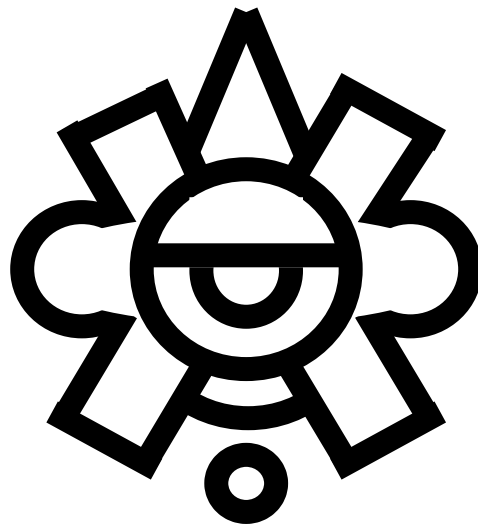


ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

INAH

SEP



**“MAYORDOMOS, SANTOS Y RITUALES EN XALATLACO, ESTADO DE MÉXICO.
REPRODUCCIÓN CULTURAL EN EL CONTEXTO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR.”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN HISTORIA Y ETNOHISTORIA

P R E S E N T A :

RAMIRO ALFONSO GÓMEZ ARZAPALO DORANTES

DIRECTORA DE TESIS: DRA. JOHANNA BRODA PRUCHA.

MÉXICO, D.F., 18 de octubre de 2004.

MAYORDOMOS, SANTOS Y RITUALES EN XALATLACO, ESTADO DE MÉXICO. REPRODUCCIÓN CULTURAL EN EL CONTEXTO DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I.- MARCO TEÓRICO

1.1. Planteamiento del problema

1.2. Marco teórico

1.2.1. Cosmovisión y ritual

1.2.2. Cultura e identidad

1.2.3. Religiosidad popular

1.2.3.1. Religión oficial frente a la religiosidad popular. Carácter autónomo de la religiosidad popular

1.2.3.2. El ritual

1.2.3.3. Los santos

1.2.3.4. Santuarios: las peregrinaciones a Chalma

1.2.4. Mayordomías

1.2.4.1. Relaciones sociales, *ad intra* y *ad extra* de la comunidad

1.2.4.2. Mayordomos y Regidores, servicio y prestigio

1.3. Conclusiones del primer capítulo

CAPÍTULO II.- XALATLACO, SU PROCESO HISTÓRICO

2.1. Época prehispánica

2.1.1. Matlatzincas, otomíes, mazahuas y ocuiltecos en el Valle de Toluca

2.1.2. Fase de influencia y dominio tepaneca en la región

2.1.3. Conquista mexicana del Valle de Toluca

2.2. Época colonial

2.2.1. La conquista española en el Valle de Toluca

2.2.2. Labor evangelizadora: clero secular y regular

- 2.2.3. Congregación de los pueblos de indios
 - 2.2.3.1. Santiago Tilapa, La Magdalena de los Reyes y Xalatlaco
- 2.2.4. Tributo
- 2.2.5. La encomienda de Xalatlaco
- 2.2.6. Apropiación de la tierra por los españoles
- 2.3. Época independiente
 - 2.3.1. Revolución
 - 2.3.2. Fase postrevolucionaria

CAPÍTULO III.- DESCRIPCIÓN DEL PUEBLO DE XALATLACO EN LA ACTUALIDAD

- 3.1. Medio Físico
 - 3.1.1. Localización
 - 3.1.2. Extensión y límites
 - 3.1.3. División política
 - 3.1.4. Orografía e hidrografía
 - 3.1.5. Clima, ecosistemas y recursos naturales
 - 3.2. Perfil Sociodemográfico
 - 3.2.1. Población y servicios públicos
 - 3.2.2. Lengua indígena
 - 3.2.3. Migración
 - 3.2.4. Religión
 - 3.3. Actividad económica
 - 3.3.1. Agricultura y ganadería
 - 3.3.2. Industria y comercio
 - 3.3.3. Población económicamente activa y su área de ocupación
 - 3.4. La organización interna de Xalatlaco a través de sus barrios
 - 3.4.1. Estructura política municipal
 - 3.4.2. Los barrios, su organización e interrelación
 - 3.5. Valoración de los datos presentados en este capítulo
- ANEXO. Datos estadísticos del Municipio de Xalatlaco, Edo. de México

