de las tierras de las laderas bajas, pues la erosión provoca el empobrecimiento de éstas, lo que obliga a buscar terrenos para el cultivo en el bosque” (Sánchez Núñez en Duarte y Martínez, 2004:24).

Otra cuestión que es importante es como “su bosque”, pasó a ser controlado y regulado por un elemento externo a la misma comunidad, por lo menos en lo respectivo a la explotación de la madera (es permitido el uso para leña y construcción); en mi segundo trabajo de campo se estaban haciendo los arreglos de parte de los mayordomos –biostes-, para cambiar la cocina que es destinada para los fiscalitos y que se encuentra dentro de la capilla, por lo que se juntaron algunos señores para ir a ver la madera de unos árboles que había tirado un viento y ver cuanto iba a cobrar un muchacho que es el que “sierra” en la comunidad, y en cuanto llegamos todos nos decían “nosotros no vamos a vender esta madera, es para nuestro uso”, en esa ocasión también denunciaron tala ilegal por parte de personas que no pertenecen a la misma y si nosotros podíamos hacer algo por ayudarlos en este problema: “lo que no entienden es que si se acaba el bosque se acaba el agua, se acaba todo, queremos que nuestros nietos sigan en este bosque”. Esto muestra que hay

una disponibilidad por parte de las personas de San Bartolo para terminar con este problema.



Antigua cocina de fiscales

En una entrevista para el periódico “La Jornada” (dos de noviembre de 2005), el señor Sabino Marín Reyes (habitante de San Bartolo), comentó: “A quienes vivimos cerca de los santuarios de Chivatí- Huacal, San Andrés, sierra Chincua, El Campanario y cerro Pelón, donde llega a hibernar la mariposa, nos da gusto recibirlas, pero también sabemos que continúa el saqueo de los bosques, y como cada día somos más, muchos tienen que emigrar, porque hay mucha pobreza en la región, aunque también tenemos más apoyo del gobierno”.



En primer plano, Sr. Sabino Marín

Iván Restrepo, escribió también para este periódico, el veinte de diciembre de 2005: “la falta de árboles es fatal para la mariposa, porque a mayor clareo del manto verde, más peligro tiene de morir de frío, por las bajas temperaturas y los vientos helados que soplan de noviembre a marzo en la región. Hay ya fríos extremos, lo que puede resultar en un mal año para la ilustre viajera. Eso podría evitarse en muy buena parte si funcionaran los programas que durante tanto tiempo han prometido las autoridades para conservar en buen estado las cincuenta y seis mil hectáreas que constituyen la reserva natural adonde llega la mariposa. Hace poco renunció el director de la reserva por causas no aclaradas oficialmente, pero en algunos diarios se afirmó que dejó el cargo por temor a sufrir un atentado de los talamontes, los cuales siguen haciendo de las suyas en la región. Y eso que el gobernador de Michoacán, Lázaro Cárdenas Batel, anunció más acciones para combatir el comercio de madera y, de ser necesario, recurrir al apoyo del Ejército para ese propósito. Una declaración similar hizo en su momento Arturo Montiel, el mandatario del Estado de México. Pero todo indica que pasaron al olvido las promesas de ambos funcionarios y las repetidas periódicamente por quienes ocupan cargos a nivel federal, en especial el secretario del ramo y el procurador del Medio Ambiente. Prueba de ello es que hace unos días el alcalde de Ocampo, Gustavo Soto, denunció que en la zona de la reserva y áreas cercanas muchos ejidatarios cortan árboles por pobreza y que el dinero que dejan los turistas en la región en estos meses no alcanza para detener la destrucción del bosque. Dijo además que grupos armados protegen a los talamontes y que son más poderosos que la policía local. Contó que poco después de tomar posesión de su cargo lograron detener varios camiones cargados de madera, -pero al rato llegaron 500 ejidatarios bien

armados, mientras el municipio solamente cuenta con 14 agentes del orden-. Por su parte, Enrique Collado, funcionario de la Secretaría de Ecología del estado de México, precisó que los capos del bosque acabaron en Michoacán con mil quinientas hectáreas de la reserva de la mariposa... Cabe destacar que en las declaraciones de los funcionarios no se mencionan ya los programas de apoyo aprobados para combatir la pobreza y asegurar el cuidado del bosque” (Restrepo en La Jornada).

Las opiniones al respecto pueden ser polémicas y tal vez no coincidir con la “versión oficial” pero lo que sí es un hecho es que la tala ilegal existe y que el bosque es un elemento de identidad para las comunidades que habitan en esta región.

Giménez define al territorio como “el espacio apropiado y valorizado –simbólica y/o instrumentalmente- por los grupos humanos” (Giménez 1999^a en Oehmichen, 2005). De acuerdo con esta definición, Oehmichen encuentra que el territorio sería el resultado de la apropiación y valorización del espacio mediante la representación y el trabajo. “El territorio no se reduce a ser un mero escenario o contenedor de los modos de producción y de la organización del flujo de mercancías, capitales y personas: también constituye un significante denso de significados... El territorio continúa siendo una de las formas de objetivación y anclaje simbólico de su identidad. Los montes y montañas, los ríos, ojos de agua, etc., se integran como geosímbolos y referentes de la tradición oral, de los mitos, de la ritualidad. En ese sentido los territorios se constituyen como territorios culturales” (Oehmichen, 2005:101).

El biólogo Edmundo Sánchez menciona que no existe más alternativa que cuidar el ecosistema donde habitan los mazahuas, pero sobre todo el bosque; es necesario que se cuide y proteja de la explotación irracional de quienes, desde el exterior, atentan criminalmente contra este valioso recurso natural. Para el rescate del bosque es importante operar “un programa de reforestación mediante el uso de especies locales; esto nos permitiría mantener un bosque, en el cual, los procesos dinámicos de regeneración no se vean afectados” (Sánchez, 2000:35).

La importancia de apropiarse del entorno, de “su bosque”, también se ve reflejada en la celebración de fiestas religiosas relacionadas con rituales agrícolas; así como el manejo apropiado del entorno para otros usos como la recolección de hongos silvestres, de frutos como la zarza y los capulines, de plantas medicinales, etc.

3.0 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

“Según la tradición oral, los mazahuas descienden del Dios Sol y de la Madre Luna; los primeros hombres eran gigantes que se les llamó “ma ndaa” (eran altos); posteriormente vinieron los enanos, a los que se les llamó “mbeje” (insignificantes) y nosotros correspondemos a la tercera generación y nos llamamos “jñatjo” (los que hablan). (Benítez Reyna, 2002:11).



Sra. Matilde (fiscal) con 5 de sus hijos y la Sra. Damiana, su mayordoma bioste 2005

“Los mazahuas han estado sujetos a un proceso histórico de larga duración, que puede caracterizarse como una continuidad o como un fenómeno estructural. Es estructural porque entraña una organización, una coherencia y unas relaciones sociales suficientemente fijadas en el tiempo, y que han sido estables para numerosas generaciones. Dicha estructura se deriva de un largo proceso de etnicización al que han estado sometidos los mazahuas desde el siglo XVI cuando, al igual que los otros pueblos americanos, sufrieron una primera fase de expansión colonialista. Dicho proceso de etnicización se

prolongó con la constitución de los estados *nacionales* y continúa hasta nuestros días con la globalización neoliberal” (Oehmichen, 2005:73).

“En la migración chichimeca hacia el sur y Valle de México, que se efectuó desde el siglo VI al XII, aproximadamente, caminaban cinco tribus, uno de cuyos jefes, Mazahuatl, parece haber sido el caudillo de la familia mazahua, siendo los demás jefes de las tribus matlatzincas. Ocuparon el Valle de Toluca y lugares circunvecinos” (Basauri Carlos, 1940).

Efraín Cortés, por su parte, supone que los mazahuas surgieron en el escenario del Valle de México siendo componentes de los grupos acolhuas, puesto que entre ellos se señala la llegada de los otomíes, ya que estos son individuos de la familia lingüística a la que pertenecen los mazahuas.

La llegada de los acolhuas al Valle de México pudo ser cuando los chichimecas de Xólotl tenían poco tiempo de haber llegado; 47 años, según Alva Ixtlixóchitl. Se dice que fue en el año de 1168 de nuestra era “cuando llegaron a la nación de los acolhuas, los cuales salieron de las últimas provincias de Michoacán, que eran de la misma nación de los chichimecas michhuaque, aunque venían divididos en tres parcialidades, que cada una de ellas tenían diferente lenguaje, trayendo cada una de ellas su caudillo y señor. Los que llamaban tepanecos traían por caudillo a Acolhua, que era el más principal de los tres; el segundo se decía Chiconquah, caudillo y señor de los Otomíes, que era de los tres la más remota y de lenguaje muy extraño y diferente; y según sus historias parece que vinieron de la otra parte de aquel mar mediterráneo que llaman

bermejo, que es hacia donde caen las californias. El tercero se llamaba Tzontecomatl, caudillo y señor de los verdaderos acolhuas: los cuales fueron a la presencia de Xólotl para que los admitiese en su señorío”.

La anterior mención de Ixtlixóchitl sobre los otomíes, hace pensar que los mazahuas, matlatzincas y pames, como grupos del tronco lingüístico otomí-pame, o de la familia otomiana, también pudieron haber llegado entonces al Valle de México; sobre todo porque el mismo Ixtlixóchitl refiere: “Hasta la venida de los acolhuas, ninguno de los caudillos y señores que trajo consigo el gran chichimeca había hecho tan grandes y espléndidas mercedes a los extraños, como lo eran los acolhuas, acordó en el mismo año atrás referido de dar y repartir a todos los señoríos y estados, conforme a la calidad y mérito de sus personas. A los señores de los seis que trajo consigo, que fueron Acatomatl, Cuauhatlapatl y Cozcaquauh para juntamente con Chalchiutlatonac, caballero de la nación tolteca, fuesen señores de la provincia de Chalco, y a Metlitzac que era el cuarto, le dio y repartió la provincia de Tepeyacac; y a los otros dos, Tecpatl y Quaurtlixnac, los hizo señores de la provincia de Macahuacan” (Carrasco, 1950 en Cortés, 1972:24).

Este mismo autor menciona a Quezada, quien aunque no cita la fuente, menciona: “Recordemos que Tecpatl era guía de los matlatzincas y Quahlestac de los mazahuas, esta unión de grupos en relación al resto de los que vinieron es quizá por su afinidad lingüística, asimismo por su semejanza cultural; es también una explicación de que aparezcan ambas en la misma zona. Pienso que para esta época el grupo mayoritario era Matlatzinca, ya que dominó todo el Valle de Toluca y llegó hasta Michoacán en tanto que los

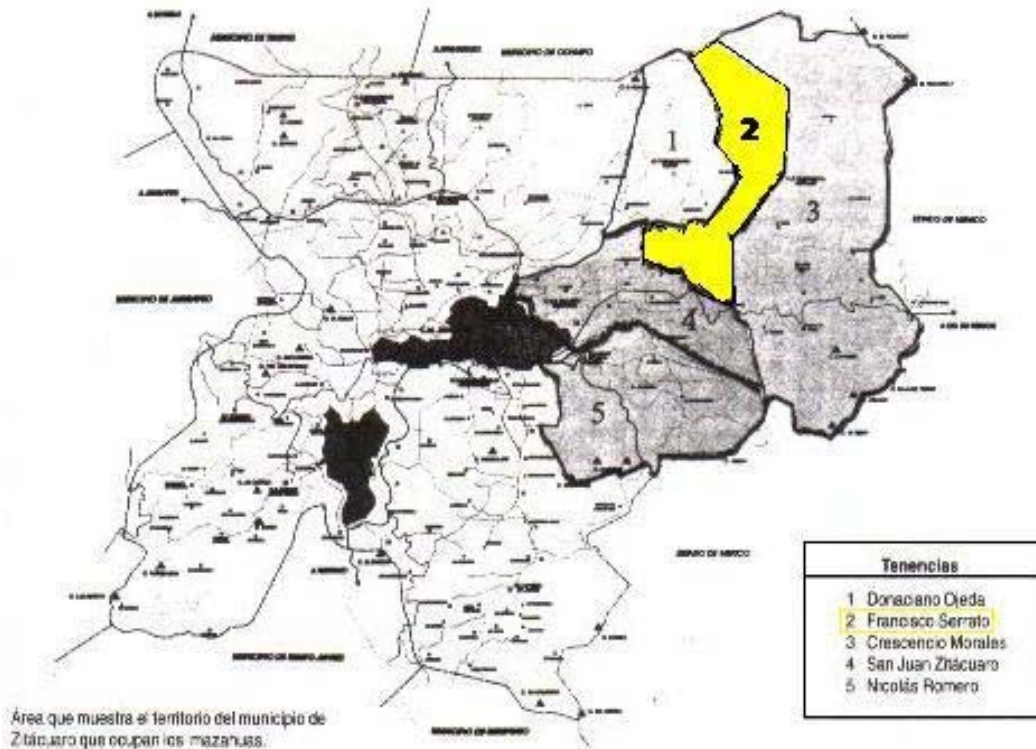
mazahuas fueron muy pronto sujetos a los tecpanecas y su preponderancia numérica va en ascenso según avanza el tiempo, en tanto que el de los matlatzincas, decrece” (Quezada, 1966 en Cortés, 1972:23).

“En el oriente del reino de Michoacán se encontraban mezclados a los tarascos, otomíes, mazahuas y matlatzincas... Acámbaro, donde junto a tarascos y chichimecas, había mazahuas y otomíes procedentes de Ueychiapan”. “En Tuzantla se hablaba tarasco y mazahua. Tenemos también noticia de mazahua en Ucareo y en Maravatío (con mexicanos). La guardianía Zitácuaro comprendía pueblos tarascos, otomíes mazahua y aún Matlatzinca” (Carrasco, 1950 en Cortés, 1972).

Probablemente, menciona Efraín Cortés, en la época colonial, los grupos mazahuas siguieron más o menos en su mismo hábitat. De tal suerte que en esa área, como en otras de México, se fue fortaleciendo la nueva organización social, como producto de contacto con la cultura española.

Para finalizar con los antecedentes que nos proporciona este autor, da el dato que le proporciona Gómez Montero en un informe para el INAH, que describe: “Los mazahuas de Michoacán ocupan comunidades que están al oriente del municipio de Zitácuaro, o sea aquellos que colindan con el Estado de México. Estas comunidades forman parte de las siguientes tenencias: Donaciano Ojeda, Francisco Serrato, Crescencio Morales, Nicolás Romero y El Aguacate. Según nuestros informantes, los centros de concentración más importante son:

Francisco Serrato, Donaciano Ojeda y Crescencio Morales” (Gómez Montero, MS, 1968 en Cortés, 1972:26).



Área que muestra el territorio del municipio de Zitácuaro que ocupan los mazahuas.

Mapa tomado de Duarte y Martínez 2004.

En una tesis de maestría del biólogo Edmundo Sánchez-Núñez, se menciona que “Según obra en oficios relativos a la tenencia de la tierra, la población mazahua establecida en la zona que ocupa la tenencia de Francisco Serrato, ha sido propietaria de esos terrenos desde tiempo inmemorial. El poblado era conocido desde el siglo XVIII con el nombre de –San Bartolomé- pero adoptó el nombre de Francisco Serrato en memoria de un prócer michoacano que tuvo destacada actuación durante la guerra de la intervención francesa por el rumbo de Zitácuaro” (Jiménez-Ovando, Lagunas y Pérez, 1986 en Sánchez-Núñez, 2000:13).

