Gazeta de Antropología
GAZETA DE ANTROPOLOGíA

Número 26 (1), enero-junio, 2010 - Artículo 05 Handle: http://hdl.handle.net/10481/6774

Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular

The saints and their assistants. Religious stewardship in Xalatlaco, Mexico. Cultural reproduction in the context of popular religion

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes

Recibido: 20/11/2009 · Aceptado: 10/01/2010 · Publicado: 12/01/2010

Resumen
El ritual, en el contexto de la religiosidad popular, es un elemento fundamental en la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que éste sea posible, son necesarios muchísimos aspectos prácticos-materiales que requieren una organización social minuciosa y bien clarificada. Las mayordomías -con su compleja red de relaciones sociales- proveen esos aspectos y posibilitan de manera material la irrupción en el mundo real de las concepciones abstractas existentes en la cosmovisión, formando un complejo sistema estructurado y coherente que facilita la identificación de los individuos con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Abstract
Ritual, in the context of the popular religiousness, is a fundamental element in the cohesion and cultural reproduction of a community. For this to be possible, many practical material aspects are necessary which in turn require meticulous and clear social organization. The religious stewardships —with their complex network of social relations— provide these aspects and make it possible to go out into the real world of the abstract conceptions present into the cosmovision, in this way helping to form a complex constructed and coherent system that facilitates the identification of the individuals with their people, leading to the social cohesion and aiding cultural reproduction.

Palabras clave
mayordomías | religiosidad popular | reproducción cultural | identidad

Keywords
religious stewardship | popular religiousness | cultural reproduction | identity

El proceso de globalización tal y como se ha venido desarrollando, no solamente involucra las economías nacionales orientadas hacia la homogenización en vistas a obtener rendimientos mayores y más controlados por un pequeño grupo de poder que resulta aparentemente inexistente, como si el proceso fuera anónimo y con vida propia. También resultan involucradas intrínsecamente las culturas de aquellos lugares que se integran a esta avalancha, pues si por un lado las principales repercusiones son políticas y económicas

a nivel «nación», por el otro, las culturas locales se ven brutalmente golpeadas por un modelo de irrupción repentina en su proceso histórico autóctono, frente al cual -generalmente- no pueden sobrevivir como entidades culturales diferentes y originales.

La fuerza de la globalización es tal, que es difícil pensar que se detenga o que cambie radicalmente el modelo con tal de respetar a las culturas locales. El común en este proceso es que dichas culturas entren en un proceso de integración abrupta disolviéndose los pilares tradicionales en los cuales descansaban sus estructuras originales-culturalmente hablando-.El porvenir de las innumerables culturas locales aparece incierto, y francamente turbio.

Sin embargo, hay algunos lugares que han sido capaces de integrarse a partes del modelo globalizante, sin perderse absorbidos por el remolino, es decir, han podido integrar de alguna manera sus economías locales al modelo capitalista «exterior» a sus comunidades sin perder por eso su identidad cultural ni sus formas tradicionales de reproducirla, conservando así mismo sus cosmovisiones y formas de organización social en un creativo y dinámico proceso de reinterpretación, readaptación y refuncionalización de sus formas tradicionales. ¿Cómo lo logran? ¿qué mecanismos emplean? ¿qué estrategias sociales usan para conseguirlo? Estas son preguntas que fungen como telón de fondo en el caso local de Xalatlaco, en el estado de México.

Dicho pueblo, se trata de una comunidad altamente conservadora de sus tradiciones y estilo de vida, conservando celosamente sus rituales y los mecanismos que los posibilitan en la práctica, tales como mayordomías, fiscalías, danzantes, entre otros. La mayor parte de la población de Xalatlaco son comerciantes, sin especializarse en algún producto, pero sí es un denominador común el desempeño del comercio preferentemente fuera de la comunidad y con dos destinos muy marcados: la Ciudad de México y Toluca. En este vaivén, la mencionada población situada entre estos dos grandes monstruos urbanos, recibe infinidad de influencias externas, totalmente ajenas a su dinámica interna, y sin embargo sigue siendo Xalatlaco perfilado y distinto a sus vecinos … ¿Cómo lo logran? Esta pregunta será el centro de gravedad del presente artículo. El lugar donde vislumbro la respuesta es el ritual como elemento fundamental en la reproducción cultural.