CAPÍTULO IV.- XALATLACO: SANTOS, MAYORDOMOS Y FIESTAS DE LOS BARRIOS - 83

4.1. Mayordomías en Xalatlaco

4.2. Las fiestas de los cuatro barrios

4.2.1. Barrio de San Juan Bautista

4.2.1.1. Fiesta de San Juan Bautista (24 de junio)

4.2.1.2. Fiesta de San Rafael: (24 de octubre)

4.2.2. Fiesta del barrio de San Bartolo (24 de agosto)

4.2.3. Barrio de San Agustín

4.2.3.1. Fiesta de San Agustín 28 de agosto

4.2.3.2. Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo)

4.1.3.2.1. El volcán Cuáhuatl

4.2.3.3. Fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo)

4.2.4. Fiesta del barrio de San Francisco (4 de octubre)

CAPÍTULO V.- XALATLACO, LAS FIESTAS DE TODO EL PUEBLO

5.1. Las fiestas de todo el pueblo

5.1.1. La fiesta grande: La Asunción (15 de agosto)

5.1.2. Santa Teresa

5.1.2.1. La Cruz de Santa Teresa (Pentecostés)

5.1.2.2. Santa Teresa (15 de octubre)

5.1.3. *Corpus Christi* (junio)

5.2. Las fiestas de Xalatlaco en su entorno vecinal (Tilapa y La Magdalena de los Reyes)

CAPÍTULO VI.- ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL CICLO DE FIESTAS EN XALATLACO

6.1. Consideraciones acerca de la religiosidad popular

6.1.1. El carácter independiente de la religiosidad popular frente al catolicismo oficial

6.2. Santos y mayordomos

6.2.1. La inserción de los santos en la organización

social

6.2.2. El patrón común de las fiestas en Xalatlaco

social

6.2.3. Mayordomías y continuidad en la vida ritual comunitaria

6.3. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en Xalatlaco

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

La primera aproximación que tuve con el pueblo de Xalatlaco, fue a mediados de 1996. En aquellos momentos poco me interesaba de este lugar mas allá de un agradable clima fresco y hermosos paisajes de cerros cubiertos de bosque de pino, coronados la mayor parte del año con un cielo azul intenso que contrasta bellamente con las nubes blancas. Tuve la oportunidad de vivir un año completo en el pueblo vecino de Santiago Tilapa, con una familia que me brindó hospedaje, pues era seminarista. Cada día las tres comidas nos las proporcionaban diferentes familias, en principio solamente de Tilapa, pero poco a poco al ir entablando amistad y simpatía con ciertas familias nucleares, el círculo empezó a ampliarse con sus familias extensas, fue entonces que conocí La Magdalena y Xalatlaco.

Mi primer encuentro no fue, pues, imparcial. Estaba allí representando una iglesia y con un encargo específico dentro de su organización, a saber: ayudar al párroco y al vicario “en lo que se pueda” según me fue expresado con ambigüedad por mi entonces superior. Esta ambigüedad se fue disolviendo poco a poco, me correspondía atender bendiciones, velorios, enfermos, entierros de niños, celebraciones litúrgicas en las fábricas y en las rancherías más alejadas, es decir, todo lo que era poco redituable para los sacerdotes y les quitaba mucho tiempo. Debido a esas celebraciones en las rancherías, no tardé en encontrarme con las fiestas de santos, aún no en Xalatlaco, la cabecera municipal, pero fue un encuentro con algo completamente desconocido para mí. La inquietud que nació en esas fiestas pequeñas de las rancherías se incrementó en grado superlativo al ir teniendo contacto, poco a poco durante el año, con las fiestas de los santos en los barrios de Xalatlaco. La única explicación válida para mí en ese momento era considerarlas como deformaciones locales provenientes de la verdadera liturgia católica, como decía frecuentemente el párroco con tono despectivo y exasperado: “estos indios y sus cosas” , seguido de un gruñido y un azotón de puerta. Unos años después, asfixiado por el dogma, la jerarquía eclesiástica y su malsano aire encerrado, abandoné la carrera sacerdotal.

Una vez iniciados mis estudios de maestría en la ENAH en la línea de investigación de la Dra. Johanna Broda, mis ojos volvieron nuevamente a Xalatlaco, en una aproximación que buscaba respuestas mucho más satisfactorias que decir “así son estos indios y sus cosas”. Esta tesis presenta los resultados de dicha búsqueda.