4.0 DATOS SOCIODEMOGRÁFICOS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE FRANCISCO SERRATO “SAN BARTOLO”

Según censo oficial del INEGI, 2000, indica que la población mazahua es de 255 818 hablantes, de los cuales 3 441 se asientan en el municipio de Zitácuaro, Michoacán.

En el municipio 0023 Francisco Serrato “San Bartolo”, que es la comunidad en la que realicé trabajo de campo, se dan los siguientes datos:

• Total de viviendas habitadas	340
• Población total	1992
• Hombres	960
• Mujeres	1032
• Población económicamente activa	411
• Población económicamente inactiva	615
• Población de 15 años y más alfabeta	366
• Población de 15 años y más analfabeta	1626



San Bartolo

La tenencia de Serrato consta de cinco manzanas; que se dividen en dos: el ejido, que corresponde a la cuarta y quinta; y la comunidad indígena, que corresponde a las primeras tres, éstas se conocen con el nombre de “San Bartolo”. Aquí podemos ver que esta comunidad de origen mazahua, lleva dos nombres, el de un héroe de la intervención francesa y el de su santo patrono.

En su análisis sobre la comunidad de San Mateo, Oehmichen menciona “Al interrogar al grupo por la ubicación de la comunidad vecina de Francisco Serrato nadie supo dar respuesta. Pero cuando les pregunté por San Bartolo, respondieron hacia donde se localizaba. Entonces comenzaron a fluir historias relacionadas con esta comunidad vecina, a la cual le reconocen muchos méritos. Entre otras cosas, los mazahuas de San Mateo atribuyen a sus vecinos un gran valor y perseverancia, y señalan que anteriormente *ellos estaban más pobres que nosotros. No tenían carreteras ni tiendas. Siempre tenían que pasar por aquí caminando para llegar a la carretera. También venían a comprar en las tiendas de aquí. Ahora ya tienen su carretera, sus tiendas... han salido adelante.* Esto lo atribuyen a que los de San Bartolo son *gente de pelea, de lucha y no son dejados*”.

“Al referirse a los nombres con los que fueron bautizadas las tenencias, consideran que esos nombres debieron haber pertenecido a gente muy importante. Un señor me comentó que el nombre verdadero de la comunidad debe ser *Don Crescencio Morales, ¿cómo Crescencio Morales así nomás? No, ¡eso está mal!* En el expediente agrario de la comunidad de Francisco Serrato son constantes las referencias al pueblo de *San Francisco Serrato*, pues como

en el caso anterior, debió haber sido de alguien muy importante, en este caso, un santo” (Oehmichen, 2005:130).

4.1 Salud.

Dentro de la comunidad hay un Centro de Salud, que se encuentra en la segunda manzana. Durante mi primer periodo de trabajo de campo, este lugar sirvió para: **1)** levantar datos sobre un proyecto llamado “de la mano con tu hijo”, de parte del CONAFE (Consejo Nacional de Fomento Educativo) en Morelia; este proyecto buscaba atender las necesidades de los niños de cero a seis años que no van a la escuela, algo así como pre escolar. **2)** la “junta de mujeres” donde éstas toman una plática y al terminar se les firma su “carnet”, esto para recibir la beca del programa Oportunidades; en esta junta también se les pide que realicen “faenas” como recoger basura, limpiar un terreno, etc. **3)** levantar datos sobre un estudio antropométrico, de parte de estudiantes de antropología física de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), algunos datos relevantes son: que la mayor parte de éstos se encontraban bajos de estatura, con una mala alimentación por lo tanto bajo peso; algo bueno es que la mayoría cuenta con una muy buena dentadura. Respecto a esto, se puede observar a la hora de entrar a la escuela que la mayoría de los niños (tal vez todos) compran en la tienda su desayuno, que consta de una botana de harina de trigo con chile.

En mi segundo trabajo de campo, la doctora se encontraba diario de nueve a dos de la tarde para dar consultas sobre todo a niñ@s, lo que indica que el centro de salud por fin sirve como tal.



Al fondo el centro de salud. Sra. Damiana y Sr. Inocente mayordoma y fiscalito 2005

4.2 Educación.

En San Bartolo, cada una de las manzanas cuenta con una escuela primaria y sólo la segunda cuenta con una telesecundaria (estudio máximo dentro de la comunidad).

En 2004, se graduaron dieciocho niñ@s de primaria. En esta ocasión se representó una tradicional boda mazahua y no podía faltar el vals.

Se entregaron también, constancias a quince señoras que aprendieron a leer y escribir por medio de un programa piloto de alfabetización bilingüe llamado “alfa radio” impulsado por el gobierno de Lázaro Cárdenas Batel y realizado para tres zonas de la meseta del estado de Michoacán (Central: San Isidro, purépecha- español; Sur: Alcalde/ Apatzingan, español; Oriente: San Bartolo, mazahua- español), es importante señalar que este programa esta hecho por cubanos.

4.3 Vestido.

En las mujeres de cualquier edad se puede apreciar el vestido tradicional mazahua, que consta de blusa tableada, faja, falda tableada y enagüa bordada con dibujos simétricos correspondientes a su entorno (pájaros, venados, mariposas, jarros, etc.), todo el vestido esta hecho de tela brillante con colores como amarillo limón, verde, azul, rosa mexicano, naranja, rojo, etcétera; no pueden faltar los collares largos y los aretes dorados. En los hombres ya no se conserva este rasgo pero consistía en pantalón y camisa blancos de manta, faja roja bordada, gabán, morral y huaraches. Hoy visten de pantalón de mezclilla, camisa y botas de tipo minero.



Vestido mazahua

4.4 Trabajo y Migración.

Dentro de la comunidad, el trabajo está marcado por el género. “Las categorías de género forman parte de las construcciones culturales que toda sociedad realiza a partir de las diferencias objetivas del sexo. Operan como un principio ordenador que establece jerarquías y actúa sobre las valoraciones, interpretaciones y prácticas de los actores sociales. Dichas categorías instituyen los atributos que conforman las identidades femenina o masculina de los sujetos, mediante la selección de aquellos elementos que se consideran socialmente los más adecuados para cada sexo” (Oehmichen, 2005:24).

Las mujeres se dedican a las labores domésticas: comida, echar tortillas, los hijos, etc., a bordar, a la recolección de hierbas, plantas o frutos y en algunos casos atienden pequeñas misceláneas.



Mujeres haciendo tortillas

Los hombres se dedican al trabajo en el campo el cual se realiza con tracción animal, con técnicas de “cultivo manual y en la totalidad de las parcelas se hace necesario la aplicación de fertilizantes inorgánicos, lo que representa un

gasto considerable de los campesinos y provoca que repercuta en el costo de producción” (Sánchez Núñez, 2000). Lo que se cultiva principalmente es maíz, trigo, haba y frijol. Generalmente los cultivos son para auto consumo.

Algunas mujeres y niños trabajan en el campo como peones, el pago es mínimo. Además se pueden dedicar al pastoreo.

Debido a la situación que se vive en San Bartolo, y gracias a las redes de trabajo que tienen en la Ciudad de México (todos tienen familiares), se da la migración, donde se dedican a la venta ambulante en la zona centro (verdura, pilas, refresco, etc.) y de cargadores y diableros en la Central de Abastos y La Merced.

Un dato curioso es que algunos hombres de San Bartolo han conocido a sus esposas (también mazahuas pero del Estado de México y en un caso del estado de Veracruz) en esta ciudad, llevándolas a la comunidad.

Según Cristina Oehmichen, la migración es el resultado de un conjunto de factores objetivos y subjetivos que actúan tanto en la expulsión como en la atracción de la fuerza laboral campesina. Retoma un modelo analítico propuesto por Enrique Santos Jara (1991).

Los **factores objetivos de expulsión** tienen que ver con un conjunto de determinantes, básicamente económicas, que impulsan a la fuerza laboral a emigrar. Entre ellos están: la incapacidad de los campesinos de vivir del producto de la tierra; la erosión de los suelos; la ausencia de alternativas laborales en las localidades rurales; la ausencia o insuficiencia de servicios básicos: electrificación, escuelas de educación media y superior; etc.

Los **factores objetivos de atracción** son, sobre todo, de tipo económico y social, ya que la estructura urbana abre mayores posibilidades de acceso al empleo y a los servicios, aunque los migrantes no siempre se beneficien de estas ventajas relativas.

Los **factores subjetivos**, tanto de expulsión como de atracción, hacen referencia a la percepción del contraste que el campesino elabora entre el campo y la ciudad, a partir de la comparación subjetiva entre el “agro real” y la urbe posible.

También se plantean la existencia de factores objetivos y subjetivos de contención que impulsan a las personas a permanecer en sus lugares de origen.

La autora determina que el trasfondo de los factores objetivos y subjetivos, tanto de expulsión como de atracción, es la pobreza derivada de la articulación desventajosa de sus comunidades con el proceso más amplio de acumulación de capitales (Oehmichen, 2005:109).

Encontramos migración ilegal a Estados Unidos. Al señor Víctor Marín, le costó \$35, 000 pasar “del otro lado”, fue por el desierto de Sonora, Cavorca; caminó cuatro noches, de ahí “nos levantó un carro” hasta Phoenix, Arizona; descansaron un día y de ahí para Philadelphia en otro carro. Pidió trabajo en una fábrica donde se seleccionaban productos que no se vendían para llevarlos a otra tienda, es importante mencionar que no tenía contrato por ser inmigrante ilegal, en esta factoría ganaba de 280 a 320 dólares semanales; después de un mes, se dedicaba a la construcción donde ganaba hasta 700 dólares semanales. El señor Víctor ha durado hasta cinco años en Estados Unidos, sus

visitas a este país han sido varias y ha llevado con él a sus hijos, hermanos y conocidos “interesados en mejorar su condición de vida y obviamente las de sus familias” (entrevista personal).

Existe una experiencia, en San Bartolo, de migración legal a Ontario, Canadá. El señor Emeterio García, me comenta que trabajaba en La Merced cuando “el charrito” le dijo que en la embajada canadiense necesitaban quinientos mexicanos para trabajar en el campo, reunió los requisitos (acta de nacimiento, cartilla liberada, credencial de elector, acta de matrimonio, carta de antecedentes no penales, fotografías) y se fue a una cita donde “se llaman a las personas por número en lugar de por nombre”, ya ahí se le preguntó de donde viene y que sabe del trabajo en campo, además de realizarle un estudio socioeconómico; inmediatamente pasó con una ingeniera agrónoma que le pide información más específica sobre el campo y finalmente se le practicó un exámen médico que incluye muestra de orina y de sangre, rayos X, dientes, cuerpo, pelo, que no tenga ronchas, infecciones o tatuajes.

Una vez que el mexicano pasó la prueba se le tramita el pasaporte por un año y se les da un contrato, no sin antes darles una plática sobre lo que no deben hacer como emborracharse y “llevarse a jugadas con los compañeros”.

El día del viaje, el vuelo llevaba aproximadamente a trescientos mexicanos con destino a Toronto, de ahí se los llevaron a Ontario en camión “había varios patrones, que nos dividieron en grupos, el mío nos llevó al “marke” con cien dólares canadienses para comprar despensa y luego a unas cabañas; el

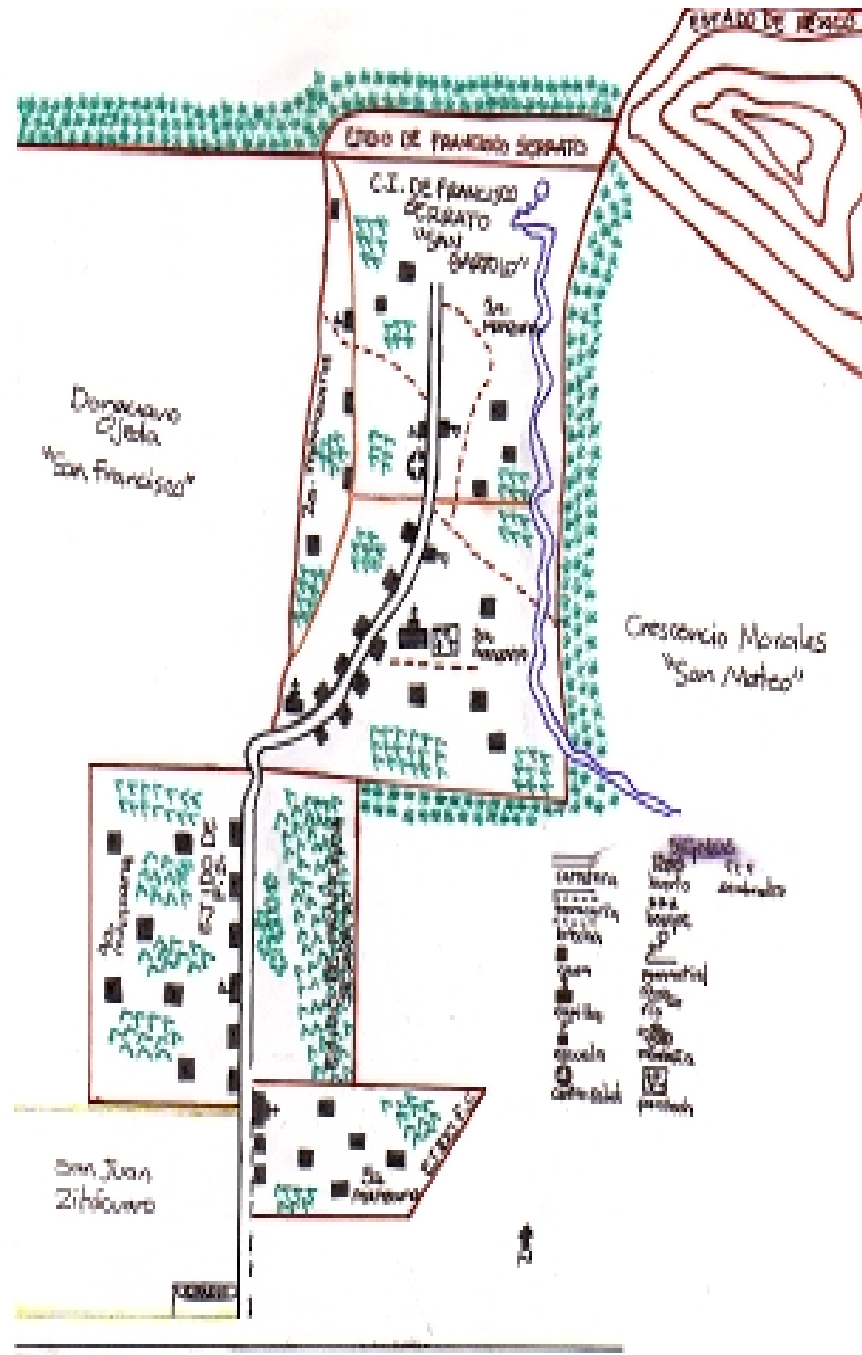
terreno para la recolección de manzanas es como de ochenta hectáreas y el patrón siempre quedó satisfecho porque decía que los mexicanos eran muy buenos para esto ya que son chiquitos y se pueden meter debajo del árbol para sacar más manzanas... en ese tiempo el dólar estaba en tres pesos y por el tiempo que me fui (1992) saque aproximadamente 400,000 pesos” (entrevista personal).

“La posición de los y las migrantes indígenas en el espacio social los ha conducido a emplearse en actividades de tipo informal y vivir en condiciones de marginalidad. Sin embargo, las redes comunitarias han llegado a convertirse en un capital social que es movilizado (e intercambiado) en las relaciones con los mestizos y sus instituciones” (Oehmichen, 2005:71).