No pretendo enfocarme exclusivamente a la reproducción cultural, pues en ésta confluyen muchísimos otros aspectos aparte del ritual. Tampoco me enfocaré a una descripción de rituales, ni a la reflexión acerca del ritual «puro», descontextualizado de sus implicaciones en las relaciones sociales de la comunidad. Me interesa puntualizar -en esta comunidad- el papel del ritual como un elemento clave en la reproducción cultural de la misma. Así pues, me centraré en el ritual y su papel en la reproducción cultural, desde la observación etnográfica e investigación adyacente en Xalatlaco.

El ritual es un tema demasiado amplio, por lo que considero pertinente exponer que pretendo abordarlo desde el acotamiento presentado en la siguiente hipótesis: El ritual, en el contexto de la religiosidad popular campesina de origen indígena, es un elemento fundamental en la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que éste sea posible, son necesarios muchísimos aspectos prácticos-materiales que requieren una organización social minuciosa y bien clarificada. Las mayordomías -con su compleja red de relaciones sociales- proveen esos aspectos y posibilitan de manera material la irrupción en el mundo real de las concepciones abstractas existentes en la cosmovisión (1) (https://gazeta-antropologia.es/#N_1_).

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, entendidos desde la lógica de la religiosidad popular, forman un complejo sistema estructurado y coherente que facilita la identificación de los individuos con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Religiosidad popular campesina en contextos de origen indígena

Primeramente hay que señalar que la vida ritual a la que haré referencia en Xalatlaco se enmarca en un

contexto de religiosidad popular campesina en un pueblo de ascendencia indígena náhuatl, lo que significa poca o nula adhesión a la liturgia oficial católica, aunque se incorporen elementos de ésta, el corpus final apunta hacia otro lugar que el dogma y la ortodoxia. Esta cuestión de la religiosidad popular responde a otra lógica completamente diferente a la lógica dogmática ortodoxa de la iglesia oficial, no es una cuestión de creencias aisladas sin repercusión en la vida cotidiana, sino de un verdadero modo de vida articulado y coherente que posibilita una expresión distinta y original de ser humano.

Así pues, la aproximación que estamos haciendo al ritual en esta comunidad es desde las fiestas de los santos patrones que el pueblo celebra a lo largo del año, por lo tanto, el concepto de religiosidad popular será clave para tratar de explicar estas fiestas a partir de la organización interna de la comunidad. El enfoque que asumimos para entender el proceso de la religiosidad popular es el de Gilberto Giménez (1978), y el de Félix Báez-Jorge (1994, 1998, 2000, 2003).

Giménez apunta en su estudio clásico acerca de la religiosidad popular (Giménez 1978), que ésta responde a un proceso social al interior de la comunidad que la genera, más que a deformaciones de una fe dogmática institucionalizada. El fenómeno pues, debe entenderse no en relación a la oficialidad de la iglesia, sino desde su propia originalidad, que corresponde a las vivencias históricas y necesidades concretas del pueblo que la origina. Por su parte, Báez-Jorge destacará la importancia de tomar en cuenta-en las comunidades indígenas- los procesos selectivos de refuncionalización y reinterpretación de los entes divinos traídos por los europeos durante los primeros tiempos de la evangelización de los indios y la forma como éstos integraron en su cosmovisión esos nuevos seres y sus funciones.

Para dar cuenta de este fenómeno religioso sincrético (2) (https://gazeta-antropologia.es/#N_2_), partimos del concepto clave de religiosidad popular. Un concepto problemático dada su polisemia, por lo que apuntamos -en primer lugar, y de manera enfática-que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo de ascendencia indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en contextos campesinos indígenas como una estrategia social que «traduce» los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

Este concepto, entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace a la religiosidad popular, se llevan a cabo procesos de resignificación que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y de tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos, los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, y considerando el uso que se hace de ellos, de acuerdo a los poderes que se les otorgan, de católicos no les queda sino poco más que el nombre.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares de ascendencia indígena, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad es producto de un proceso histórico y la coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que -desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en estos contextos específicos se caracterice frente a su contraparte como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular en contextos indígenas como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto diferenciable de los que no comparten esta visión.

Las fiestas religiosas se convierten así en el engrane central donde se engarzan de manera simultánea: cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas -tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder -frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-.El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

La utilidad de estudiar estos procesos implícitos en los fenómenos religiosos en las comunidades de origen indígena, es considerar en el ámbito teórico-interpretativo la existencia de ambos sectores sociales en un contexto nacional que-desde la hegemonía-pretende ignorar el empuje de los grupos subalternos. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

Este artículo se presenta, pues, como un aporte para entender esa «lógica singular» inherente en el proceso histórico-cultural de estos pueblos, en el caso específico de esta investigación, en la población mencionada de Xalatlaco, estado de México, pero que puede ser una valiosa propuesta de interpretación para otros procesos similares en tantas comunidades rurales de ascendencia indígena que viven procesos parecidos.