Podemos empezar afirmando que al enfrentarnos con una cultura extraña, todo lo que percibimos de ella es ajeno a nuestro horizonte de significado, sin embargo, a través de este último interpretamos y damos sentido a esa novedad percibida, lo cual no implica que eso que interpretamos, verdaderamente funcione en la forma y bajo las prerrogativas de la lógica que se usa para la interpretación. En este sentido, el fenómeno conserva su independencia frente al sujeto que lo percibe y explica.

Las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy es México, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas, se trata de comparaciones forzadas entre ellos y un nosotros situado en un contexto diferente y desde perspectivas culturales que les son totalmente extrañas a aquellos. Este tipo de comparaciones atentan contra la originalidad propia de las explicaciones nativas que tratan de dar cuenta de su entorno, la posición que el hombre ocupa en él y los seres sobrenaturales que cohabitan e interactúan con el hombre. Sobra decir que, generalmente, en este tipo de comparaciones lo indígena pierde, pues no se ajusta a los parámetros que los modelos occidentales encuentran como satisfactorios.

Estos grupos indígenas, se desarrollaron en época prehispánica en una continua interacción, pero perfilándose con unas características propias y distintivas que los diferenciaban entre sí, así, con mayor o menor grado de interrelación se distinguían unas de otras. Después de la conquista, fueron vistos genéricamente como "indios", sus diferencias fueron negadas por el ojo homologante de los colonizadores, todos se convirtieron en "indios", y todo lo indio es igual, además, sus diferencias con respecto a los españoles fueron vistas como desviaciones y carencias, lo cual llevaba a inferir su supuesta inferioridad.

Es importante reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, 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.

Al hablar de organización interna indígena, se articulan de manera única la organización tanto social, como religiosa y también la productiva. De esta manera, no se pueden disociar cosmovisión, rituales, ciclo agrícola -u otro ciclo productivo-, cargos civiles y religiosos, relaciones sociales, personajes sobrenaturales, etc. El hecho de disociarlos, es cuestión del observador externo que se facilita las cosas independizando temas, pero si se

quiere hacer una interpretación que esté apegada a la dinámica interna de la comunidad, no es posible disociar estos términos del todo que conglomeran en su cosmovisión los mismos indígenas.

Este enfoque implica concebir las formas culturales indígenas como un proceso creativo de reelaboración constante que hunde sus raíces en un pasado remoto que se hace presente a través de la reelaboración. Este análisis contrasta con las posturas que ven a las culturas indígenas como totalmente estáticas y como una continuidad directa del pasado prehispánico, en este sentido, como arcaísmos.

Con respecto a esta posición hay que señalar que las comunidades indígenas han afrontado el embate proveniente del exterior, reinterpretando y reapropiándose de los nuevos personajes sobrenaturales predicados por los misioneros, logrando incorporarlos de manera coherente en su cosmovisión y en sus prácticas rituales, sin dejar a un lado el legado de su tradición. Querer interpretar la forma de vida de los indígenas actuales sin tener en cuenta estos antecedentes, junto con la historia particular de cada región, representa un atentado contra su originalidad cultural, pues serán juzgados siempre en relación con otra cosa.

En el caso de Xalatlaco, la aproximación que realizamos es desde el ritual, el cual, en el contexto de la religiosidad popular, funciona como 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 existentes en la cosmovisión.

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 para con su pueblo, llevando a la cohesión social y ayudando a la reproducción cultural.

Esta tesis está estructurada de la siguiente manera: en el primer capítulo presentaremos el enfoque teórico desde el cual nos estamos posicionando para interpretar nuestros datos etnográficos en el pueblo de Xalatlaco. Los conceptos de cosmovisión y ritual, serán elementos claves para dar cohesión a nuestro discurso, nos apegamos al enfoque propuesto por Johanna Broda (1991, 1996, 1997, 2001 a, 2001 b, 2001 c,) , desde el cual la

cosmovisión se concibe como la “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 a, p. 16). Por su parte el rito, expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión (Cfr. Broda 1991), es decir, se trata de la irrupción en el mundo material de las nociones abstractas contenidas en la cosmovisión. Así pues, el rito ayuda a entender la cosmovisión, pues los contenidos de ésta última se manifiestan fenoméricamente en el primero. Desde este enfoque, se parte del ritual para desde allí comprender la cosmovisión y no se está partiendo de un modelo idealizado, para después buscar donde aplicarlo. Los trabajos de Catharine Good (1988, 1994, 2001 a, 2001 b) aportarán sugerentes perspectivas teóricas en cuanto a la organización interna indígena, identidad y cultura.