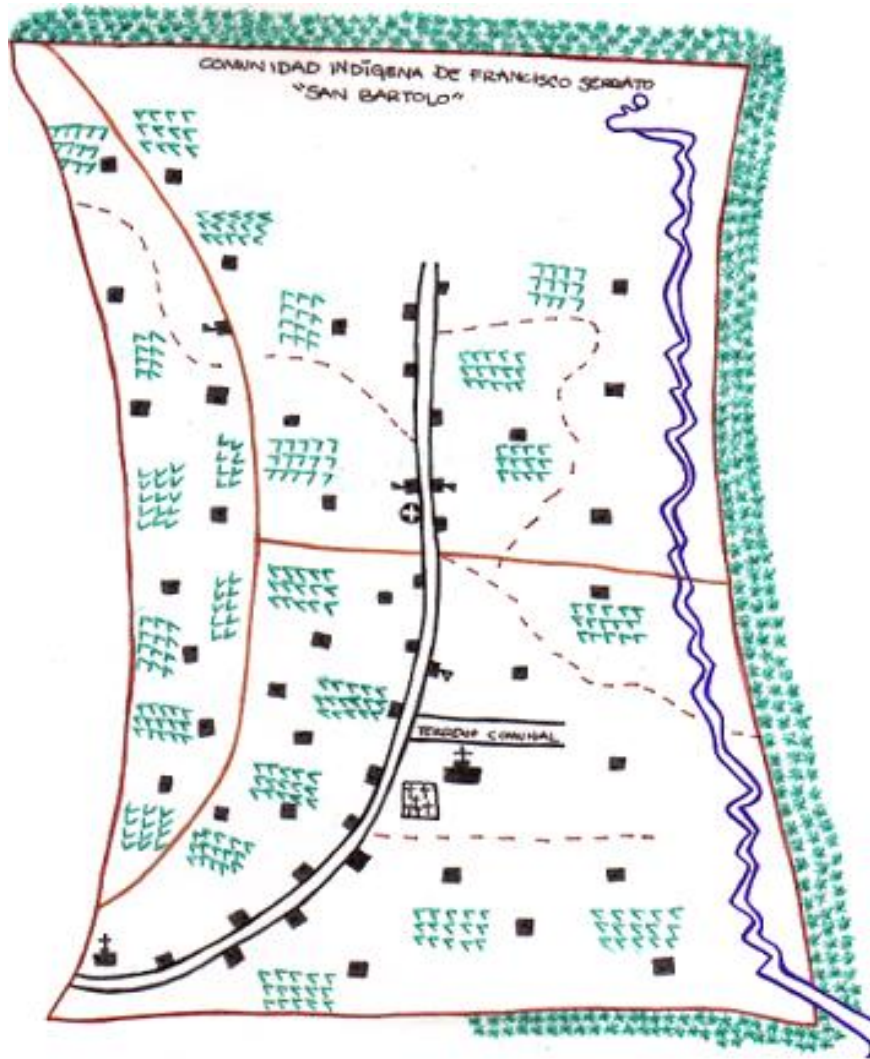
4.5 Servicios.

La comunidad de San Bartolo no cuenta con: agua entubada, drenaje, alumbrado público, líneas telefónicas y pavimentación (exceptuando el tramo de carretera que comunica a la comunidad con Zitácuaro). La mayor parte de las casas tienen piso de tierra.

4.6 Mapas.



Tenencia de Francisco Serrato



Comunidad Indígena de Francisco Serrato

5.0 ORGANIZACIÓN SOCIAL Y DEL RITUAL

“Los integrantes de una comunidad organizan su vida en torno a una serie de cargos escalonados que constituyen la jerarquía del poder... Y el sistema de cargos, que compone la estructura de poder en la comunidad indígena, es básico para la existencia y la continuidad de la cultura tradicional” (Aguirre Beltrán, 1973 en Korsbaek, 1996:282).

5.1 Cargos civiles.

Andrés Medina ha escrito que desde el punto de vista de las cosmovisiones indias mesoamericanas no existe una distinción entre lo político y lo religioso, y “aquellos puestos relacionados con el poder están profundamente entramados con los rituales religiosos comunitarios” (Medina, 1995:10).

En el caso de San Bartolo, los cargos civiles y religiosos ya no forman parte de un mismo sistema.

Los cargos que se mantienen en la comunidad, son:

- **Comisario de bienes comunales**, quien es la máxima autoridad: tiene como función solucionar conflictos, sirve como aval para la venta de alguna propiedad (ya que no hay notaria en la comunidad), y se encarga de gestionar los asuntos correspondientes al bosque para lo que convoca a la comunidad. Su periodo dura tres años. Sólo las personas que cuenten con su carpeta básica o Procede pueden votar para elegir al comisario.

- **Jefe de tenencia:** tiene como función solucionar conflictos, puede gestionar apoyos de parte del ayuntamiento de Zitácuaro y recibe una compensación económica por parte del mismo. Elige a un encargado del orden por cada manzana. Su periodo dura tres años. Cualquier persona que cuente con su credencial de elector y que pertenezca a la comunidad puede votar para jefe; para elegir a este se organiza una asamblea donde se presentan los candidatos y se les asigna un color, las personas votan por tal o cual color, claro vigilando la legalidad hay personas del ayuntamiento de Zitácuaro. En esta elección cada candidato tiene un “chismoso que está vigilando como van las cosas”.
- **Consejo de vigilancia:** tiene como función subir al monte a ver que haya orden y que no se estén pasando por la frontera con Donaciano Ojeda los talamontes. Se eligen por medio de elecciones populares y asambleas; su periodo dura tres años.
- **Juez de tenencia:** su función era el de levantar actas, pero ahora se dedica a organizar y registrar a los mayordomos (no se desde cuando se realizó este cambio) pero pasó a ser un cargo religioso.

“El sistema de cargos políticos se puede caracterizar como un tipo de democracia donde todos los oficios están al alcance de todos los hombres y donde el resultado del funcionamiento del sistema de escalafón es que todos, en turno, comparten las responsabilidades de gobierno” (Carrasco, 1979 en Korsbaek, 1996:281).

5.2 Cargos Religiosos.

“El sistema de cargos religiosos permite el funcionamiento de sistemas inclusivos y yuxtapuestos de relaciones sociales: hogar- hogares, círculos de parientes, alianzas matrimoniales, agrupaciones residenciales y comunidad local. De modo que cada plano del sistema permite una objetivación territorial, la cual se manifiesta a partir de normas y prácticas compartidas con cierto rigor por los demás miembros de la comunidad” (Rodríguez María, 1995:64).

Los cargos que se mantienen en la comunidad, son:

- **Valedor:** es una “persona de experiencia”, que orienta a los mayordomos sobre sus funciones, en sus palabras: “como él ya sabe, porque ya ha tenido cargos, dice al mayordomo tienes que comprar más flor, esto no es así, etc.”
- **Mayordomos:** se encargan de que no falten flores y velas cada ocho días; y de sacar su fiesta (flores, cuetes, velas, comida y ciertos objetos dependiendo de la celebración que sea).
- **Mayordomas** (sus esposas): se encargan de “florear” cada ocho días y en las fiestas. Esta actividad consiste en llenar los jarrones con flores (estos objetos rara vez salen del “espacio sagrado” y sirven solo para este fin), además se debe prender el sahumero con incienso y realizar

un recorrido alrededor del cementerio y la capilla; no hay que olvidar que siempre existe una división entre los dos grupos de cargos.

- **Mayordomos biostes:** la diferencia entre este tipo de mayordomía, es que éstos son los encargados de la fiesta del quince de julio “la del lavado” y que ellos deben escoger a una familia para que sean fiscales de la iglesia por un año (los biostes se harán cargo de los gastos durante este tiempo).
- **Fiscales:** se trata de dos familias (una por cada bioste) que deben vivir dentro de la capilla y ocuparse de ciertas labores relacionadas, por ejemplo tocar las campanas, que la capilla diario esté abierta, que se limpie, etc. es importante mencionar que las personas que serán fiscales, dicen ser siempre avisadas en un sueño, por un “indito” que les dice que deben servir a dios, o en su defecto sueñan con un sahumero, una cruz o algún símbolo que les revele tal servicio.
- **Ayudante:** se encargan de ayudar a su mayordomo en cualquier cosa relacionada con el cargo. Es en este cargo donde los jóvenes se instruyen para después ser mayordomos.
- **Juez de tenencia:** se encarga de registrar y organizar a todos los mayordomos y demás personas relacionadas con un cargo religioso. He mencionado que este cargo “antes” era civil; esto demuestra que la ruptura de estas dos esferas (política y religiosa) es definitivo.

Hay dos grupos de mayordomos en San Bartolo, que se dividen así:

Primer grupo

- 24 de agosto, fiesta del Santo Patrón San Bartolo, cuatro mayordomos. Son llamados mayor.
- 23 de agosto, fiesta del Señor Jesucristo; dos mayordomos.
- 25 de agosto, fiesta del Señor de Chalma; dos mayordomos.
- 25 de agosto, fiesta de San Martín de Porres; dos mayordomos.

Segundo grupo

- 24 de diciembre, fiesta de nochebuena; en esta fiesta se buscan dos compadres y el seis de enero se levanta al niño Dios y se hace baile, los dos padrinos son los encargados de llevar al conjunto y los mayordomos realizan una comida.
- 12 de diciembre, fiesta de la Virgen de Guadalupe; se buscan cuatro parejas para ser mayordomos, se realiza una pequeña procesión hacia casa de algún mayordomo y se coloca un altar pequeño, frente a el se realiza una comida. No hay valedor.
- 15 de julio, fiesta del lavado de ropas de San Bartolo; dos mayordomos biostes (llamados del primero y segundo grupo, en realidad uno es mayor y otro menor).

Dentro de la fiesta del patrono San Bartolo, se realiza el cambio de cargos de mayordomos, excepto el de los biostes, que se realiza el quince de diciembre y de la cual hablaré más adelante.

Todos los cargos se tienen que cumplir desde la comunidad; son voluntarios y significan un compromiso fuerte con las personas de la misma.

Marcel Mauss en su clásico ensayo sobre los dones, menciona que dentro de un sistema de intercambio se persigue un doble fin: el carácter voluntario, libre y gratuito y, sin embargo, rigurosamente obligatorio e interesado de las prestaciones, éstas no son exclusivamente bienes o cosas útiles económicamente sino que son sobre todo gentilezas, festines, ritos, danzas, etc. Comprendemos entonces que la prestación total no se limita a devolver los regalos que se reciben, sino que también está la obligación de hacer, por un lado, y la de devolver por otro.

En el caso de la relación entre hombres y dioses, Mauss menciona que uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho –dice-, son ellos los verdaderos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios. Se cree que es a los dioses a quien hay que comprar y que los dioses saben devolver el precio de las cosas (Mauss, 1968).

En mi experiencia en trabajo de campo en la fiesta del quince de julio de 2004: el lavado de ropas, al finalizar la comida se convocó a una pequeña junta donde se informaba que no había nadie anotado para ser mayordomo de las próximas fiestas y que esto no podía ser o que si acaso -¿querían que se perdieran sus fiestas? Y todos seria y firmemente contestaban -¡claro que no!, -¿quieren que se acaben nuestras tradiciones, el costumbre? -¡no!, ¡no! Esto muestra que hay un sentimiento de continuidad e importancia de estas celebraciones religiosas a través de este tipo de cargo.

Leif Korsbaek, da cuatro puntos del aspecto religioso dentro del sistema de cargos. El primer punto es la importancia que se le otorga a esta institución, como la institución central de la comunidad. El segundo punto es que el sistema de cargos define la comunidad y su extensión del mundo. El tercer punto es la función de esta institución en la definición de los legítimos canales de comunicación hacia fuera de la comunidad. El cuarto punto es que el sistema de cargos define la situación normal del mundo y en consecuencia se opone a cualquier cambio social y cultural (Korsbaek, 1996). Con esto se puede explicar la “continuidad” pero hay que reflexionar que aunque ésta existe, la comunidad (como cualquier otro grupo social) siempre está en movimiento, no es estática.

Por su parte Wolf sostiene que en el sistema de cargos, la dirección del culto religioso, incumbe, por turno, a todas las familias de la comunidad. Cada año, un grupo diferente de hombres se encarga de celebrar los oficios religiosos; cada año un grupo diferente asume la responsabilidad de la compra y empleo

del alimento, velas, incienso, cuetes y todos los gastos necesarios. Esta serie de funciones religiosas puede empobrecer a un hombre durante varios años; sin embargo al hacerlo su prestigio aumenta extraordinariamente a los ojos de sus conciudadanos. Tal cosa incita a redoblar sus esfuerzos para poder patrocinar nuevamente otra serie de ceremonias; y puede suceder que en el transcurso de su vida un mismo hombre se haga cargo de los gastos de varias de estas ceremonias.

Cada vez que le toca cumplir una responsabilidad de este género, añade más a la estimación que le tienen sus vecinos, hasta que, viejo y pobre, haya alcanzado el pináculo del prestigio y se haya ganado el respeto de la comunidad entera. El elemento esencial en la repetición de esta responsabilidad es pues, el tiempo: cuanto mayor sea un hombre, mayores probabilidades tiene de interpretar varias veces el papel de patrocinador religioso.

Así, para los indios la vejez se transforma en una fuente de prestigio: un anciano es un hombre que ha trabajado a favor de los intereses de la comunidad durante muchos años, y cuya repetida actividad religiosa lo ha llevado cada vez más cerca al estado de gracia y de sabiduría secular (Wolf, 1959).

Respecto a lo anterior, me parece que en San Bartolo más que la búsqueda de prestigio, el cargo religioso que adquiere una persona voluntariamente, busca cumplir “un compromiso” para con el santo patrón (principalmente) y con la comunidad al no permitir que se pierda “el costumbre” lo que mantiene esta llamada continuidad. Por lo que comparto la visión de Saúl Millán, quien

menciona que la práctica de fiestas, repetitivas y recurrentes, no se limitan a exponer los mecanismos de una economía de prestigio; abarcan por el contrario, diferentes planos de la interacción social que son a la vez económicos, religiosos, normativos y simbólicos (Millán, 1993:17).

Otros elementos sobre la organización social de la comunidad, los encontré en el ritual funerario, en la relación con el grupo protestante evangélico, en las bodas y las danzas.

5.3 Ritual Funerario.

“Un ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner, 1980:21).

Cuando alguna persona muere, se le comunica al jefe de tenencia ya que él será la persona que pone la fecha y hora del entierro; también se encarga del trámite, en Zitácuaro, para el acta de defunción.

El cuerpo debe permanecer una noche en su casa, para que mientras se le esta velando se realicen los rezos. A la mañana siguiente se come con “el muertito”, para esta comida hay padrinos. Durante este tiempo se le coloca al muerto una cruz de palma en la mano y una corona.

En este tipo de compadrazgo llamado “de cruz” se da la alianza a través de una comida ritual pagada por el padrino.

Todos se preparan para salir de la casa y dirigirse hacia la capilla (donde está el panteón), en el camino se van tocando campanas para que toda la comunidad se entere. Se concluye con el entierro.

Ya en la casa del difunto, se “le pone su luna”, que es la cruz de palma y se reza un canto de difunto que dice: *“Adiós a mi compañamiento, que me están velando. Ya llegó la hora y el tiempo de que me vayan sacando BIS”*. En este momento toda la familia del finado besa y persigna su cruz para que se “levante”, esto es que debe pegarse a una pared; a la que se le colocarán veladoras (especie de altar), y será también el lugar donde diario se celebrarán rezos.