Mayordomías

Las mayordomías, con los santos a su cuidado y las relaciones que establecen entre éstos y la comunidad, aunado a la rica vida ritual en derredor de ellos, entendidos desde la lógica de la religiosidad popular, forman un complejo sistema estructurado y coherente que facilita la identificación de los individuos con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Consideremos que las fiestas que en este pueblo se celebran a lo largo del año, son en honor de los santos que «habitan» en las iglesias de los barrios y las iglesias de todo el pueblo, como la parroquia que no se considera parte de ningún barrio, pues es «de todos». En este proceso festivo anual, destacamos el papel de los mayordomos en cuanto organizadores del esfuerzo colectivo para celebrar dichas fiestas, enfatizando la organización social que se establece en derredor de las mismas.

Las mayordomías o «sistemas de cargos» se encuentran entre los aspectos relativos a lasclaves estructurales de la religiosidad popular. Los sistemas de cargos constituyen una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, las cuales tienen sus funciones propias al interior de las comunidades que las mantienen. Acerca de dichas funciones, Frank Cancian en Economía y prestigio en una comunidad maya, apunta las siguientes, que él señala como «funciones integrantes» del sistema de cargos en Zinacantan (cfr. Cancian 1989: 234 y ss):

-Delimitar la comunidad a través de la participación en el sistema de cargos.
– Fortalecer las normas comunes que distinguen a la comunidad, mediante la participación en el ritual, y todo lo que esto implica, principalmente el esfuerzo económico y la relación de grupos que trabajan en común.
– Encauzar el gasto del excedente económico al interior de la propia comunidad, sin derramar ese beneficio en el «mundo ladino».
– Reducir las diferencias económicas mediante el derroche festivo, lo cual funciona como un mecanismo de nivelación, redistribución y justificación de la riqueza.

Por otra parte, Pedro Carrasco, en su importante reflexión: Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas,enuncia una serie de rasgos comunes en las descripciones de lo que llama «sistema político-ceremonial» (cfr. Carrasco 1991: 307):

-Los cargos constituyen una jerarquía ordenada conforme a rango y línea de autoridad.
– Es un sistema tradicional, diferente al constituido desde la municipalidad.
– Los puestos son por un período corto de tiempo (generalmente un año) sin reelección.
– Los cargos están en escala y se sigue un orden determinado.
– Dicha escala combina puestos civiles y religiosos que se alternan.
– La participación está abierta a todos los miembros de la comunidad.
– Cuando la comunidad se divide en barrios, se da una alternancia de puestos entre los representantes de cada uno de ellos.
– Se da un patrocinio individual de las funciones públicas, incluyendo las ceremonias religiosas. (Esto incluye la característica de no-sueldo por la prestación del servicio en el cargo).
– Los gastos sustraen recursos del organizador, pero le retribuyen en prestigio.

De entre todas estas características o rasgos generales, Carrasco toma dos para definir el sistema de cargos:

«Primero, el escalafón. Los puestos de la jerarquía son de periodo corto y se ocupan en orden ascendente, con la participación de la totalidad de la población o de un amplio sector de ella. El sistema de escalafón es, por lo tanto, una forma de adquisición de status y de movilidad social que contrasta con la adscripción hereditaria y los cargos vitalicios o de periodo largo.
El segundo rasgo es el patrocinio individual. El funcionario cubre con sus bienes propios las obligaciones anejas ajenas al cargo. Éstas son de varios tipos. Incluyen los gastos de subsistencia

del funcionario durante el periodo de servicio, puesto que el desempeño del cargo impide o mengua la dedicación para obtener ingresos de actividades económicas privadas. Más importante aún es que el cargo exige gastos para costear funciones públicas, especialmente ceremoniales como misas, danzantes, músicos, cohetes y, sobre todo, convites. Tanto el desempeño del cargo como el gasto se consideran servicios públicos que todo miembro de la comunidad tiene obligación de realizar» (Carrasco 1991: 308-309).