La aproximación que estamos haciendo al ritual en esta comunidad es desde las fiestas de los santos patronos 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, 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 seres sobrenaturales 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.¹

En el segundo capítulo haremos una presentación de datos históricos de la región del Valle de Toluca, refiriéndonos explícitamente a Xalatlaco cuando sea posible. Se dividirá en tres secciones, una dedicada a la época prehispánica, otra a la época colonial y la última a lo

¹ Este aspecto ha sido constantemente resaltado en la Maestría de Historia y Etnohistoria de la División de Posgrado de la ENAH, en los seminarios de la Dra. Johanna Broda, Dra. Catharine Good y Dr. Druzo Maldonado, de una manera especial en el seminario de comparación entre los Andes y Mesoamérica, realizado en el 2003.

que hemos titulado "época independiente", pero que girará exclusivamente alrededor de la revolución - incluyendo la época postrevolucionaria-, por tratarse del acontecimiento más relevante y con repercusiones más directas en la forma de vida actual del pueblo.

En la parte dedicada a la época prehispánica se presentarán primero las características de distribución geográfica, organización social y económica de los matlatzincas, ocuiltecos, mazahuas y otomíes antes de la penetración tepaneca, para después presentar los cambios originados a raíz del dominio de éstos últimos, y finalmente, las modificaciones tanto en distribución poblacional como en organización social y económica que sobrevinieron en esa región tras la conquista mexicana, ofreciendo un panorama general de la situación previa a la llegada de los españoles.

En el segundo apartado –dedicado a la época colonial- se presentarán las características generales de la conquista española en el Valle de Toluca, así como los mecanismos de control que los conquistadores impusieron a los nativos, como la evangelización, el tributo y la encomienda. Se hará también referencia a dos aspectos que jugaron un papel decisivo en la reorganización de las comunidades indígenas: las congregaciones de los pueblos de indios y la progresiva apropiación de tierras por parte de los españoles.

Finalmente vendrá la parte dedicada a la revolución y el período postrevolucionario, sirviendo como acercamiento a la realidad actual de la comunidad de Xalatlaco.

En el tercer capítulo, presentaremos una descripción del pueblo de Xalatlaco en la actualidad. Consta de cinco partes, de las cuales, las tres primeras estarán dedicadas a una descripción formal de datos cualitativos acerca de la comunidad en cuanto a su medio físico, perfil sociodemográfico y actividad económica. Las dos últimas partes serán de una redacción más fluida, sin tanto tecnicismo estadístico, dedicadas, una, a la presentación de los barrios en Xalatlaco y su organización interna, y la otra, a un balance de los datos presentados en todos los apartados que conforman este capítulo.

El cuarto y quinto capítulos estarán estrechamente relacionados, siendo uno la continuación natural del otro. En ellos se pretende, partiendo de la experiencia ritual de la comunidad de Xalatlaco, esbozar la lógica interna del proceso ritual y sus implicaciones como mecanismo de reproducción cultural de esa comunidad, así como clarificar y puntualizar cuáles son los mecanismos sociales de que se vale esta comunidad para preservar su vida ritual.

Es en el desarrollo de estos capítulos donde se vaciarán los datos etnográficos recabados a lo largo de varios ciclos anuales en las diferentes fiestas del pueblo. La división corresponde a las fiestas de los cuatro barrios (capítulo 4) y las fiestas de todo el pueblo (capítulo 5). En el capítulo cuatro, se describirá detalladamente la fiesta de cada uno de los cuatro barrios, a saber: San Juan, San Bartolo, San Agustín y San Francisco, además de las fiestas que compete organizar al mismo barrio en otras fechas como: San Rafael (Barrio de San Juan), y las de Santa Cruz y San Isidro Labrador (Barrio de San Agustín). En el segundo caso –las fiestas de todo el pueblo (capítulo 5)- se describirán las fiestas que no se circunscriben a un solo barrio, sino que su organización compete a mayordomías compuestas por gente de cualquiera de los cuatro barrios, tal es el caso de la fiesta grande de la Asunción, las fiestas de Santa Teresa, la Cruz de Santa Teresa y *Corpus Christi*.