Me gustaría mencionar en este punto, a Efraín Cortés, quien en San Simón de la Laguna (comunidad mazahua del Estado de México) observó la importancia de la cruz como objeto de culto en los oratorios de este lugar. Su teoría sobre el hecho de que las representaciones del culto católico (como las cruces) tengan atribuciones distintas en los oratorios, capillas o altares familiares de las viviendas; tienen la tendencia hacia lo “mágico- religioso”¹ y religioso, implicando lo bueno y malo a la vez (Cortés, 1972).

¹ El autor usa este término para referirse a lo que persiste en torno a la fusión de lo religioso europeo y lo naturalista de la religión prehispánica (Cortés, 1972: 113).

En San Bartolo no encontré ninguna construcción que sirviera de oratorio, sin embargo pude observar que llaman oratorio al lugar dentro de la casa (de preferencia vértices) donde la familia celebra sus rezos y donde se encuentran las imágenes religiosas. Lo que Cortés llamaría un altar familiar.

A los treinta días (martes o miércoles), se mata a un borrego que debe tener grandes cuernos y se pone la cabeza en la tumba; este animal ayudado con su cornamenta “le abrirá las puertas del cielo”.

Me comentan que el borrego es elegido además de sus cuernos porque a pesar de estar muerto no cierra los ojos.

Al otro día le ponen “su luna” (cruz) en la sepultura y parte del carnero se lo dan a la persona que realizó los rezos. Otra parte se cocina en caldo que no debe contener chile ya que éste es solo para fiestas y “este es un momento de respeto”.

Cuando la persona que muere es evangélica también su cuerpo descansará en el panteón de la comunidad sin que se realice éste ritual.

5.4 Grupo evangélico.

En la comunidad aproximadamente hay unos 60 evangélicos que representan un 3.06%².

En todas las oportunidades que tuve de platicar con personas de ambas religiones, me di cuenta que hay una cierta tolerancia. Sin embargo no deja de haber críticas por parte de los dos grupos.

“El incremento del número de adeptos a nuevos cultos es paulatino y sostenido, y aunque la población que practica la religiosidad tradicional siga siendo la predominante, la relevancia del proceso es indiscutible en términos de la dinámica de las relaciones sociales al interior de las comunidades” (Rodríguez María, 1995:67).

Por su parte Cristina Oehmichen observa que entre migrantes mazahuas de sus comunidades de estudio (Pueblo Nuevo y San Mateo) hay personas que se han convertido en evangélicas y testigos de Jehová.

De hecho, la religión evangélica en San Bartolo llegó desde San Mateo (comunidad vecina).

Esta autora menciona que la conversión religiosa es un fenómeno que se presenta frecuentemente entre migrantes y cita un estudio de Carlos Garma donde se muestra que “los procesos de cambio religioso se relacionan

² Porcentaje realizado por mi, a partir de los indicadores socioeconómicos de los Pueblos Indígenas INI, 2002 y, de la enciclopedia de los municipios de México, 2000.

frecuentemente con la migración rural- urbana. Aunque los migrantes traen consigo sistemas de representación y prácticas vinculadas a lo sagrado que han sido parte de la tradición cultural de sus lugares de origen, también se encuentran en un ambiente nuevo que exige una profunda adaptación a las nuevas circunstancias. El cambio a una religión minoritaria les ofrece a los migrantes importantes posibilidades, pues facilita su integración mediante la pertenencia a un grupo de fuerte cohesión en un contexto potencialmente hostil". Garma pone de ejemplo que en algunas ocasiones, como el consumo inmoderado de drogas como el alcohol, la comunidad no cuenta con instituciones que se dediquen a la rehabilitación; y se pregunta ¿Quiénes atienden a estos sectores? Sólo los grupos religiosos sobre todo evangélicos porque ellos cuentan con grupos especializados en estos asuntos. (Garma, 1999 en Oehmichen 2005:325).

En San Bartolo, el grupo evangélico ha captado a más personas ya que "hace que dejen de tomar, eso le gusta a muchas mujeres" (Sra. Beatriz). La experiencia de esta mujer vista como una categoría de género "matiza la manera en que ésta es experimentada" (Oehmichen, 2005).

Otro punto importante es que justo enfrente de la capilla de la Santa Cruz, que es muy pequeña y de madera, se estaba construyendo (2005) un templo evangélico de grandes dimensiones y de "material", auspiciado por un migrante "que está del otro lado".

El efecto que tienen los migrantes sobre sus comunidades de origen especialmente en el tema de cambio de religión, ha sido analizado por Susanna Rostas y Cristina Oehmichen.

Susanna Rostas ha documentado que en América Latina el proceso de la actividad religiosa se ha sumado y ha sido acelerado por, la acción de diversas misiones evangélicas, algunas veces patrocinadas por norteamericanos. En el caso de comunidades indígenas aisladas –dice-, el proceso se da por los lugareños que regresan de un mundo más amplio y posteriormente por comunicación oral. (Rostas y Droogers, 1995).

En el caso de San Mateo, Oehmichen menciona que la entrada de otras religiones a ésta comunidad se produjo hace aproximadamente treinta años y que fueron precisamente unos migrantes quienes comenzaron el proselitismo religioso.

Lo anterior me parece muy importante ya que fueron personas de la comunidad los que iniciaron con la predicación de esta nueva religión.

Entonces, como es que las personas que viven dentro de fronteras comunes, se consideran a sí mismas y a otros como pertenecientes o no.

Y es que como ha escrito Margarita Zárate, la asociación de la comunidad tiene que ver con muchos factores como el uso de la lengua indígena, los rasgos físicos, el vestido, diferencias y semejanzas con otros, la tierra, las referencias al pasado: descendencia y parentesco (Zárate, 1998).

En el caso de los migrantes, su pertenencia a la comunidad depende de su reconocimiento por los demás miembros. En San Bartolo se pide cooperación para los gastos de la capilla y del templo evangélico (ya sea dinero, pollos, etc.).



Templo evangélico Betel

Una reflexión es como este grupo prefiere llamar a su comunidad Francisco Serrato que San Bartolo.

5.5 Bodas.

Para esta celebración hay pedimento, ya notificadas las dos familias comienzan las pláticas (cuatro domingos), durante este tiempo se consiguen padrinos para caballos, anillo, lazo, etc. La familia del novio paga la fiesta.

Al finalizar la misa, en la capilla se dejan dos velas, sahumerio y flores. Para comenzar la fiesta todos van a casa de la novia donde se prenden cuatro velas, se da una comida y hay baile, después de unas horas todos van a la casa del

novio donde se repite la comida y el baile. Todos se emborrachan menos los novios.

El vestido es el tradicional pero blanco y los hombres llevan su gabán, regalado por su suegra, sombrero y dos morrales.

5.6 Danzas.

La señora Guadalupe Ramírez cuenta que le pago a una señora para que le enseñara la danza de las **pastoras**, ya que ella sabia, reclutaba a las niñas y jovencitas de casa en casa para llevarlas a ensayar; ella fue la responsable de esta enseñanza durante algunos años.

Consiste en once cantos, cada uno de quince minutos aproximadamente; estos son bilingües (mazahua y español) y hablan de aspectos religiosos.

El vestido es el tradicional, velo, cascabeles en los tobillos y en un bastón.

Se dice que estos cantos vienen de Valle de Bravo, pero que una señora los adapto a la comunidad.

En mi experiencia en San Bartolo, no presencié esta danza, sin embargo fui testigo de cantos religiosos en mazahua organizados por el Sr. Sabino Marín.

Respecto a la danza de los santiagueros, la descripción la realice en la fiesta del Santo Patrón.

6.0 IDENTIDAD ÉTNICA

Maya Lorena Pérez analiza el estudio de las relaciones interétnicas en México y buscando un punto de contacto entre las diferentes perspectivas sobre lo étnico, encuentra, en general, la existencia de cuatro elementos básicos para definir lo étnico: la identidad, la cultura, la organización social y la dominación. Según la autora, algunos antropólogos dan más o menor peso a estos elementos, por lo que percibe como un problema establecer qué es lo específico de lo étnico. (Pérez Ruiz, 2003).

Aunque como lo ha planteado Margarita Zárate, hay que “analizar la importancia de la etnicidad en la vida de la gente” (Zárate, 1998:129).

Por su parte, Gilberto Giménez fija la relación entre identidad y cultura. La identidad –dice- debe concebirse como una eflorescencia de las formas interiorizadas, selectiva y distinta de ciertos elementos y actores. Por tanto, la mera existencia objetiva de una determinada configuración cultural no genera automáticamente una identidad. En segundo lugar, la identidad solo existe en y para sujetos, en y para actores sociales; su lugar es la relación social. Por lo tanto, no existe en sí ni para sí, sino solo en relación con el *alter*. La identidad es el resultado de un proceso de identificación en el seno de una situación relacional. Por último la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y, por lo mismo, orientan sus representaciones y acciones. (Giménez, 2000:54).

Así, el señor Emeterio García (con padres y nacido en San Bartolo) es de su comunidad ante los de San Mateo y San Francisco; pero en alguna otra circunstancia, él pertenece al grupo mazahua al igual que los vecinos; también trabaja como traductor indígena en el ayuntamiento de Zitácuaro, es parte de él; cuando vino a trabajar a la Ciudad de México se identificaba ante otros como proveniente del estado de Michoacán y cuando tuvo la oportunidad de migrar hacia Canadá para trabajar , era un mexicano. Esta idea de identificarse y ser identificado con un grupo u otro depende del contexto, de con quien se este tratando, las relaciones sociales, del lugar físico, etc. pero no se deja de ser de un grupo o de otro sino que son como niveles de acción social.

En este sentido, Giménez menciona que la voluntad distintiva inherente a la afirmación de identidad, requiere ser reconocida por los demás actores para que pueda existir socialmente. De esta manera, la etnicidad puede definirse como la organización social de la diferencia cultural, entonces lo que importa para explicar la etnicidad no es el contenido cultural de la identidad considerado aisladamente, sino los mecanismos de interacción que, utilizando cierto repertorio cultural de manera estratégica y selectiva, mantienen y cuestionan las fronteras colectivas (IBID, 2000).

Es importante mencionar en este punto, el significado del entorno como “parte esencial de la reproducción de la identidad étnica” (Pérez Ruiz, 2003). Esta relación se hace presente de muchas maneras, pero lo que interesa en este caso es el vínculo con los rituales agrícolas.

Hemos visto en la fiesta de la Santa Cruz (con referente agrícola mesoamericano) una celebración dirigida principalmente a la siembra y, por tanto al cultivo del maíz, como base del sustento diario; Esto supone, también un proceso de enseñanza sobre el sembrado y sobre este ritual.

En una interpretación de la etnicidad de Yoruba desde una perspectiva histórica, Peel pone énfasis en las maneras en las que el pasado ha dado forma al presente, considerando seriamente los relatos históricos, como fuentes que documentan los hechos reales con exactitud y como intentos serios de los “nativos” por arreglarse con su pasado (Peel, 1989 en Zárate M., 1998:130).

Maya Lorena Pérez ha observado que entre los grupos de origen mesoamericano es común que se mantengan, como ámbitos privilegiados para su reproducción, las relaciones de parentesco familiares y rituales; los sistemas para la conservación de la memoria (orales y escritos); los sistemas religiosos y rituales que conservan, ordenan y explican el pasado, el presente y el futuro; los sistemas jurídicos que norman y sancionan la vida colectiva, familiar e individual de sus miembros; los sistemas de generación, conservación y transmisión de conocimientos (para la producción, la conservación del medio ambiente, la salud, la educación, etc.), y, en general, los sistemas de comunicación (lingüísticos, corporales, gestuales, etc.) vigentes entre sus miembros (Pérez Ruiz, 2003).

Lo anterior nos habla sobre una continuidad; por ejemplo en la fiesta del cambio de fiscales, se debe enseñar a estos cuantas veces tocar las campanas dependiendo del uso, cuál puerta de la capilla se debe abrir primero, etc. Otro caso se puede ver en el lavado de ropas de San Bartolo se observa que todos los participantes del ritual saben que las ropas deben estar en orden jerárquico, que en otro lugar se realizará la comida comunitaria, etc. De igual manera cuando las mayordomas florean, saben que las del primer grupo van de un lado y las del segundo en otro, que al final se juntarán y que entrarán al mismo tiempo en la capilla; todo esto parece lógico u obvio, pero responde a lo propio y autónomo de una cultura, en palabras de Bonfil: “A la presencia de códigos simbólicos cuya producción, reproducción y uso están bajo el control de una colectividad” (Bonfil Batalla en Pérez Ruiz, 2003:135).

“Las representaciones colectivas aparecen así como una forma de conocimiento compartido, de saber común derivado de las interacciones sociales y orientado a fomentar la solidaridad grupal al otorgar sentidos específicos para las conductas... El hecho es que al plasmarse en el discurso los valores, las imágenes o las conductas, las representaciones colectivas aparecen como eventos sociales observables” (Bartolomé, 1997:44).

San Bartolo sería, pues, el elemento unificador de esta colectividad, además de “ser asumido como un marcador de diferencia, que contribuye a definir la identidad compartida” (Bartolomé, 1997). Esto se puede ver, por ejemplo en la permanencia del nombre de la comunidad, aunque este cambió “oficialmente”

al de comunidad indígena de Francisco Serrato; las personas que ahí viven reconocen a San Bartolo como su principio organizacional.

“El santo patrón constituye siempre la base de la organización social y del consenso simbólico en cuanto que se le considera no sólo como el protector y el abogado local, sino como el centro de la convergencia de todas las relaciones sociales, principio vital de la comunidad y elemento clave de su identidad” (Giménez, 1997:148).

Respecto a lo anterior, y siguiendo a Miguel Alberto Bartolomé; las relaciones sociales, la organización comunitaria, las fronteras colectivas, etc. serían algunos elementos que aluden a la identidad étnica como componentes de una ideología, en tanto que la etnicidad constituye su expresión contextual. Esta se puede ver reflejada en los rituales de San Bartolo.

Otro elemento que define a lo étnico es la dominación, para esto retomare el estudio de Judith Friedlander.

En primer lugar la autora maneja la identidad india de una manera histórica, que refleja la índole estática de su posición social en la sociedad en general, pero que no refleja su cultura ni el proceso histórico responsable de haber generado este estatismo.

“La condición de indio es una medida de lo que los indígenas no son o no tienen frente a la *élite hispánica*” (Friedlander, 1977:101). En este sentido se consideran a si mismos como tontos, ignorantes, pobres y faltos de cultura. En

mi experiencia en San Bartolo, muchas personas se disculpaban por no hablar bien español sin embargo me comentaban que aunque a sus hijos ya no les interesa hablar mazahua (para ser menos indios), los adultos se interesan en preservar y continuar; esto lo hacen hablando siempre en mazahua, por lo que todos lo entienden.

Respecto a la cuestión de preservar y continuar con el uso de su lengua materna, me parece interesante como éste sería uno de los muchos elementos que se pueden analizar a través del tiempo.

“La lengua comporta una visión del mundo, es el vehículo de la tradición oral que liga a los miembros del grupo étnico con sus antepasados y su origen común. En la lengua está inscrita la visión del mundo y los elementos cognitivos que les permiten identificarse con su territorio y con otros miembros de la etnia” (Oehmichen, 2005:330).