Aguirre Beltrán coincide con Carrasco en lo que corresponde a los dos elementos ya mencionados de escalafón y patrocinio individual, pero los presenta de una forma diferente. Considera que dentro de lo que él mismo llama «complejo cultural de las mayordomías» hay dos rasgos fundamentales en esa institución religiosa:

1. El gasto excesivo que se impone a la persona del mayordomo, el cual contiende por la honra y el ascenso en la escala de prestigio dentro del grupo.
2. La bebida alcohólica consumida de forma ceremonial, lo cual consume gran parte de los recursos (3) (https://gazeta-antropologia.es/#N_3_) (cfr. Aguirre Beltrán 1992).

De acuerdo a lo anotado arriba, este autor ve en estos dos rasgos una concurrencia entre las sociedades indias de hoy y las de ayer, donde las mayordomías son una expresión cultural que no puede explicarse desde una sola de las partes:

> «La investigación etnográfica en Zongolica, al confrontar el pasado, descubre un caso acabado de conversión polar en la práctica religiosa; éste es el que configuran las mayordomías, donde los dioses muertos del panteón mesoamericano renacen en el culto a los santos de la hagiografía católica. Su análisis es, ciertamente, ilustrativo de la continuidad cultural al través de la persistencia del contenido en un nuevo continente; bajo una forma nueva» (Aguirre Beltrán 1992: 142).

Regresando a los dos rasgos antes mencionados, que Beltrán considera fundamentales en la institución de las mayordomías, (gasto excesivo y bebida ceremonial), hay que señalar que los interpreta como un derroche institucionalizado de bienes, lo cual es aceptado por la comunidad como un medio para adquirir poder y prestigio. El lugar privilegiado donde actúan los mayordomos es la fiesta, la cual:

> «crea una nueva organización social menos señorial y más abierta a la competición por el poder, (…) funda una estructura de gobierno y una jerarquía eclesiástica que emerge del servicio -no remunerado en dinero-, mediante un sistema de cargos ubicados en una escala por la que se asciende grado a grado en dignidad y sabiduría. (…) El cargo implica una economía de prestigio, un gasto cuyo monto sube y se desvanece a medida que se pasan cometidos de mayor responsabilidad; el carguero se siente compelido a acumular bienes de consumo a un compás progresivamente acelerado con el fin de cubrir el derroche súbito de la fiesta. A cambio, suma año tras año poder, carisma y vigor mágico hasta convertirse, llegada la edad provecta, en un ser que comparte con dioses y antepasados la esencia inmarcesible de la divinidad. (…) La fiesta es dispensadora de identidad; sólo quienes participan en el sistema de cargos son considerados miembros acabados de la comunidad étnica» (Aguirre Beltrán 1992: 154-155).

Siguiendo con los planteamientos de Aguirre Beltrán, cabe destacar lo que este autor apunta en Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica, pues allí enumera algunas funciones características del sistema de cargos, las cuales, acentúan el aspecto político de la religiosidad popular y lo que podría considerarse como una economía indígena de distribución. Dichas funciones son las siguientes (cfr. Aguirre Beltrán 1967: 200-215):

1. El sistema de cargos pertenece a un sistema político-religioso que concede recursos comunales especiales.
2. Este sistema político-religioso impone la redistribución de excedentes a los miembros del grupo, mediante el consumo de los recursos en actos ceremoniales que benefician a la comunidad.

3. Este sistema ayuda a resolver las tensiones de aquellos que compiten entre sí por el poder.
4. Los funcionarios «político-religiosos» delimitan la comunicación con grupos externos e impiden la intromisión en los asuntos locales.
5. El sistema político-religioso vigila las desviaciones de conducta frente al «costumbre», usando la coerción física y la amenaza de los castigos sobrenaturales.

Por su parte, recordemos que Catharine Good, retomando a Carrasco y a Cancian, señala que la jerarquía cívico religiosa:

> «es una estructura unificada, piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil. (…) el servicio es obligatorio, alternante y progresivo; todos los individuos empiezan con un cargo civil o religioso menor, y van ascendiendo en el escalafón en el transcurso de su vida» (Good 1988: 110).

Chance y Taylor (1985) llaman la atención acerca de que la institución de las cofradías ha sufrido cambios y variaciones a lo largo del tiempo, dependiendo de las regiones y las comunidades particulares, lo cual hace difícil postular un modelo único que se generalice.