Finalmente, presentaremos una reflexión acerca del ciclo de fiestas en Xalatlaco, donde lo que se pretende es presentar la religiosidad popular como una dinámica social propia, independiente –en su proceso y sus actores-, de la religión oficial. Para lograr esto, será necesario profundizar en el papel de los mayordomos, en el contexto de la religiosidad popular, como factor que posibilita en la praxis social, la continuidad en la vida ritual comunitaria, así como analizar detenidamente el papel de los santos, al interior de la comunidad –en general- y en los barrios –en particular- como personajes que intervienen activamente en la vida social comunitaria, con un papel específico que los hace incidir sobre el orden social y natural. Dentro de la discusión acerca del sistema de cargos en las comunidades indígenas, hay que destacar que en este trabajo 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. Se destaca la circunstancia de que la religiosidad popular responde a otra lógica completamente diferente que 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.

En este último capítulo presentaremos un análisis del patrón común de las fiestas en Xalatlaco, pues una vez habiendo hecho el vaciado etnográfico en los dos capítulos precedentes, conviene en este lugar hacer el intento de una caracterización en términos más generales. Así mismo, no podemos dejar de lado una reflexión final acerca del papel que el

ritual desempeña dentro de la religiosidad popular, el cual constituye un elemento privilegiado dentro de la misma.

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO

En este capítulo se presentarán los conceptos claves que se utilizarán en la argumentación, tales como rito, cosmovisión, religiosidad popular –y elementos que conlleva-, como mayordomías y santos. Para la presentación teórica de estos conceptos, seguiré los planteamientos de Johanna Broda, Catharine Good, Gilberto Giménez y Félix Báez-Jorge.

La argumentación que presentaremos es que el ritual, en el contexto de la religiosidad popular, es un elemento fundamental que contribuye a la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que ésto sea posible, son necesarios muchos aspectos organizativos que requieren de una organización social minuciosa y bien establecida. 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.

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, serán entendidas y explicadas aquí desde la lógica de la religiosidad popular, destacando su capacidad de formar un complejo sistema que facilita la identificación de los individuos para con su pueblo, contribuyendo así a la cohesión social y la reproducción de la cultura.

En el desarrollo del presente capítulo, después de plantear el problema que nos ocupa, situaremos al lector en la perspectiva teórica desde la cual nos estamos posicionando frente al mismo, adentrándonos en algunos conceptos claves como: cosmovisión, ritual, cultura, identidad y religiosidad popular –así como elementos claves dentro de ésta (santos, santuarios y mayordomos, vistos todos a partir de las relaciones sociales que se establecen al interior de la comunidad). Cerraremos este primer capítulo con una conclusión que englobará la opción teórica que hemos abrazado para tratar de explicar el problema planteado.

1.1. Planteamiento del problema

Xalatlaco es una comunidad náhuatl que se encuentra situada entre la Ciudad de México y la de Toluca, trasladarse a una u otra de estas urbes desde Xalatlaco toma entre 30 y 45 minutos.

Se trata de una comunidad que conserva 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 se dedica a la prestación de servicios, tanto al interior, como al exterior de la comunidad, en este último caso, con dos destinos muy marcados: el D.F. y Toluca. La mayoría de estos trabajadores van y vienen en un mismo día, pero aquellos que han logrado establecer un local propio en estas ciudades, a veces pasan temporadas cortas en las mismas. Hay así mismo un número creciente de hombres y mujeres que –aunque no se dediquen a los servicios- sus centros de trabajo están en las ciudades de México o Toluca, pero siguen radicando en Xalatlaco.

Los habitantes de este pueblo tienen a su disposición numerosas escuelas primarias y secundarias, y en menor número –pero suficiente- preparatorias o equivalente, no sólo dentro de Xalatlaco, sino también en pueblos vecinos como Santiago Tilapa y Santiago Tianguistenco. La tendencia general entre los jóvenes que concluyen sus estudios de educación media superior, y que quieren continuar su formación académica, es acudir a una de las grandes ciudades cercanas (D.F. o Toluca) a realizar sus estudios profesionales, viviendo con familiares que se han establecido allí, o bien, haciendo el viaje todos los días y seguir radicando en Xalatlaco.

En este vaivén, dicho pueblo situado entre esos 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 trabajo. 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 limitaré a una mera descripción de rituales, ni a la reflexión teórica acerca del ritual descontextualizado de sus implicaciones en las relaciones sociales de la comunidad. Me interesa puntualizar –en el pueblo de Xalatlaco- el papel del ritual como un elemento clave en la reproducción cultural de la misma. Entonces, analizaré el tema del ritual desde el acotamiento presentado en la hipótesis: El ritual, en el contexto de la religiosidad popular, constituye un elemento fundamental en la cohesión y reproducción cultural de una comunidad. Para que éste sea posible, tienen que darse muchas condiciones práctico-materiales que requieren una organización social minuciosa. Las mayordomías –con su compleja red de relaciones

sociales- proveen esos aspectos y posibilitan la materialización en el mundo real de las concepciones existentes en la cosmovisión.