Por otra parte, Vania Salles ha expresado que las fiestas, en especial las de índole religioso, son espacios en los que se intensifica y amplía la comunicación social. En las fiestas se da la ocasión para la circulación y legitimación de ideas, valores, intereses y concepciones en la medida en que la comunidad se identifica con ellas y es por esta razón que “las fiestas pueden ser tomadas como espacios de configuración de la identidad cultural” (Salles, 1995:32).

7.0 FIESTAS RELIGIOSAS

“Las fiestas, como los mitos, hablan a través de los hombres y generan mensajes cuya coherencia sólo es apreciable cuando se observan a través de las múltiples relaciones que las unen” (Millán, 1993:46).

Una de éstas relaciones es la que tiene que ver con la cosmovisión, que es según López Austin, una visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre. (López Austin, 2001).

“Al referirnos a cosmovisión, se alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero no sustituye de ninguna manera al concepto más amplio de la religión. Por otro lado, el ritual establece el vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores humanos. Al ser una parte sustancial de la religión, implica una activa participación social. El ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones comunitarias, lo cual implica también un complejo trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas” (Broda, 2001:17).

Por su parte, Andrés Medina analiza la base del modo de vida del campesino indio que permanece inalterable. Esto es, que el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que le acompañan conservarían sus particularidades técnicas e

ideológicas. Esto tendría –dice-, una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo. (Medina, 1995).

Para este autor, el trabajo agrícola es visto como un proceso en donde se transmiten los conocimientos y las creencias, se organizan las relaciones sociales que dan forma a la familia y se constituyen los sistemas de parentesco; pero lo que tiene una importancia todavía mayor es el carácter estrictamente ritualizado de éste. Lo que llevaría a una sistematización de la experiencia a partir de una observación cuidadosa de los fenómenos meteorológicos y astronómicos.

La vida de las personas que viven en San Bartolo, gira alrededor de sus milpas y del bosque, esto es que una de las preocupaciones que enfrentan día a día es proveer a sus familias de lo más básico: el maíz, que es el sustento de la comunidad y por lo mismo una de las maneras de asegurar la incertidumbre de lo que no se puede controlar (me refiero a la lluvia, el viento, la naturaleza en general), es pidiendo a seres sobrenaturales que todo esté bien, por esto no deben faltar las fiestas dedicadas al santo patrón y obviamente las que están dedicadas a las lluvias como lo es la de la santa cruz.

7.1 Fiesta de la santa cruz: tres de mayo de 2005.

Johanna Broda menciona que los ritos prehispánicos pertenecían a un elaborado calendario de fiestas basado en la observación del año solar, las estaciones y los ciclos agrícolas. Después de la conquista, mientras que el culto católico se estableció en las ciudades y en las cabeceras municipales, los ritos agrícolas que guardaban una continuidad con las prácticas indígenas ancestrales se trasladaron de las ciudades al paisaje: a los cerros, las cuevas y las milpas. Esto adquirió una importancia nueva como vías de expresión de la identidad étnica (Broda, 2001).

Descripción y Análisis del ritual del tres de mayo

El día dos de mayo alrededor de las 10:00 p.m. se reúnen los mayordomos (quienes según Broda, son un elemento básico de la estructura social de las comunidades indígenas ya que proporcionan el marco institucional para la ejecución puntual de los ritos comunitarios), con los fiscalitos quienes han seleccionado “las cruces que ya están viejas” de las tumbas que se encuentran en el panteón que está dentro de los límites de la capilla, para realizar una quema.

Estas cruces son de madera y se queman para hacer lo que llaman “un fuego nuevo” (en semana santa también se realiza un fuego nuevo pero solo como una fogata), esta quema puede significar una “renovación”, desaparecer algo que está para recibir lo nuevo y bueno que llega. Este simbolismo se puede ver

también en la fiesta del lavado de ropas del santo patrón del 15 de julio, con la diferencia de que en ésta última, la “renovación” se hace con agua.

Maria Ana Portal ha visto a partir del proceso cósmico de creación, dos elementos recurrentes en la tradición mesoamericana: el fuego y el agua; los comprende como el binomio masculino / femenino, o frío / caliente. (Portal, 1995).

El día tres de mayo se adornan las cruces con flores, al gusto de cada quien, y se colocan al centro de las milpas. Esto puede explicarse porque en la milpa se representa el centro de su universo, la importancia que tiene el cultivo del maíz.

En la tarde se organiza una misa en la “capilla de la santa cruz”, ubicada al principio de la tercera manzana de Serrato, ya es parte de San Bartolo, pero parece que la gente de ahí casi nunca sube a la capilla. Es como una especie de “colonia” de la tercera.

Esta capillita se adorna con un arco de hojas de pino y flores, a los lados se cuelgan hojas de maíz y palma.



Capilla de la Santa Cruz

El párroco de San Mateo, en esta misa, mencionó que “Dios dice que hay que vivir en humildad y aprender a cargar su cruz, sin importar lo grande que ésta sea”. En esta idea se puede observar que la iglesia reproduce, por así decirlo, la condición de pobreza y se vale del simbolismo de la cruz.

Al finalizar la misa, se realiza una comida comunitaria, que consta de mole rojo y verde, además de arroz y tortillas. “Estas comidas son la culminación de un complejo proceso de trabajo comunitario y muy bien organizado, que refuerzan el sentido de pertenencia y solidaridad entre los asistentes. El alimentarse mutuamente implica un importante simbolismo ritual” (Broda, 2001:199).



Después de la comida ritual, de izquierda a derecha: Rebeca Hdez., Vicky y su hija Rosita Ugalde, y yo

Broda ha propuesto la hipótesis de que la fiesta de la Santa Cruz como fiesta de la siembra funciona como denominador común para la siembra en las diferentes zonas geográficas; esto es, que representa una fecha fija en el calendario actual, aunque las prácticas para sembrar varían de comunidad en comunidad en función de la altitud y los microclimas respectivos. En la época

prehispánica encontramos exactamente la misma situación. La fiesta católica reemplazó durante la Colonia la celebración prehispánica de Huey tozoztli, la fiesta mexicana de la siembra.

La fiesta de Huey tozoztli

Esta fiesta se celebraba a fines de abril, en mesoamérica, y pertenecía al ciclo de fiestas dedicadas a los dioses de la lluvia y del maíz. Se componía de tres tipos de ceremonias, que se desarrollaban simultánea y complementariamente en distintos lugares para pedir la lluvia y la fertilidad del maíz.

En otro estudio, Haydée Quiroz, menciona que “esta fiesta en el Valle de México, estaba dedicada al dios Tláloc y se vinculaba al culto de los dioses agrícolas” (Quiroz, 2000:42).

Al igual que estas dos autoras, Saúl Millán menciona que la fiesta de la santa cruz suele ser el momento culminante de un proceso ritual que se inicia con las peticiones de lluvias, además se dan las representaciones que unen a la cruz con la época de sequía. En la cosmología mesoamericana, la cruz fue un icono precolombino asociado al dios de la lluvia, así como a los cuatro puntos cardinales.

Broda menciona que estos ritos no son los mismos que se realizaban en la época prehispánica, sin embargo se encuentran una serie de similitudes en elementos formales: la importancia de las ofrendas de comida (alimentos

ancestrales mesoamericanos: tortillas, mole, atole, etc.); la importancia simbólica de las flores, las plantas y el maíz; el copal; el profuso uso de adornos y atavíos de los participantes; los cantos, las procesiones, la música y la danza; los periodos de preparación ritual; ritos en la noche y al amanecer, que formaban parte del culto a los cerros y a la lluvia; el intercambio ritual de comida; los convites, etc. (Broda, 2001).

El ciclo agrícola también se vinculaba conceptualmente con los sacrificios de niños que se hacían durante los meses de mayor sequía. Los infantes sacrificados se identificaban no solo con los tlaloque, sino también con el maíz que apenas iba a sembrarse. “En cierta forma, los niños eran el maíz” (Ibid, 2001). En una conversación con un mayordomo, Don Emeterio, me invitaba a ir con él a la milpa y comentó que las plantitas de maíz eran “como chamacos”, que le daban ganas a uno de darles un golpe y reía.

El trabajo agrícola en torno al maíz y las plantas integrantes del complejo de la milpa son el centro de un elaborado ritual que remite al conjunto de concepciones de carácter cosmológico mesoamericano. López Austin menciona que “mesoamérica tiene entre las causas primordiales de su unidad histórica la generalización y el desarrollo del **cultivo del maíz**; este vigoroso común denominador, permitió que la cosmovisión y la religión se constituyeran en vehículos de comunicación privilegiados entre los diversos pueblos mesoamericanos” (López A, 2001).



Una de las milpas de San Bartolo

7.1.1 El Paraje Santa María

La tradición oral de las personas que viven en San Bartolo relata que en este paraje ocurrió un incendio, que destruyó todo a su paso exceptuando un crucifijo de ocote (este tipo de madera es utilizada como combustible), lo que supone un tipo de poder *mágico- religioso*.

A la fecha en este lugar se conserva la cruz, además de las imágenes religiosas que ya no estén en buen estado.

En la fiesta de la Santa Cruz, se baja del cerro ésta cruz de ocote. En este sentido, Millán observa en primer lugar, que prácticas y representaciones similares se pueden presenciar en toda el área mesoamericana; en segundo lugar, no es casual el vínculo entre este tipo de ceremonias y las peticiones de lluvias que se dirigen hacia los cerros ya que la cruz y los cerros son símbolos que condensan lluvias y divinidades (Millán, 1993).

7.2 Fiesta del lavado de ropas de San Bartolo: quince de julio de 2004.

En esta celebración se puede analizar, como lo hemos visto antes, que este ritual conserva el elemento de “continuidad étnica” que ha llevado a las comunidades indígenas a trasladarse al paisaje, en este caso, hacia un paraje denominado Ma péyi.

En la tradición mesoamericana cada cerro se constituía en sagrado porque en él moraba el dios protector del pueblo. “Cada cerro sagrado es, además, la gran bodega donde se almacena la riqueza potencial del pueblo: el agua de la lluvia y de las corrientes, el poder reproductor de sus hijos, el espíritu de los vegetales, el crecimiento de las plantas y animales... y el poder de la multiplicación del dinero. El dios patrono es el distribuidor de los bienes encerrados en la bodega; es el ser que administra el tesoro de sus protegidos, que premia o castiga su devoción aumentando o disminuyendo los dones.

La montaña cumple otra importante función: es un espacio sagrado paralelo al pueblo, una especie de espejo sobrenatural en el que se dan los mismos sucesos que en el pueblo donde viven los hombres protegidos por el guardián divino” (López Austin, 1993 en Portal, 1995:45).

Descripción y Análisis del ritual del quince de julio

Desde el día 14 de julio se comienza con los preparativos para el lavado, se envuelve la ropa de cada santo en redes de henequén, junto con su cera, flores y cuetes. Se “florear” y se pasa el sahumerio por la capilla y por todo el lugar no

hay que olvidar que existe una división entre los integrantes del primero y segundo grupo, aunque al final entran juntos en la capilla.



Mayordomas de los dos grupos floreando

El día 15 como a las 7:00 a.m. se comienzan a tocar las campanas de la capilla y se truenan algunos cuetes para avisar que pronto va a comenzar.. Ya que se junta gente o “ya es hora” comienza cada mayordomo a levantar por orden jerárquico las ropitas del santo, no sin antes reverenciar y saludar a San Bartolo, sus esposas toman la cera y las flores y alguno de sus ayudantes lleva los cuetes (en algunos mayordomos ellos cargaban las ropas y tronaban los cuetes, en otros se turnaban para hacerlo) en este camino hacia el paraje denominado Ma péyi “Gran árbol de tejocote”, va un señor tocando el tambor.

Se llega a el manantial, a el cual se le han hecho trabajos de albañilería y donde se coloca una especie de altar con las flores, el sahumerio y sobre todo la ropa de los santos; a su lado unos lavaderos (me mencionan que hace unos años se lavaba en piedra) hay que destacar que las mujeres que lavan lo hacen voluntariamente y no necesariamente tienen que ser esposas de los

mayordomos ni de una edad en específico; otro punto a destacar es que todos los objetos que están relacionados en la fiesta son nuevos y además todo se persigna.

Los hombres acarrear el agua en cubetas y cantaros desde el manantial hasta los lavaderos entregándoselas a las mujeres que realizan el lavado con lentitud, grandes cuidados, y no permiten que la ropa toque el suelo.

El manantial se ve como algo sagrado, el agua que está en él no puede ser utilizada para nada más que el lavado. Solo en este lugar se realiza la ceremonia del lavado año tras año.

“El lugar se transmuta en una fuente inagotable de fuerza y de sacralidad que permite al hombre tomar parte en esa fuerza y comunicarse con esa sacralidad. Este lugar se convierte por medio de la hierofanía en un *centro* permanente de sacralidad que gobierna y explica todo un conjunto de sistemas” (Eliade Mircea, 1964).

Las explicaciones en torno al porqué se debe limpiar en un lugar bien determinado la ropa de la iglesia, se afirma que a el patrono San Bartolo, éste es el manantial que a él le agrada (en algún año anterior se realizó el lavado en otras fuentes y “no faltaron las desgracias”). Solo la fuente de la celebración ritual es adecuada a los propósitos del lavado ya que es agua pura, que “limpia”, que “renueva”.

El lavado dura cerca de dos horas, hay que señalar que todo lo que se hace en relación a la ropa se maneja con sumo cuidado y siempre jerárquico.

Al finalizar de poner las ropas en chiquihuites y que ya las tiene cada mayordomo se colocan velas y flores en los lavaderos, se regalan cigarros y todas las personas desfilan frente a estos, se persignan y se baja a un terreno especial para la celebración.

En un terreno cercano se va a ir al festejo y a colgar las ropas, allí esperan personas “de fuera” (vecinos mazahuas de San Mateo y San Francisco) para el convivio además de personas de la comunidad, quienes ocupan el festejo para vender productos como chicharrones, fruta, pan, refresco, elotes, etc. Muchas de estas personas son de otra religión: evangélicos. Lo que muestra que toda la comunidad participa en las fiestas y, que “no necesariamente la relación entre religiones tiene que ser antagónica” (Garma Carlos).

Se colocan palos y mecates nuevos formando un rectángulo y se colocan las ropas para que se sequen; mientras tanto se colocan petates y servilletas bordadas para la ocasión y que servirá de mesa para las personas que participaron en el lavado, a todas las personas se les da de comer pero solo algunas están en “la mesa”, para esta fiesta en particular se sirve el famoso zeende, el cual es una bebida fermentada hecha a base de granos de maíz, agua y chile guajillo; se sirve mole verde y rojo, frijoles y tortillas de maíz con trigo. Con esta comida se finaliza la fiesta.

Esto es lo que observé durante la fiesta. Ahora me gustaría analizar la importancia de la religión como una forma de vivir, “de definir la propia realidad” (Durkheim, 1982).

“La religión es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias: que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos” (IBID, 1982).

Creo que es pertinente hacer una distinción entre la religión formal (iglesia católica) y la religión popular, la cual es históricamente resultante de la confluencia del catolicismo popular español y las creencias indígenas prehispánicas. Propongo para esto a Robert Shadow y María R. Shadow, quienes mencionan que conforme a las realidades de la vida campesina:

- *Los cultos populares se preocupan por controlar o mejorar las inciertas condiciones materiales y sociales del mundo.* En este ritual, que tiene un referente agrícola, se busca del santo patrono esa reciprocidad: al cumplirle y hacer bien su fiesta, recibirán de éste su benevolencia y tendrán una buena cosecha. Aquí hay que mencionar que entre los habitantes de San Bartolo se dice que el santo patrono tiene el poder de castigar a “quien hace cosas que no están bien” por ejemplo una vez un maestro quiso robarle un cuchillo de oro que tiene la imagen en una mano y al ir bajando por la carretera, se volcó; otra anécdota es que un día cuando un párroco se mostró renuente a officiar misa, su motoneta se volteó; así que hay que agradecerlo y eso es una cierta garantía de que

todo estará bien. También en esta idea están presentes principios morales sobre el bien y el mal, que rigen las relaciones sociales y que le dan continuidad.