Cabe incluir en esta discusión, lo propuesto por Eric Wolf (1955, 1957), cuando distingue entre dos tipos de comunidades, las «abiertas» y las «cerradas», donde las primeras se identificarían más con comunidades campesinas mestizas cercanas a la hegemonía nacional, mientras que las segundas corresponden a las comunidades indígenas y se caracterizan por formar una especie de pantalla aislante entre sus miembros, diferenciando claramente entre «los de adentro» o propios y «los de afuera» o ajenos, es decir, la sociedad circundante. Según esta propuesta, varias de las prácticas de las comunidades indígenas contemporáneas corresponden al esfuerzo por mantener separados esos ámbitos de lo propio y de lo ajeno, como por ejemplo, el control comunitario de la propiedad de la tierra, lo cual impide a los indígenas vender a «los de afuera», conservando así su integridad territorial y productiva. De igual manera, al interior de la comunidad, estas medidas sirven para lograr cierta igualdad y equilibrio, como cuando se asegura a todos los miembros, el usufructo de una parcela, lo cual imposibilita la concentración de tierras en unos cuantos. Desde esta interpretación, las jerarquías de cargos sirven como reforzadores de estas medidas conservadoras y -sobre todo- niveladoras. Los hombres que ascienden en la escala jerárquica cumplen con cargos, civiles y religiosos, en los cuales son inducidos a gastar periódicamente durante las celebraciones comunitarias el excedente que han acumulado en el pasado.

Con respecto a estas comunidades cerradas específicamente en Mesoamérica, Wolf señala lo siguiente:

> «Históricamente, la configuración campesina corporativa cerrada de Mesoamérica es una criatura de la conquista española. Las autoridades discrepan sobre las características de la comunidad prehispánica de la zona, pero existe el general reconocimiento de que grandes cambios diferencian a la comunidad poshispánica de su predecesora anterior a la conquista. En parte, la nueva configuración fue el resultado de las serias crisis sociales y culturales que destruyeron a más de tres cuartas partes de la población india y la expropiaron de sus tierras y su abastecimiento de agua. Las nuevas comunidades indias recibieron derechos a la tierra como grupos locales, no en razón del parentesco; la autoridad política quedó en manos de los nuevos ocupantes de los cargos locales y se hicieron electivas; los tributos y los servicios de mano de obra recibieron nuevas bases; y el rápido crecimiento de las llamadas cofradías indias después del s. XVI dio a los feligreses una serie de asociaciones organizadas y estables en las que fácilmente se podía conseguir la identificación personal y comunitaria» (Wolf 1981: 88).

Líneas más adelante apunta: «La comunidad campesina corporativa cerrada es hija de la conquista», aclarando más adelante que «no es un vástago de la conquista en cuanto tal, sino más bien la dualización de la sociedad en un sector dirigente y un sector dominado de campesinos indígenas» (Wolf 1981: 89).

Hay que precisar que esta noción de comunidades cerradas, nos resulta sugerente en cuanto al reconocimiento de una relación conflictiva entre un grupo subalterno frente a unohegemónico, donde se

hace necesaria la distinción entre lo propio y lo ajeno. El término mismo «cerrado» parecería indicar un ostracismo y aislamiento social que no opera dentro de este tipo de comunidades, que siempre han estado articulados -de una u otra forma- con el contexto social más amplio en el que se hallan imbricados.

Ante la concepción de la jerarquía cívico-religiosa, al interior de las comunidades campesinas de ascendencia indígena, como un sistema de cargos constituidos por una ordenación unificada y piramidal, compuesta por una jerarquía religiosa y una jerarquía civil, puede haber otras interpretaciones que integren nuevos elementos en esta reflexión, situando estas jerarquías o cargos en un contexto más amplio de la forma de vida y organización indígena. Concretamente hay que recordar lo que Félix Báez apunta en Entre los naguales y los santosacerca de esto: «ninguno de los autores considerados clásicos en el estudio del sistema de cargos cívico-religiosos ha planteado reflexiones explícitas de las vinculaciones que éstos mantienen con la articulación y dinámica de las identidades étnicas» (Báez-Jorge 1998: 38). En esta obra señala que este hueco tal vez se deba a que los anteriores enfoques han posado su interés en otros aspectos, pero es necesario reconocer el papel que estos sistemas de cargos juegan en el proceso de identidad de las comunidades. En este sentido, es importante reconocer la coherencia de estos sistemas autóctonos, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido -como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente ha sido tan diferente, y que ha ejercido la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige.

Dentro de la discusión acerca del sistema de cargos en las comunidades indígenas, hay que destacar que en este escrito, mi interés está enfocado en la figura de los mayordomos dentro de la organización social implícita en las fiestas de los santos y no tanto el sistema de cargos en sí mismo.