Primeramente hay que señalar que la vida ritual a la que haré referencia en Xalatlaco se enmarca en un contexto de religiosidad popular, 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. Las circunstancias de la religiosidad popular responden 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.

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 y 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.

1.2. Marco teórico

1.2.1. Cosmovisión y ritual

El marco teórico, en lo que corresponde al ritual, sigue los planteamientos de Johanna Broda y Catharine Good.²

Clarifiquemos el concepto “rito”, el cual expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión. Este concepto postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad y la interrelación entre ambos (*Cfr.* Broda, 1991). En este sentido, usamos en la presente tesis la siguiente definición de cosmovisión: se trata de "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 2001a, p. 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

² *Cfr.* Broda 1991, 2001 a y b; Good 1994 y 2001 a y b. Además, no podemos dejar de mencionar los seminarios impartidos por ambas investigadoras en el ciclo 2002-2004 de la Maestría en Historia y Etnohistoria de la División de Posgrado de la ENAH.

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. La ideología, por su parte, establece el nexo entre el sistema de representación simbólica (cosmovisión) y las estructuras sociales y económicas de la sociedad. (Broda 2001a, pp.16-20).

En la cosmovisión prehispánica el cosmos y el orden social estaban intrínsecamente relacionados y no podían entenderse por separado. Así, se interrelacionaban las esferas de la astronomía, el medio ambiente y el plano individual en una notable sincronización estructural. Entendiendo dicha sincronización, no es difícil comprender que entre los indígenas prehispánicos el rito pretendía establecer un contrato con los dioses y los elementos naturales con la finalidad de obtener un ciclo agrícola provechoso, de hecho, para que el orden cósmico siguiera, era necesaria la intervención humana a través del ritual. Con el rito se pretendía influir en el curso de las fuerzas atmosféricas para provecho humano.

Entre los indígenas actuales, a pesar de la conquista y la severidad de los conflictos que han tenido que atravesar a lo largo de su historia, podemos notar ciertas peculiaridades que los siguen distinguiendo culturalmente de la sociedad mayoritaria. Es posible –a través de la etnografía- estudiar su cosmovisión, y a través de la comparación con las fuentes históricas coloniales tempranas, descubrir los nexos entre esas sociedades indígenas actuales y las del pasado, claro que éstas no se encuentran estáticas y momificadas a través de los siglos, sino sujeta a un proceso de reelaboración constante debido a la dinamicidad de su cultura por adaptarse a las nuevas circunstancias históricas.

La utilidad de estudiar la religión prehispánica bajo categorías como: cosmovisión, ideología y observación de la naturaleza, consiste en vincular las formulaciones míticas con su base observacional y la finalidad práctica que se dió a esos conocimientos obtenidos mediante la observación, tanto en la agricultura como en la sociedad a través del ejercicio del poder. Es importante señalar que en este análisis se está tomando la organización social y las prácticas rituales como punto de partida para abordar la cosmovisión y no se parte de los mitos u otro modelo idealizado para después en base a eso conformar datos empíricos.

Hay que partir de considerar el proceso dinámico de las comunidades indígenas que permite establecer un nexo entre las del pasado y las de hoy a través de la continuidad de los ritos, lo cual refleja a su vez continuidad de las cosmovisiones, pero no una continuidad

estática, sino activa donde se ha producido la reinterpretación y resignificación de los ritos que responden a las nuevas peculiaridades históricas que se les presentan a estos grupos, como bien lo señala Broda:

La posición teórica que permite abordar este tipo de investigaciones implica concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, ni como arcaísmos, sino visualizarlas en un proceso creativo de relaboración constante que, a la vez, se sustenta en raíces muy remotas. La cultura indígena debe estudiarse en su proceso de transformación continua, en el cual antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos. (Broda 2001a, p.19)

El ritual, pues, es la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, 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, (Cfr. Broda 2001a). Báez-Jorge señala que: “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades, y se fortalece la identidad con la comunidad étnica”, (Báez-Jorge, 2000. p. 59).