- *Prácticas religiosas con independencia de la religión formal.* En esta celebración se realizó una misa el día 14, pero no se necesitó de una “autoridad eclesiástica” para que se pudiera hacer, además de que las personas que organizan la fiesta lo hacen de manera independiente, gozan de una cierta autonomía por lo menos para sus fiestas.

Hay que recordar que en San Bartolo no se cuenta con párroco propio, éste viene de San Mateo. En esta fiesta, me comentaron, que habían pedido al padre que viniera desde mucho tiempo antes, pero él un día antes canceló por esta razón la misa se ofició el día 14.

Por su parte, Félix Báez, menciona que al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, *los cultos populares* emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, que operaron como claves de la resistencia ideológica; o bien como mediadores simbólicos que, en algunos contextos, terminaron sincretizándose con las imágenes católicas funcionando como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices. Por lo que la religiosidad popular, supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo

los pueblos entienden y practican la religión oficial. El sincretismo se entiende como un fenómeno propio de la religiosidad popular que expresa articulaciones y contradicciones históricamente configuradas. (Báez- Jorge, 2001).

Este ritual religioso, puede ser estudiado de varias maneras y enfoques, ya que tiene (según mi opinión) diversos niveles y puede ser relacionado con cualquier aspecto de la vida social, ya que forma parte de la vida de los de San Bartolo. Alrededor de este santo y en este ritual, existen otros símbolos que juntan más ideas en ese espacio, como pueden ser el altar, el manantial, las flores, velas, el toque del tambor (solo se realiza en ciertas fiestas), los cuetes, el zeende, etc. Es importante mencionar que la forma en que se vive esta experiencia depende de la persona, pero lo que a mí me interesa es el conjunto: la comunidad.

Entonces si identifico los símbolos que están presentes en esta festividad, ¿qué es lo que significa? A nivel inconsciente pienso que el lavar con agua pura sería un elemento que elimina lo deteriorado, lo sucio, lo que está todo el año; hasta que se santifica todo, incluso al fin del lavado se regalan cigarros a las mujeres que lavaron (sin importar su edad) y ellas antes de recibirlos los persignan, esta acción se hace con todos los objetos relacionados con este acto (jabones, zacates, jícaras, cántaros, etc.) y todo es nuevo, supongo que es una especie de renovación o de inicio que tiene lugar en una específica fecha del año, que todos conocen y para la cual se preparan. “Otros símbolos pueden ser propios de este grupo y de otros, pero transformados y adaptados a las funciones que debe de cumplir este ritual a nivel social” (Geertz, 1997).

Oehmichen analiza la cultura en los procesos de significación, parte de la definición de Geertz que la concibe como pautas de significado. Éstas entrañan la existencia de reglas y normas convencionales que hacen posible la comunicación, por lo que también la cultura puede ser entendida como repertorio de pautas de significados. El concepto de pautas sugiere que las interpretaciones no se producen de manera libre y arbitraria, pues en la comunicación entran en juego un conjunto de reglas y normas que generalmente son implícitas... La manera en que los símbolos se relacionan produce el significado. Un signo o un símbolo particular no puede indicar por sí solo cuáles significados son los que el sujeto pretende transmitir en un enunciado o comunicar de manera no verbal. Un signo aislado es como un guiño de ojo que no puede interpretarse correctamente sin considerar del contexto en que se produce. Dicho contexto está integrado por los códigos culturales (Oehmichen, 2005).

“El contenido de las formas simbólicas que estructuran la religión tiene una referencia específica que se enfoca en la búsqueda de lo trascendental, y para el creyente esto tiene implicaciones profundas que apartan el ámbito de lo sagrado de los demás aspectos de la vida humana” (Garma, 2004:23).

Esto es que lo sagrado solo se representa en ciertos momentos, los que salen de la cotidianidad. Por lo que es conveniente citar a Edgar Morales, quien estudió esta fiesta en 1983, este autor menciona que en esta época del año se pasa de la confianza a la duda, pero también a la inversa. Esta incertidumbre alcanza las relaciones entre los géneros: el lavar ropa es una actividad

típicamente femenina en la vida cotidiana de San Bartolo y el hecho de que los hombres adquieran la responsabilidad del lavado de ropas de la iglesia, cuando son mayordomos, equivale a alterar la división del trabajo *normal* de la cotidianidad. Los mayordomos *van a lavar*, van a un manantial y al menos ayudan a realizar una actividad que corresponde a las mujeres; los varones cargan con la ropa de las imágenes religiosas de la capilla y realizan el tendido en el campo de la misma forma como lo llevan a cabo las mujeres en la vida diaria. En base a lo anterior, “este tipo de celebración no solo es, entonces, una fiesta religiosa anual en honor del patrono del pueblo San Bartolo sino que estas acciones son como vehículos a través de los cuales se expresan otros conjuntos significativos: concepciones acerca del sentido de la vida, del orden que debe prevalecer entre los géneros, entre los que son responsables de que la ceremonia se lleve a cabo, jerarquías sociales entre el interior del grupo, sentido de pertenencia, etc.” (Morales, 2000:33).

Otro aspecto que pude observar a lo largo de la fiesta, y en general cuando las personas se reúnen en San Bartolo, siempre pareciera que cada persona tiene un “lugar”, por ejemplo cuando van a florear los mayordomos de un grupo se colocan en una parte y los del segundo en otro, al final se juntan; igualmente las mujeres, siempre se sientan en sus petates en el piso y los hombres usan una roca, una silla, una madera para sentarse; los hombres que tiran los cuetes también permanecen en una montañita y las personas que solo éramos observadores en otro lugar y parece que siempre que llego a una fiesta en esta comunidad me dicen: “tú, siéntate aquí”. Esto muestra el orden que todos conocen, que respetan y al que le dan un sentido.

Respecto a lo anterior, comparto la visión de Salles quien ve que “las fiestas reflejan, aunque con imprecisión, la estructura social real que en parte se traduce al lenguaje simbólico, funcionando como un laboratorio privilegiado en el que se reproducen los sistemas de jerarquías, los niveles de autoridad (status), las relaciones de dominio y las marcas asignadas a protagonistas según su condición de género” (Salles, 1995:37).



Celebración donde se aprecia donde se sientan las mujeres

7.3 Fiesta del Santo Patrón, San Bartolo: veintitrés, veinticuatro y veinticinco de agosto de 2005.

Aguirre Beltrán, citado en Millán, nos menciona que los rasgos que configuran la imagen y acciones del santo tienden a integrarse en el topónimo y deciden su forma y función última porque el nombre del lugar nativo toma generalmente su origen en la religión mesoamericana y en consecuencia tiene un significado profundo que no siempre es posible develar. Así mismo, se desconocen los criterios que guiaron a la empresa evangelizadora a la distribución de santos patronos y la adjudicación de topónimos a cada localidad del área mesoamericana (Millán, 1993:91).



San Bartolo

En esta comunidad muchas veces pregunté a las personas que si conocían el origen de San Bartolo y la mayoría no sabía, algunos me dijeron que venía de San Mateo; pero lo que es seguro es que este santo y el costumbre ya estaban desde antes de que nacieran, aquí otra vez nos encontramos con lo que prevalece, lo que da continuidad.

Rostas y Droogers han observado que los usuarios de religiones populares están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí, en cambio, por su eficacia de su versión de la religión. “Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos” (Rostas y Droogers, 1995:87).

Ahora, me gustaría tomar el análisis de Miguel Alberto Bartolomé, quien menciona que la evangelización no significó la construcción de un nuevo *nosotros* que incluyera a los indios; éstos continuaron siendo unos *ellos* diferentes e irreductibles a la identidad hispanocristiana: la supuesta presencia de símbolos compartidos, no fue suficiente para abolir las relaciones de dominación sino que sirvió para reforzarlas e incluso legalizarlas otorgándoles el carácter de un orden natural. Los lazos organizacionales, raciales, lingüísticos y culturales, así como los intereses económicos, demostraron ser más fuertes que los recién construidos nexos religiosos.

Producto del sincretismo y de otros procesos de resignificación, se fueron desarrollando los sistemas simbólicos contemporáneos que dan vida al llamado catolicismo popular en las áreas indígenas; expresándose en el culto de los **santos patronos** de cada pueblo, que construye una comunidad ritual colocada bajo la advocación de una divinidad tutelar. Los santos patronos son ahora las entidades que simbolizan la vida espiritual colectiva, permitiendo que cada pueblo tenga un específico referente sagrado. Éstos actúan como aglutinadores simbólicos de sus comunidades, a las que amparan y representan, otorgándoles una filiación identitaria que conjuga el tiempo y el

espacio de la localidad, su historia y su territorio, con los de la colectividad social que la habita (Bartolomé, 1997).

Descripción y Análisis del ritual del veintitrés, veinticuatro y veinticinco de agosto.

El día veintitrés temprano, se baja a la cuarta manzana “La Soledad” para traer a la virgen y que ésta acompañe la celebración.

Este día también se han instalado en un terreno detrás de la capilla, equipos de sonido con grandes bocinas, donde se vende cerveza y se baila toda la noche; además de juegos mecánicos y una especie de bazar de “chácharas”.

Mi compañera Rebeca Hernández me menciona que es en esta víspera donde más se “roban a las chamacas” y puede ser que esto esté motivado gracias a las grandes cantidades de alcohol que se consumen.



Capilla de San Bartolo

El veinticuatro es el día de San Bartolo, se ha acondicionado afuera de la capilla, bancas para que las personas escuchen misa. Al finalizar ésta, comienzan dos grupos de danzantes (Santiagueros) que se sitúan a los lados de las bancas. Broda menciona la importancia de las danzas como un elemento que también estaba presente en la tradición mesoamericana.

Éstos son grupos de ocho que danzan con capas azules y rojas, machetes, por lo general son niños o jóvenes, entre éstos se pueden observar algunos objetos como son: una bandera de México, un estandarte rojo que lleva en su punta una cruz de madera, una imagen de San José caballero, un caballo de plástico a la altura del ombligo. Mientras tanto dos señores en cada grupo tocan la flauta y el tambor. Durante el baile hacen sonar sus machetes y cada determinado tiempo los santiagueros se hincan. Están presentes en esta danza dos personajes interesantes: un muchacho con ropas deshilachadas, una máscara y un arma (de juguete pero sofisticada); otro está vestido como lobo y le llaman "chalaco"; preguntando entre los asistentes me mencionan que la función de éstos es hacer reír, divertirse; pero en el estudio de Edgar Morales (mencionado anteriormente) aparecen en su descripción éstos personajes, a lo que él interpreta que "no es casual que participen dos personajes que representan el desorden, los agentes "agresivos" para danzantes y niños pequeños a los que persiguen, golpean con sus látigos y se presentan como una fiera y un hombre monstruoso". Además, dice, "es necesario tomar en cuenta que en la indumentaria del danzante con máscara de fiera hay una falda femenina sobrepuesta que se constituye como un elemento clave, pues en la vida cotidiana indumentarias masculina y femenina están perfectamente

diferenciadas. Así el danzante enfatiza a un individuo joven en quien confluyen los dos géneros; su papel es el de un individuo pretendidamente masculino-femenino, por lo que se busca es simbolizar un estado de confusión, de incertidumbre” (Morales, 2000:22). Hay que señalar que este estudio es de la fiesta del lavado de ropas del quince de julio y que fue realizado en 1983. Otro punto a destacar es que en mi observación (2005) el que llevaba la máscara de lobo no traía falda.

En lo referente a la danza de los Santiagueros, Laura Collin menciona que en los primeros días de la conquista Santiago Matamoros aparece en defensa de los españoles: “Que un caballero, muy grande, vestido de blanco, en un caballo blanco, con espada en la mano, peleaba sin ser herido y su caballo hacía tanto mal como el caballero con su espada. Respondíanles los castellanos, ahí veréis que vuestros dioses son falsos... y ese caballero es el Apóstol de Jesucristo, Santiago, a quien los castellanos llamaban en las batallas y le hallaban siempre favorable” (Fray de Torquemada en Collin, 1994:24).

Con el correr del tiempo, las leyendas de Santiago se multiplicaron y en muchos casos se invirtieron, de manera que Santiago –dice- aparece como protector de los indios contra los españoles (Collin, 1994). Este análisis se realizó en una comunidad de origen otomí: Temoaya; consideré importante incluirlo ya que éstos son de la misma familia lingüística (otomí- pame), además de compartir fronteras.

En esta fiesta se realiza el cambio de mayordomos del primero y segundo grupo, sin contar a los biostes; por lo que en otro espacio de la capilla se preparan los floreros y las flores que se entregarán a los nuevos mayordomos. Para éstos también se preparan unos bastones de madera con dibujos en forma de rombos, triángulos y líneas a los que se les pone una rosa, que significan el compromiso que se adquiere cuando uno recibe el cargo de mayordomo, existe un bastón especial que es el entregado al juez de tenencia (que es el encargado de llevar el control de todas las fiestas, mayordomos, etc.).

Maria Ana Portal observa un eje organizativo fundamental que es el de la práctica religiosa relacionada con la organización festiva en torno a la imagen del santo patrono del pueblo. Esta ordenación “trasciende el acto ritual festivo para convertirse en una compleja red social a partir del llamado sistema de cargos” (Portal, 1995:41).

Dentro de la capilla se han colocado cuadros de madera (tres) aproximadamente de cuatro por dos metros, adornados con pan, el cual es fabricado en la comunidad algunos tienen forma de animales, otros traen leyendas para los mayordomos. Todas las imágenes y estandartes también se han adornado con cadenas de galletas marías, por lo que vemos la importancia de este elemento en las fiestas. Es importante señalar que el señor Jesucristo está vestido con su falda de mazahua y que a San Bartolo le han tapado un cuchillo que lleva en su mano ya que esto “evita las desgracias”. Otro elemento que nunca falta en las fiestas es el incienso en su sahumerio.

Se empieza con la ceremonia de cambio de cargos, para lo cual en el atrio de la iglesia se colocan los mayordomos nuevos con sus esposas, quienes están preparados con un pan que llevan colgado al cuello; del otro lado están los mayordomos y mayordomas con sus floreros. Dirigiendo la ceremonia está el juez de tenencia quien menciona quién será el mayordomo de cada fiesta (jerárquicamente: veinticuatro de agosto, tres de mayo, etc.) y a uno por uno le entrega su rosa con su bastón, sin dejar de decir que esto es un compromiso.

“Para la persona que sustenta, ya sea a través de una voluntad individual o de una designación colectiva, la mayordomía supone en todos los casos un gasto y un sacrificio personal que se dedica a la devoción del santo. Los vínculos con éste se establecen a partir de esos mecanismos e implican una serie de tareas ceremoniales a lo largo del periodo que dura el cargo” (Millán, 1993:98).

Este cambio de cargos religiosos dura aproximadamente una hora y media. Los santiagueros han estado bailando todo este tiempo.