Las funciones de las mayordomías pueden variar de región a región, en el caso de Xalatlaco, éstas se concentran en organizar las fiestas de los diferentes santos del pueblo, a saber, los santos de los cuatro barrios: San Juan, San Bartolo, San Agustín y San Francisco, además de los santos de todo el pueblo: La Virgen de la Asunción, Santa Teresa, San Isidro, la Santa Cruz y el Santísimo Sacramento.

La organización de la fiesta es el culmen del trabajo de los mayordomos, pero su labor es continua durante todo el año que dura su cargo, pues son los responsables de mantener limpio y funcional el templo del santo a cuyo servicio se encuentran, además, para poder llegar a la fiesta y celebrarla con la majestuosidad acostumbrada, se requiere un constante trabajo de recolección de las aportaciones económicas de los habitantes.

Las funciones específicas de los mayordomos en Xalatlaco son:

-Cuidar el templo del santo a cuyo servicio se encuentran y todos los bienes pertenecientes a él.
– Recabar las contribuciones de los vecinos para sufragar los gastos de la o las fiestas y llevar un estricto control escrito de entradas y salidas.
– Buscar quién organice las danzas de la fiesta.
– Organizar la fiesta del santo, lo cual implica:
· Organizar todo lo necesario para el anuncio de la fiesta: carros alegóricos, banda, cohetes y mojiganga.
· Adornar el templo.
· Organizar el trabajo comunitario para alguna obra pública.
· Conseguir mañanitas.
· Conseguir música para el santo.
· Hacer los arreglos para la misa el día de la fiesta.
· Conseguir los cohetes y fuegos artificiales que serán utilizados durante las celebraciones del santo.
· Conseguir donativos para el día de la fiesta.
· Vestir al santo con sus ropas de fiesta.

· Proveer y organizar todo lo necesario para la preparación y distribución de alimentos el día de la fiesta.
· Conseguir el alcohol necesario para ofrecer bebida los días de la fiesta, así como organizar su distribución.
· Contratar el sonido o grupo musical para el baile.
· Organizar la limpieza del templo y atrio una vez terminada la fiesta.
-Entregar el cargo con cuentas claras.

Con respecto a las mayordomías en Xalatlaco, cabe tomar en cuenta lo que apunta Soledad González:

> «El pueblo de Xalatlaco está subdividido en cuatro barrios (…) Cada uno tiene su iglesia y organizaciones propias encargadas de realizar las fiestas: las mayordomías, también llamadas «corporaciones» o «cofradías», una institución cuyo origen es colonial. Además hay mayordomías en las que participan personas de distintos barrios. La más importante es la de la parroquia, llamada «regiduría» para denotar su mayor jerarquía; ella plasma la unidad de los cuatro barrios de Xalatlaco en la fiesta de Nuestra Señora de la Asunción, llamada cariñosamente «la Asuncionita de agosto», patrona de todo el pueblo.
> Para que un hombre -en tanto cabeza de una familia y su representante en el ámbito público- sea considerado miembro pleno de la comunidad, debe haber cumplido con dar servicio gratuito a los santos, el tequio, ocupando el cargo de mayordomo al menos una vez en su vida. Esta obligación cesa cuando cumple 60 años; entonces se dice que «ya puede descansar». El servicio generoso, la entrega sin retaceos, es lo que se espera de quienes participan en las mayordomías. Una familia es capaz de los mayores sacrificios con tal de cumplir adecuadamente durante el año que dura su compromiso. Para poder costear los gastos de ser mayordomos del santo o de una danza, la gente se endeuda o busca más trabajos. A cambio, quienes participan reciben el reconocimiento de su barrio y del pueblo, son considerados miembros dignos, respetables» (Soledad González 2006: 97-98).

Los mayordomos se convierten en una especie de «brazos y piernas» del santo, pues es el santo quien «oye la misa», o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en acompañante del santo, pero el protagonista es éste último. De manera recíproca, una mayordomía sin santo, simplemente es imposible de concebir, pues todas las funciones de los mayordomos tienen como centro de gravedad la fiesta de un santo.