Desde esta perspectiva consideramos que la cultura no es algo estático que se conservaría inmutable a través del tiempo, sino un proceso sumamente dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante, (Cfr. Good, 2001a, pp. 239-242). Desde este punto de partida tendríamos que rechazar de entrada aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo, y donde todo lo nuevo es una amenaza que haría en un momento dado, desaparecer a esa cultura.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de lo que es la cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios al interior de la misma se dan siguiendo una lógica cultural interna, y no de una manera mecánica donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico –como ya dije antes- donde el grupo, a través de su

cosmovisión, ritos, relaciones sociales específicas, relaciones económicas, etc., genera mecanismos de reproducción de su propia cultura. Al respecto, Good señala que:

La presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a través del tiempo y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales. (Good, 2001a, p. 241).

Entonces tenemos que la cultura se reproduce, no es algo que ya esté allí y perdura hasta que las fricciones externas la desgastan y la van diluyendo hasta hacerla desaparecer. Tampoco es un “camaleón” que se mimetiza en base a los cambios externos. Más bien es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del interior mismo de la cultura.

Las relaciones sociales juegan el papel principal en ese proceso de generación de cultura, pues es en la forma como el hombre se organiza en sociedad de donde se desprenden las demás características propias de la cultura.

1.2.2. Cultura e identidad

En el apartado anterior, al tratar acerca de cosmovisión y ritual, apareció en la exposición el término “cultura”, del cual se ha dicho tanto, que conviene explicitar lo que en este trabajo se entenderá por dicho concepto. Esta discusión nos llevará necesariamente al problema de la identidad (*Cfr.* Good 1994, 1998 y 2001a) , de tal manera que considero que si no dedicáramos algunas líneas a este aspecto, constituiría una laguna en este trabajo que no pasaría inadvertida.

Además de los planteamientos arriba citados de Catharine Good, me basaré en las aportaciones hechas por Gilberto Giménez, el cual señala lo siguiente:

La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante. [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la

cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica –es decir, de una identidad-, provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor. (Giménez, 2000, pp. 27-28; 44-45).

Tenemos entonces que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo, una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como “personalidad” o “carácter social” que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heteroreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. (Giménez, 1996, pp. 13-14).

Al señalarse que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático sino siempre sujeta al cambio, así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal:

[...] la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material. (Aguado y Portal, 1992, p. 46).

También el mismo Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que “la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas”, (Giménez, 1993, p. 72).

Por su parte, Félix Báez considera que “la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto”, (Báez-Jorge, 1998, p. 85).

1.2.3. Religiosidad popular

En lo que corresponde a la religiosidad popular –y lo que ésta conlleva-, el marco teórico se basará en Gilberto Giménez y Félix Báez-Jorge. En esta perspectiva, necesariamente tendrá que tratarse el papel de los santos y las mayordomías.

Báez señala que en el estudio de la religiosidad de las comunidades indígenas actuales se han suscitado muchas discusiones encontradas que sostienen una variada gama de posturas cuyas tonalidades van desde la afirmación de que los indígenas, en el momento de la conquista, dejaron de lado sus antiguas costumbres y creencias para abrazar incondicionalmente el cristianismo al modo ibérico medieval, hasta los que afirman –en el otro extremo- que los indígenas continuaron intactos sus rituales y creencias con una fachada cristiana, sin incorporar ningún elemento de éste en sus prácticas religiosas. Obviamente, de la postura teórica que se abrace acerca de cómo inició el proceso, resultarán las interpretaciones que se hagan hoy frente a lo que percibimos en las comunidades indígenas.

El tema es complejo, y para abordarlo favorablemente debemos partir de otro lugar distinto a los dos extremos mencionados en el párrafo anterior. Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión. Este proceso es el que seguramente se dió, se da hoy y seguirá dándose en los pueblos

indígenas. Queda claro entonces que “las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora”, (Báez-Jorge, 2000, p. 64).

Ahora bien, hablar de la religiosidad popular sin tocar aquellos elementos evidentes y visibles que posibilitan su expresión original en medio de las diferentes comunidades, sería abstraer un proceso que es rico en manifestaciones históricas y sociales concretas.

Gilberto Giménez, en *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac* presenta una delimitación del problema de la religiosidad popular que nos es muy útil, (Cfr. Giménez, 1978, pp. 11-13). Sostiene que dicha delimitación se da en tres coordenadas:

- *Eclesiástico-institucional*; donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral. Esto se opone radicalmente a la concepción desde la ortodoxia católica a considerar a la religiosidad popular como una desviación, permitiendo la distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión y control.
- *Socio-cultural*; hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular, por lo que el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares son donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- *Histórica*; la religiosidad popular, suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma.