Al finalizar sale la virgen de “La Soledad”, y una cruz que traen de “La Capilla de la Santa cruz”, ambas con sus collares de galletas; dan una vuelta al “espacio sagrado”: la capilla y el cementerio, y se encaminan hacia su manzana, lo cual también es visto como un compromiso. Inmediatamente salen las mujeres con sus flores, se tocan las campanas de la capilla y se tiran cuetes. Ha finalizado el cambio.



Mayordomas

Después de esto, todos se divierten y pues se dedican a tomar cerveza. Respecto a eso la mayor parte de las personas dicen que antes todos se dedicaban a tomar mucho, gracias a las pláticas con el párroco y con las madres misioneras esto se ha disminuido, pero en las fiestas se debe tomar para celebrar, por lo que casi todos están borrachos en el momento de la fiesta –sin dejar sus obligaciones-. Se reparte el pan y los collares de galletas ya que “están benditos”.

El día veinticinco solo se levanta todo y se cierra la capilla. Los locales de música y venta de cerveza, los juegos mecánicos y el bazar se quitan desde muy temprano (estos se colocaron fuera de los límites de la capilla).

En esta celebración no se realiza la comida ritual, con la que generalmente se da por terminada la fiesta; en su lugar se ve el abundante consumo de cerveza (que por lo general no se ve en otras celebraciones). En una entrevista con una familia que tiene cargo religioso, me dicen que es esta celebración la indicada para beber alcohol prácticamente sin control, en sí, cumplieron su cargo ebrios.

7.4 Semana Santa de 2005.

Descripción y Análisis del ritual de Semana Santa.

En la actualidad se comienzan los preparativos de la semana santa por el jueves santo, cerrando la capilla durante toda la semana. El día viernes santo se realiza un “fuego nuevo” en la puerta de la capilla (por fuera), éste se hace con madera (especie de fogata) y por la noche. Este evento puede significar como lo he mencionado antes una renovación; pero hay que recordar que esta celebración no es de origen prehispánico, aunque no por esto deja de ser sincrética; nunca falta el incienso, el mole, las tortillas, las flores y por supuesto que estos actos son realizados por indígenas.

Al subir a la comunidad el sábado de gloria, muchos niños están en la orilla de la carretera lanzando agua a cualquiera que pase frente a ellos. Ya en San Bartolo, me recibe uno de los fiscales y al preguntarle -¿cómo está? Me responde que muy triste por lo que le pasó a Jesús, -¿cuál Jesús? Me miró como obvio se refería a Jesucristo.

En la cocina que está dentro de la capilla, la fiscalita Matilde prepara tamales, ya que después de la celebración se organiza una comida. Las mayordomas se preparan para florear, hay que recordar que es por grupos y que siempre que habrá una celebración esto no puede faltar.

En esta ocasión no vino el párroco, pero la *Madre* Patricia tiene un librito que se titula: “Semana Santa sin sacerdote”, me parece que es una especie de guía

de cómo hacer lo más parecido a una misa, entonces se leerá parte del Génesis del Viejo Testamento y me piden ser parte de una de las lecturas.

En esta ocasión, tuve la oportunidad de platicar con la *Madre* acerca de la opinión de la Iglesia en las celebraciones de la comunidad y me comenta “no está bien que ellos crean que San Bartolo es Dios, pero que esto sólo se puede hacer con el trabajo de las misioneras y del Padre, ya que ante los ojos de Dios los actos que realizan sin la presencia de representantes de la Iglesia católica son paganos”.

Es importante mencionar que existe una tolerancia hacia éstos rituales y que poco a poco se busca más presencia de la Iglesia en la comunidad aunque hay que recordar que no hay párroco.

Al respecto, Sandra Chávez ha analizado la llamada *Segunda evangelización* que no es más que la revitalización y reforzamiento de las políticas de evangelización con el diseño de pastorales específicas según los diferentes sectores sociales, géneros, razas y culturas, con la finalidad de hacer más efectiva y eficaz la conversión al catolicismo. Y es que las prácticas religiosas indígenas constituyen sistemas religiosos independientes de la estructura y jerarquía de la Iglesia católica, tanto en lo que corresponde a la institución como a las cosmovisiones en las que se basan. (Chávez, 2000).

Por las cinco de la tarde se abre la capilla y dentro, se ha colocado una tela que cubre todo el atrio de la iglesia y, por lo tanto no se ve ninguna de las imágenes que hay en la capilla, se supone que en ésta época se deben tapar todos los santos ya que en la época en que vivió Jesucristo no existía nada de

esto; se comienza con la liturgia y en la parte de la comunión se destapa, finaliza la misa.



Imagen que muestra como está cubierto el atrio

Las señoras traen ollas con pollo en mole verde y rojo, chiquihuites con tortillas; los mayordomos compran cajas de refrescos y en una “casita” que está a un costado de la capilla (no es parte de ella) y que se sitúa en un terreno que es de toda la comunidad se realiza la comida; en este lugar hay una mesa donde se sentarán los mayordomos, en petates en el piso se sentarán las mujeres, así todos convivimos por un par de horas. Aquí también se encuentra un cuadro de “La última cena”.



Mayordomos en la comida, se puede apreciar el cuadro

Me comentan que unos días antes del miércoles de ceniza se realizaba en la comunidad un carnaval donde un grupo de señores vestidos de mujer mazahua iban “echando relajo” por todas las casas, reclutando más personas y que esto duraba toda la noche; lamentablemente esta tradición se ha perdido.

En mi percepción, parecía que esta fiesta no era tan importante, ya que no había tanta gente ni se mostraba el entusiasmo dirigido a otros símbolos como San Bartolo; una teoría sobre el escaso éxito de “las cofradías sacramentales” entre las comunidades indígenas (en la época colonial), es que éstas se ajustaban a un modelo parroquial que se interesaba más en asegurar las fiestas del calendario litúrgico que en promover la proliferación del culto individual hacia los santos. De ahí que las celebraciones impuestas se dividieran en dos categorías: las de los días de guardar que establecía la iglesia, como la Cuaresma y la Semana Santa; y las de los santos patronales celebradas por la comunidad (Millán, 1993).



Atrio de la capilla

7.5 Día de muertos 1 y 2 de noviembre de 2005.

En el oratorio familiar, el día primero de noviembre a partir de las 16:00 y hasta las 20:00 horas se hace una “cama” de rama u hoja de pino sobre la que se colocará la ofrenda piramidal de fruta: naranja, mandarina, manzana, guayaba, caña, ciruela, plátano, etc.

Sobre ésta se pone el “pan de conejo” (característico de la comunidad) y una flor y una vela para “El Señor”. Además hay flor de cempasúchil y velas (siete por cada difunto).

Toda la noche se reza la alabanza a los difuntos, se sahumerea y se va mencionando uno a uno el nombre de sus muertos y se dice “por ti va esta vela y esta flor”.

A las seis de la mañana del 2 de noviembre se comienza a recoger toda la fruta de la ofrenda, se coloca en chiquihuites y se reparte a los vecinos y parientes por partes. Se prepara café y se comparte el pan.

A partir de las diez de la mañana las personas se empiezan a reunir en la capilla para escuchar misa y algunas se dedican a cambiar la cruz o la corona de sus difuntos en el panteón, éstas serán bendecidas por el párroco.

Es importante mencionar que a esta celebración tienen que asistir los nuevos biostes, que visitarán a sus respectivos fiscales con ofrenda de fruta, pan y comida con el fin de “ganarlos y que entren bien” el quince de diciembre.

7.6 Cambio de fiscales y de mayordomos del segundo grupo: 15 de diciembre de 2005.

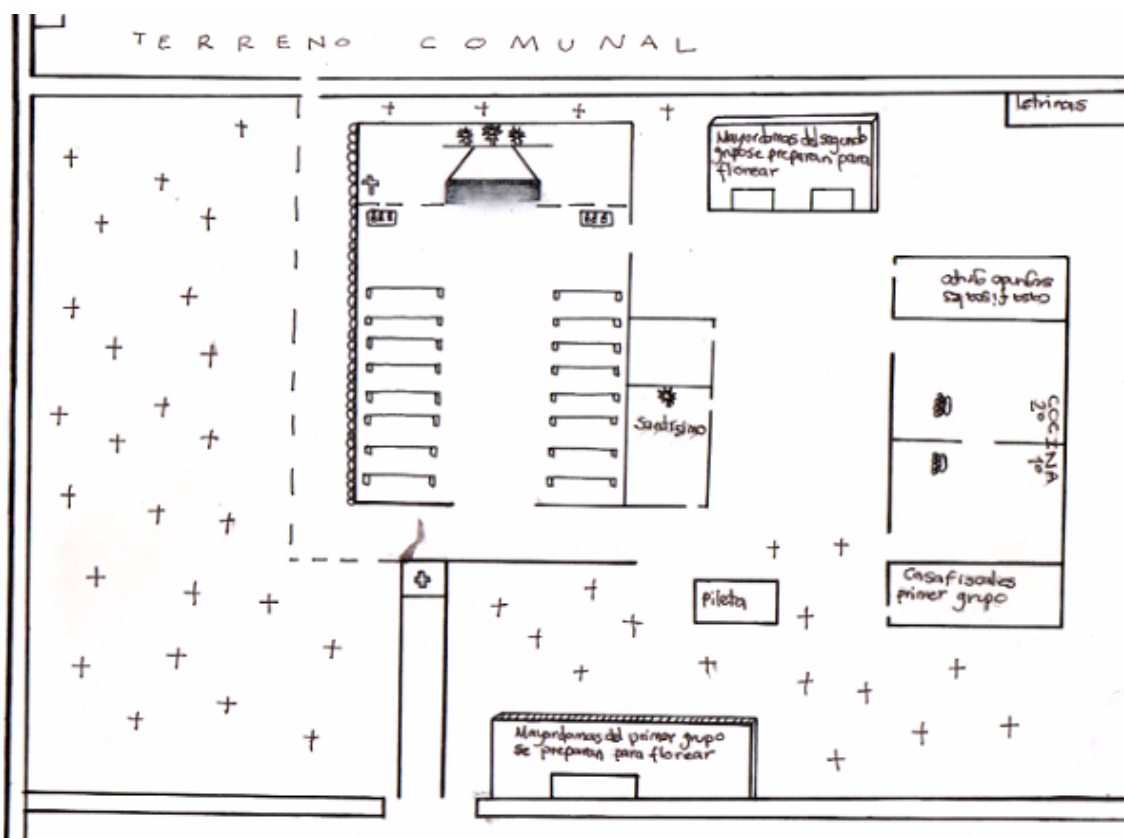
Hay que recordar que el mayordomo bioste “escoge” a una familia para que desempeñe el cargo de fiscal, aunque los fiscales son avisados por un “indito” en un sueño, que ocuparan el cargo.

Respecto de la cosmovisión mazahua, Oehmichen ubica a la misma en la capacidad compartida de interpretar los símbolos que se presentan en sus sueños. “La importancia que tienen los sueños para los mazahuas se encuentra en el núcleo duro de su cultura... ya que logran mantener un complejo proceso interpretativo de esta actividad nocturna”. Menciona también que la interpretación de los sueños era una práctica común entre los mesoamericanos y que ésta no estaba centralizada sino que se trataba de un conocimiento socialmente compartido y que tal vez ésta sea una de las razones por las cuales los esfuerzos católicos por erradicar las prácticas idolátricas no hayan sido tan efectivas entre estos grupos, ya que, –dice- hasta la fecha esta sigue siendo una práctica muy extendida. (Oehmichen, 2005).

Los fiscales (*primero y segundo grupo*), viven en la capilla por un año, en este tiempo se harán cargo del mantenimiento de la misma. En una entrevista con el Sr. Inocente (fiscal 2004-2005) me decía que algunas veces no se había podido librar de “regaños” por parte de un mayordomo o un valedor (persona de experiencia en cargos religiosos), si no hacia algo bien por ejemplo tocar la

campana dos veces en lugar de tres, poner una cruz donde no va, etc. Aquí una vez más podemos ver la continuidad.

El lugar que ocupan los fiscales está dentro del espacio sagrado y consta de una cocina grande dividida en dos (una para cada familia de cada grupo) y dos cuartos.



Espacio sagrado

Descripción y Análisis del ritual del quince de diciembre

El día quince en la mañana se levantan todas las cosas que estaban en la cocina (ollas, platos, vasos, sillas, comales, alacenas, etc.), se amarran en la parte de afuera adornadas con banderas de colores. En la cocina (que ahora está vacía) se prepara lo que llaman un “burrito”, éste se prepara así: se colocan en una especie de pirámide tomate, masa, chile, sal, cebolla, una

botella de mezcal, cigarros, etc. Y alrededor se colocan flores en un ramo grande que envuelve todos los productos “básicos”, me explican que esto es para que a los nuevos fiscales no les falte que comer en este año de compromiso a la capilla.



“Burrito”

En otro lado de la capilla, las mayordomas que van de salida preparan los jarrones y las flores para que los que entran se encarguen de florear.



Objetos que se encontraban en la cocina

Comienza la ceremonia, que a diferencia de otras en las que he estado presente se realiza la mayor parte en mazahua; se va llamando por orden a cada mayordomo; primero los biostes y los fiscales, después se llaman los del veinticuatro de diciembre, seis de enero y del santísimo. A cada uno se le da su vara de compromiso con una flor y al finalizar todos salen de la capilla. Aguirre Beltrán, menciona que la ceremonia del cambio de varas, es un rito de transición entre dos estados sociales distintos, que tiene hasta hoy el efecto de convertir a los miembros masculinos de la comunidad en depositarios y guardianes del poder. La vara, o bastón de mando, es el símbolo de poder que condensa el conjunto de representaciones en torno a la autoridad (Aguirre Beltrán, 1969 en Millán, 1993:59).

Entonces, es esta celebración una renovación de poder, que garantiza su continuidad estando en manos mazahuas: aparece un “indito” que les revela el servicio (a San Bartolo, a su espacio), la ceremonia se realiza en mazahua. Otro dato curioso es que cuando preguntaba a las personas cual era la fiesta que a su gusto era la más bonita mencionaban ésta.

Afuera en dos filas se colocan los nuevos mayordomos y se les cuelga del cuello un lazo que tiene un pan por un lado y por el otro un plátano. Esto es para que no falte el alimento. He notado la presencia de este elemento en varias celebraciones, y la necesidad de pedir a “los santos” que no pasen hambre; continuidad que encontramos entre los otomíes y los mexicanos, como se reseña en la siguiente cita de un documento sobre dioses patronos: “La Relación de Querétaro (1987) nombra una pareja de dioses, Padre Viejo y

Madre Vieja, que engendraron a todos los nacidos en unas cuevas de Chiappan. Los otomíes ofrecían sus frutos a la Madre Vieja en la fiesta llamada *tascanme*, que quiere decir pascua de pan blanco. La fiesta de la Madre Vieja sugiere la comparación con la fiesta mexicana de *ochpaniztli*; sin embargo el nombre otomí de la fiesta corresponde a *anthaxhme* en el código de Huichapan, que es el nombre de *Panquetzaliztli*. El pan de la fiesta era la imagen de Huitzilopochtli hecha de *tzoalli*, que se consumía en *Panquetzaliztli*.

La Historia de los Mexicanos por sus Pinturas dice que –la fiesta de pan, que era cuando nació Uchilobi de la pluma era cuando el sol estaba en su declinación-, es decir, en *Panquetzaliztli* durante el solsticio de invierno 21-22 de diciembre. En la misma fuente hay otra referencia a una fiesta del pan, en el año 128 de la fundación de México, -por su pascua de pan cayó hielo en México-. El Código Telleriano-Remensis representa la nevada de 7 ácatl 1447 y pinta un templo con una bandera, es decir el glifo de *Panquetzaliztli*. En el vocabulario de Urbano *tantahme* es una de las formas dadas para traducir –bollos hazer, nitla matzoua-“(Zárate Margarita, inédito).