Es en este aspecto de los santos y las celebraciones en torno a ellos donde puede observarse una de las principales características referidas antes acerca de la religiosidad popular campesina de origen indígena y es la independencia de la religiosidad popular frente a la iglesia oficial. El primer lugar donde esto se evidencia es en la liturgia, lugar del culto oficial y dominio ideológico, como señala Báez -Jorge:

> «Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena refieren a conflictos en los ámbitos del control ritual, la autogestión ceremonial laica, las reinterpretaciones simbólicas y el ejercicio político comunitario. Dejan al descubierto la resistencia de los feligreses a las imposiciones litúrgicas, al autoritarismo y a la intromisión clerical en las creencias y prácticas del culto tradicional» (Báez-Jorge 2003: 29).

En Xalatlaco, no hay ningún evento a lo largo del año que se equipare a las fiestas de los santos, en esplendor y magnitud, y toda la movilización social requerida para lograrlo, con razón los habitantes del pueblo se refieren a sí mismos como un pueblo «muy gustoso». Es evidente que los santos están jugando un papel más allá del que les atribuye la Iglesia dentro de sus filas, y ese papel solo se entiende dentro del proceso social que implica la religiosidad popular dentro de esta comunidad y la lógica que establece para su funcionamiento. Dicho proceso, responde a necesidades concretas del pueblo y tiene que ver directamente con lo que la colectividad considera como valioso.

Las creencias con respecto a los santos en la dinámica de la religiosidad popular, engranan

perfectamente con la organización concreta encabezada por las mayordomías que lleva a la praxis religiosa concreta. La creencia y el ejercicio religioso quedan unidas en la práctica social concreta, como apunta Félix Báez: «ciertamente, la economía no crea religiones, pero determina su forma y sus transformaciones ulteriores. En el marco de este razonamiento, las ideologías religiosas no pueden explicarse como productos de la conciencia desprendidos de toda relación con la vida material, es decir, como arquetipos.(Báez-Jorge 2000: 408). Ya este mismo autor, en la introducción de esta misma obra señalaba:

> «La importancia que tienen las investigaciones antropológicas sobre temas religiosos no requiere de alegatos vehementes. Baste decir que las creencias y prácticas respecto a lo sagrado, en tanto formas de conciencia social, están imbricadas orgánicamente en el conjunto de las instituciones socialmente determinantes en las comunidades indias. Su condición superestructural no es sinónimo de dependencia mecánica de la economía como podría postularse en la perspectiva del materialismo vulgar. Son, en efecto, determinadas por la infraestructura pero simultáneamente influyen en éstas. Su morfología y contenidos simbólicos expresan la interdependencia dialéctica entre la vida material y las representaciones colectivas que los hombres imaginan en consecuencia con sus particulares formas de existencia social» (Báez-Jorge 2000: 21).

El papel de los mayordomos en el proceso de identidad y reproducción cultural de la comunidad

En Xalatlaco, el fenómeno de la religiosidad popular no solo evidencia la práctica religiosa, sino que en un tono más acentuado pone de manifiesto la compleja dinámica social que posibilita dicha práctica, quedando de manifiesto la interdependencia que existe entre la vida material y las representaciones colectivas.

Las mayordomías coordinan el esfuerzo colectivo en una celebración que es común a todos los habitantes del pueblo, quienes ahora fungen como mayordomos ya habían participado desde años antes en las celebraciones del santo, y lo seguirán haciendo en lo sucesivo, los espectadores pasivos de ahora, serán los organizadores de las fiestas venideras, la fiesta coordinada por la mayordomía se convierte en un continuumque a los ojos de los habitantes pareciera no tener principio ni fin, pues sus orígenes parecen perderse en la penumbra del tiempo y se da por supuesto que seguirá realizándose como debe ser. En realidad la organización de las mayordomías se convierte en un ciclo que gira sin detenerse, pues las funciones de los mayordomos terminan cuando han entregado el cargo al siguiente responsable. Cabe destacar el hecho de que en las mayordomías en Xalatlaco, siempre hay un equilibrio entre personas jóvenes y «gente mayor», donde la autoridad moral recae en estas personas de edad avanzada. Aún cuando «el mayor» (es decir, el principal de los mayordomos) sea de edad joven, se reconoce la autoridad de los ancianos en lo que respecta a la organización de las actividades de la fiesta, especialmente en lo que corresponde directamente al santo, como las misas, el adorno de la iglesia, los paseos de las imágenes, la vestimenta, las danzas. Esto evidencia la transmisión de conocimientos que se da a través de las generaciones, garantizando la continuidad de la memoria y su resguardo.

Esta característica de las mayordomías garantiza la continuidad en la vida ritual comunitaria, al menos en la parte que a ellos toca (que es la mayoritaria), pues recordemos que la fiesta se realiza gracias al esfuerzo material que ellos coordinan. Desde este punto de vista, podríamos considerar la mayordomía como la institucionalización del esfuerzo colectivo por celebrar la fiesta del santo, el cual forma parte de la comunidad y tiene otro tipo de capacidades y posibilidades con las cuales puede atraer beneficios que el pueblo requiere. Desde esta lógica, atender debidamente al santo conviene a todos para mantener un orden natural favorable para el sano desarrollo de la comunidad.

La institucionalización del esfuerzo colectivo destilado en las mayordomías facilita que la fiesta, con todos sus elementos constitutivos, como danzas, trabajo conjunto, paseos, comidas comunitarias, etc., continúe desarrollándose sin el riesgo de una eventual interrupción si la organización dependiera de la

iniciativa de particulares aislados.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas -tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres divinos, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en Xalatlaco, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión -los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular en estos contextos campesinos de origen indígena, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser como xalatlaquenses, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecuzan en la dinámica de la religiosidad popular en Xalatlaco, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero recordemos -según lo expuesto en los capítulos anteriores-, la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Notas

1. Partimos de la siguiente definición de cosmovisión: «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» (Broda 2001: 16). La cosmovisión -señala Broda- no

puede sustituir a la religión, la cual, se refiere al conjunto del fenómeno religioso y la organización ceremonial, por lo tanto abarca instituciones, actuaciones y creencias (no solamente ideas). El ritual, a su vez, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad.

2. Me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta: «Propongo definir el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza -sobre todo en un contexto multi-étnico.No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista» (Broda 2007: 73).

3. Aguirre Beltrán recuerda que en el contexto indígena prehispánico «la embriaguez no es simplemente concebida como un estado de euforia sino como uno de los medios para alcanzar la esencia de lo sacro; para entrar en comunicación con el orbe sobrenatural. La ingestión de pulque, vino de palma, chicha y otras bebidas fermentadas es un rasgo común no sólo en las festividades invariablemente escenificadas cada veinte días en honor de los grandes dioses que patrocinan los meses del año, sino también en sucesos que nosotros estimaríamos profanos» (Aguirre Beltrán 1992: 146). Más adelante, en el mismo texto, añade: «contemplar el alcoholismo prehispánico en su verdadero contexto y para afirmar que la función integrativa, de coherencia, del alcohol en la sociedad tribal nunca implicó un deterioro grave físico, mental o social» (Aguirre Beltrán 1992:149).

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo
1967 Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamerica. México,Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Educación Pública.
1992 Zongolica. Encuentro de dioses y santos patronos. México, Universidad Veracruzana-Fondo de Cultura Económica-Instituto Nacional Indigenista.

Báez-Jorge, Félix
1994 La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica. Xalapa, Universidad Veracruzana.
1998 Entre los naguales y los santos. Xalapa, Universidad Veracruzana.
2000 Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México. Xalapa, Universidad Veracruzana.
2003 Los disfraces del diablo. Xalapa, Universidad Veracruzana.

Broda, Johanna
2001 «Introducción», en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México. México,Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica: 15-45.
2007 «Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días», Diario de Campo(México), nº 93: 68-77.

Cancian , Frank
1989 Economía y prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

Carrasco, Pedro
1991 «Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas», en Modesto Suárez (coord.), Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm. México,Alianza Editorial Mexicana: 306-326.

Chance, John (y William Taylor)
1985 «Cofradías and Cargos: A Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy», American Ethnologist, nº 12: 1-26.

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

Good, Catharine
1988 Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero. México, Fondo de Cultura Económica.

González, Soledad
2006 «La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México», en Aurelio de los Reyes (coord.),La vida cotidiana en México en el siglo XX. México, Colegio de México – Fondo de Cultura Económica.

Wolf, Eric
1955 «Types of Latin-American Peasantry», American Anthropologist, nº LVII: 452-471.
1957 «Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java», Southwestern Journal of Anthropology, nº XII (1): 9-15.
1981 «Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central», en J. R. Llobera, Antropología económica,Barcelona, Editorial Anagrama: 81-95.

Autores

Ramiro Alfonso Gómez-Arzapalo Dorantes
Coordinador de las Maestrías en Filosofía y Crítica de la Cultura y Filosofía del Derecho. Universidad Intercontinental, México.

rarzapalo@uic.edu.mx

Archivos adjuntos

G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo:
https://gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html