Esto es importante ya que “el mazahua es una lengua mesoamericana que corresponde a la familia lingüística Otomangue y dentro de ésta se clasifican los troncos otopame, chinanteco-mangue, mixteca, amuzga-zapoteca y popoloca. La otopame se divide en dos ramas: la otomí y la pame; la otomí incluye a la familia *hñahñu* (otomí), *jñatjo* (mazahua), Matlatzinca y tlahuica” (Diccionario mazahua- español, 1997:7).

Siguiendo la descripción de este ritual; al finalizar la colocación de su collar de pan, los fiscales que van saliendo le muestran a los que entran algunas de sus nuevas funciones como por ejemplo: cómo se abren las diferentes puertas de la capilla, cuáles son las llaves, cómo se tocan las campanas y en que ocasión debe ser cada cual, donde van los floreros, incluso cual puerta se debe abrir primero, etc. Aquí podemos ver como se transmite ese conocimiento y que tan importante es para estas personas el orden y el comportamiento que se debe seguir en ocasiones bien determinadas.

En esta parte de la celebración el jefe de tenencia es una figura importante, el señor Sabino me dice “mire, ese es el nuevo jefe y tiene que participar porque es del pueblo”.

En este momento se comienzan a tocar las campanas de la capilla y dando una vuelta al espacio sagrado llegan los nuevos mayordomos y fiscales con las cosas nuevas que utilizarán en “su compromiso” (esto es ollas, platos, sillas, etc.) y mientras los que salen se llevan las suyas hacia la casa del mayordomo bioste, donde se realizará una comida de acción de gracias por haber podido terminar bien con su cargo, esta consta de pollo con mole y arroz, no pueden faltar las tortillas de maíz con trigo.

Al finalizar la comida, todos se van a la casa de los fiscales con la alacena, ollas, sillas y demás cosas para hacer otra pequeña celebración (con cerveza); esta casa ha estado prácticamente vacía durante el año que ellos sirvieron a la capilla.

Muchas personas de San Bartolo se acercaron a mí con gusto, ya que “yo iba a mostrar cual es el costumbre de por acá y todos iban a ver lo bonito de su fiesta”.



Mayordomos biostes salientes

8.0 CONCLUSIONES

He manejado la hipótesis de que al vivir su religión popular, expresada en rituales (fiestas), se refuerza la identidad étnica de la comunidad³, por el hecho de que la organización de las fiestas recae en un elaborado sistema de cargos religiosos, permite la participación de los miembros de San Bartolo.

Las fiestas religiosas son un tipo de ritual. Dentro del pensamiento religioso, Durkheim sostiene que, se incluyen dos elementos: las creencias y los ritos. “Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que las mantienen, bien las unas con las otras, bien todas ellas con las cosas profanas. Los ritos son normas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre ante las cosas sagradas” (Durkheim, 1982 en Segalen, 1998:17).

En este sentido, podemos apreciar a través de las fiestas religiosas la expresión de una colectividad: parte de su realidad y, la relación de ésta con su ser sagrado, que en este caso sería San Bartolo.

A través de la fiesta entonces, se ejerce una acción sobre determinadas cosas que sitúa en definitiva en el acto de creer en su efecto, por medio de prácticas de simbolización (Segalen, 1998).

³ Con esto no quiero decir que la comunidad sea homogénea.

En la fiesta de La Santa Cruz (tres de mayo), que tiene su raíz en la época mesoamericana, *tiene como objeto regularizar el curso de los fenómenos naturales*, celebrando un ritual para pedir lluvia y así garantizar el alimento.

La fiesta del lavado es importante ya que es metonímica de San Bartolo, además se realiza en un paraje, lo que nos hablaría de un ritual agrario de origen mesoamericano ya que, según Medina éstos se refugian en las casas, los manantiales, las cuevas y los cerros. Asimismo la comunidad expresa su identidad colectiva a través del santo patrón (Medina, 1995).

La fiesta religiosa es un ritual, pero para relacionar esta idea con la identidad étnica es necesaria la perspectiva de la llamada religión popular.

Para empezar con esta reflexión sobre la religión popular quiero citar otra útil definición sobre religión, propuesta por Geertz: “Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1997:89).

Podemos inferir, entonces, que el análisis de lo simbólico se puede ver en todas las prácticas sociales en donde los actores se apropian de ciertos elementos y los transforman en función de sus intereses. En el caso de San Bartolo, pude observar que los componentes de su realidad como el bosque, el

cultivo del maíz, el vestido, su lengua el mazahua, la pobreza, su condición de indígenas, etc. se convierten en parte esencial del ritual al representar su modo de vida y al creer en la efectividad de éste sobre el mundo, darle un sentido.

Respecto al uso de la religión popular, Rostas y Droogers lo han analizado en América Latina, algunos de sus resultados me parecen pertinentes. En primer lugar, el concepto de religión popular llama la atención hacia los procesos de redefinición y reinterpretación que ocurren en todas las religiones, ya que según los autores no se puede obligar a la gente a detener su capacidad humana de buscar y construir sus propios significados. En segundo lugar, las relaciones de poder definen el concepto de popular, ya sea dentro de las organizaciones religiosas o en el contexto más amplio de una sociedad. En ese sentido, mencionan que “en algunos casos la religión popular puede ser un instrumento de resistencia, en la misma medida en que la religión oficial puede ser uno de dominación”. En tercer lugar encuentran que, con frecuencia existe en las religiones populares una intención práctica de resolver problemas; en el caso de las personas de clase baja principalmente son los de subsistencia. En cuarto lugar, la religión popular no puede ser codificada, fijada o institucionalizada. “El uso popular de la religión florece marginalmente. Siempre es periférica a las instituciones” (Rostas y Droogers, 1995).

En el caso de México y sobre todo de los pueblos con tradición mesoamericana como es San Bartolo, la religión popular ha sido el resultado del sincretismo entre las religiones indígenas y la religión católica impuesta desde la colonia.

Lo anterior no quiere decir que la comunidad haya permanecido todo este tiempo inalterable, más bien es un proceso en donde algunos factores o elementos han permanecido a través del tiempo, por su efectividad o funcionalidad.

Durante el tiempo que me encontré realizando trabajo de campo, me fui preguntando ¿Porqué había elementos que permanecían o continuaban dentro de los rituales religiosos?, ¿Qué significaban o que reforzaban?, ¿Los participantes son concientes de su forma de pensar o actuar dentro de éstos?. Las respuestas a estas preguntas creo que son complejas y no tienen que ver únicamente con la religiosidad indígena o con la identidad étnica que son los temas centrales de mi investigación sino con un universo de significaciones construidas conciente o inconscientemente y, con la historia: me refiero al mundo que ya existía, por ejemplo cuando preguntaba a las personas ¿porqué hacen esto? O ¿de dónde viene esta idea o tradición? La mayor parte de las veces me respondían que *desde que nacieron ya era así o así me enseñaron mis padres* o simplemente *así ha sido siempre*. Entonces nos encontramos otra vez con las preguntas iniciales.

La manera que me parece más sensata para satisfacer mis dudas intelectuales es apoyarme en los estudios de otros antropólogos, como Cristina Oehmichen quien menciona que el estudio del cambio siempre ha estado asociado al de las persistencias, así se requiere fijar una temporalidad entre dos situaciones y definir el conjunto de elementos sujetos a observación con el fin de conocer los ajustes infinitos entre las tendencias del cambio y la perseverancia a través del

tiempo, como por ejemplo: el uso o desuso de la lengua materna de un grupo étnico, la organización política, los sistemas de parentesco y matrimonio, los rituales, la religión, etc. “Cada elemento podría mostrar cambios o continuidades, pero aún así, las transformaciones no ocurren de la misma manera ni con la misma velocidad en todos los elementos” (Oehmichen, 2005).

Por esta razón, considero que el estudio de las continuidades es motivo de un trabajo más específico pero es importante mencionarlo ya que forma parte de mis inquietudes como observadora dentro de la comunidad.

Retomando la hipótesis del trabajo, hemos visto que a través del ritual (fiesta religiosa) los actores convierten, apropian y significan su medio ambiente, su modo de vida y que al hacerlo refuerzan su identidad étnica. Ahora bien, he pensado que la expresión de esta identidad es la etnicidad, pero ésta no solo se constituye por un factor: ¿Qué te hace ser quien eres?, ¿Qué te hace ser indígena?, ¿Qué o quién te define?. Estas preguntas se están respondiendo día a día en el vivir de las personas y su experiencia, en sus interrelaciones, etc. Es por eso que retomo la noción de *reorganización étnica*⁴, replanteada por Assies, que explica tanto la persistencia como la transformación de la etnicidad en varias dimensiones ya sea social, económica, política y cultural. Así la reorganización étnica refleja la relación dialéctica entre la auto identificación y la hetero identificación, lo que resalta el carácter relacional de la identidad étnica así como las relaciones de poder que se dan al interior de la sociedad indígena.

⁴ Concepto propuesto por Nagel y Snipp 1993, en Assies 1999: 26.

El concepto de reorganización étnica *abre una ventana* hacia las interacciones entre la estrategia, la identidad, los procesos sociales y políticos. “Permite adoptar una perspectiva crítica hacia la organización y la movilización indígenas sin reducirlas a simples manipulaciones estratégicas o percibir las como la expresión de identidades innatas” (Assies, 1999:26).

La identidad se construye de muchos elementos, lo que llama mi atención es ¿Qué nos dicen las fiestas religiosas sobre expresar la identidad étnica? La respuesta está en la organización y participación que nos da cohesión, comunidad, sentido, persistencias y cambios que son parte de la vida de las personas de San Bartolo.

9.0 BIBLIOGRAFIA

Assies Willem. *“Pueblos Indígenas y reforma del Estado en América Latina”* en El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán. México. 1999

Báez-Jorge Félix. *“Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México”.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

Basauri Carlos. *“La Población Indígena de México”.* Tomo II. Instituto Nacional Indigenista. 1940.

Bartolomé Miguel Alberto. *“Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México”.* Siglo XXI editores. 1997.

Benítez Reyna Rufino. *“Vocabulario práctico bilingüe mazahua- español”.* Colección vocabularios en Lengua Indígena- Instituto Nacional Indigenista. México. 2002.

Broda Johanna. *“La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”* en Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

Chávez Castillo Sandra. *“Los curas pusimos las costumbres... y las podemos cambiar. Un acercamiento a los conflictos entre pueblos indígenas y la Iglesia católica”* en Alteridades. Año 10, Número 19. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 2000.

Collin Laura. *“Ritual y conflicto. Dos estudios de caso en el centro de México”.* Fiestas de los Pueblos Indígenas- Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Desarrollo Social. México. 1994.

Cortés Ruiz Efraín. *“San Simón de la Laguna”.* Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista. México. 1972.

Diccionario Mazahua Español. Colegio de Lenguas y Literaturas Indígenas, Biblioteca de los Pueblos Indígenas, Instituto Mexiquense de Cultura. 1997.

Duarte Soto Crispín y Martínez Camacho Rosa María. *“Los Mazahuas de Zitácuaro. Cultura, Fiestas, Ritos, Danzas y Artesanías”.* Consejo Ciudadano de Desarrollo y Cultura Municipal, Secretaría de Cultura, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Zitácuaro, Michoacán. México. 2004.

Durkheim Emile. *“Las formas elementales de la vida religiosa”.* Alianza editorial. 1982.

Eliade Mircea. *“Tratado de Historia de las Religiones”.* Editorial Era. 1979.

Friedlander Judith. *“Ser indio en Hueyapan, Un estudio de Identidad obligada en el México contemporáneo”*. Fondo de Cultura Económica. México. 1977.

Garma Carlos. *“Buscando el espíritu, Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México”*. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Plaza y Valdés editores. México. 2004.

Geertz Clifford. *“La interpretación de las culturas”*. Gedisa editorial. 1997.

Giménez Gilberto. *“Identidades étnicas: estado de la cuestión”* en Los retos de la etnicidad en los Estados Nación del siglo XXI. CIESAS, Instituto Nacional Indigenista. México. 2000.

Giménez Gilberto. *“Cultura Popular y Religión en el Anáhuac”*. Centro de Estudios Ecuménicos A.C. México. 1997.

Korsbaek Leif. *“Introducción al sistema de cargos”*. Universidad Autónoma del Estado de México. 1996.

López Austin Alfredo. *“El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”* en Cosmovisión, Ritual e Identidad de los Pueblos Indígenas de México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica. México. 2001.

Martínez Elorriaga Ernesto (corresponsal). *“Empezaron a llegar millones de mariposas monarca”* en Periódico La Jornada. 02 noviembre de 2005.

Mauss Marcel. *“Sociología y Antropología”*. Editorial Tecnos. 1968.

Medina Andrés. *“Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”* en Alteridades. Año 5, Número 9. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 1995.

Millán Saúl. *“La ceremonia perpetua. Ciclos festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca”*. Fiestas de los Pueblos Indígenas, Secretaría de Desarrollo Social, Instituto Nacional Indigenista. México. 1993.

Morales Edgar. *“El sabor agrio en la cultura mazahua”*. Instituto Mexiquense de Cultura. Toluca, México. 2000.

Oehmichen Bazán Cristina. *“Identidad, Género y Relaciones Interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México”*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Programa Universitario de Estudios de Género. México. 2005.

Pérez Ruiz Maya Lorena. *“El estudio de las relaciones Interétnicas en la Antropología mexicana”* en Los estudios culturales en México. 2003.

Portal Ariosa María Ana. *“Cosmovisión, tradición oral y práctica religiosa contemporánea en Tlalpan y Milpa Alta”* en Alteridades. Año 5, Número 9. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 1995.

Quiroz Haydée. *“Fiestas, Peregrinaciones y Santuarios en México. Los viajes para el pago de las mandas”.* Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares. México. 2000.

Restrepo Iván. *“Por desidia oficial pelagra la monarca”* en Periódico La Jornada. 20 diciembre de 2004. pp. 15.

Rodríguez María Teresa. *“Sistema de cargos y cambio religioso en la Sierra de Zongolica, Veracruz”* en Alteridades. Año 5, Número 9. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 1995.

Rostas Susana y Droogers André. *“El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción”* en Alteridades. Año 5, Número 9. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 1995.

Salles Vania. *“Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco”* en Alteridades. Año 5, Número 9. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Departamento de Antropología. México. 1995.

Sánchez Núñez Edmundo. *“Vida silvestre, Desarrollo Rural y Medio Ambiente. Reflexiones desde una comunidad mazahua en los bosques de la mariposa monarca”*. Tesis de Maestría. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. México. 2000.

Segalen Martine. *“Ritos y rituales contemporáneos”*. Alianza Editorial. Madrid. 1998.

Shadow Robert y Maria. *“Símbolos que amarran Símbolos que dividen. Hegemonía e impugnación en una peregrinación a Chalma”* en Las peregrinaciones religiosas una aproximación. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1994.

Turner Víctor. *“La selva de los símbolos”*. Siglo XXI editores. Madrid. 1980.

Wolf Eric. *“El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana”* en Pueblos y Culturas de Mesoamérica. 1959.

Zárate Vidal Margarita. *“En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán”*. El Colegio de Michoacán. Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. México. 1998.

Zárate Vidal Margarita. *“Documento sobre mazahuas”*. Inédito. México.