Por su parte, Báez llama la atención sobre la relación entre la religiosidad popular y las relaciones sociales que se establecen al interior de una comunidad:

“Al propiciar sentimientos de lealtad étnica y/o comunitaria en torno a los santos patronos, la religiosidad popular funciona como hilo que anuda una consistente red de interrelaciones económicas, políticas y festivas, al tiempo que su relativa independencia frente a la jerarquía eclesiástica contribuye al desarrollo de manifestaciones culturales de perfil singular”, (Báez-Jorge, 1998, pp. 81-82).

El mismo Báez llama la atención acerca de la importancia de que en el análisis de las formas religiosas, no se pierda de vista la simultaneidad de la base material y de la superestructura, que es el principio fundamental del conocimiento de lo social, (Cfr. Báez-Jorge, 2000, p. 46).

1.2.3.1. Religión oficial frente a la religiosidad popular. Carácter autónomo de la religiosidad popular

Las posiciones frente a la religión popular, básicamente pueden ser dos: descalificar abiertamente la religiosidad popular a partir de criterios teológico-pastorales, o bien, valorizar –con sus debidas reservas- de manera positiva a la religiosidad popular como expresión de la cultura del pueblo y elemento de identidad. Los dos autores en que estoy basando mi marco teórico en este punto (Báez y Giménez) se sitúan en esta segunda posición. Giménez señala:

Nos proponemos analizar la religión popular rural, no en función de una forma determinada de catolicismo considerada como forma-modelo, sino a partir de sus características internas y dentro del conjunto de las relaciones sociales que le sirven de base y de contexto. (Giménez, 1978, p. 19).

Así pues, la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Por eso se rechaza toda definición *a priori* de la religiosidad popular.

Es entonces comprensible que se produzca una tensión continua entre la religión oficial y sus normas canónicas y la vivencia concreta de la religiosidad popular en las comunidades indígenas, como bien señala Báez-Jorge:

Los distintos actos de represión a la religiosidad popular indígena se refieren a conflictos en los ámbitos del control del 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, 1998, p. 217).

1.2.3.2. El ritual

Desde el enfoque que asumimos en este trabajo, entendemos el ritual como la irrupción en el mundo material de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión, tal y como Johanna Broda lo explica:

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. La particularidad del ritual reside en el hecho, atinadamente señalado por Maurice Bloch (1986), de constituirse a medias entre *statement and action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias y la acción [...] el ritual incita a sus participantes a involucrarse en las actuaciones

comunitarias, lo cual implica también un complejo proceso del trabajo que se desarrolla en beneficio de las fiestas.

Desde este punto de vista, la religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social, y los ritos constituyen una parte sobresaliente por investigar. Lamentablemente, el ritual ha sido el aspecto más descuidado en los estudios etnográficos sobre la religiosidad popular [...] Otra característica del ritual consiste en su incidencia sobre la reproducción de la sociedad, función de la cual se derivan diversos rasgos significativos de él. (Johanna Broda, 2001, p. 17).

Así pues, se parte de lo concreto expresado en el ritual, para de allí avanzar a lo contenido de manera abstracta en la cosmovisión y no a la inversa.

1.2.3.3. Los santos

Los santos se muestran como verdaderos actores al interior de los pueblos. Recordemos el proceso indígena de apropiación e incorporación de los nuevos aspectos religiosos introducidos por los españoles. Después de un tiempo, los espacios llenos de ídolos se transformarían en espacios llenos de santos. Báez-Jorge señala que las imágenes de los santos, veneradas en el contexto de la religiosidad popular, “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo los límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria”, (Báez -Jorge, 1998, p. 53).

Las imágenes veneradas en el marco de la religiosidad popular, son significantes no sólo a nivel particular sino comunitario. Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. Con respecto a los santos, Giménez señala:

Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados “mayordomías”, (Giménez, 1978, p. 66).

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero

también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

1.2.3.4. Santuarios: las peregrinaciones a Chalma

Otro de los aspectos concretos a destacar en el marco de la religiosidad popular es el de los santuarios y las procesiones o peregrinaciones. Estas últimas, al partir de la comunidad particular hacia un centro religioso fijo ayudan a delimitar el espacio sagrado, pero al mismo tiempo a expandir el espacio propio del pueblo, entendiendo ese espacio como el campo de acción donde pueden ser ellos mismos, lo cual hace que dichas peregrinaciones se constituyan en un afianzador y reafirmador no solamente de la propiedad comunitaria, sino también -y principalmente- de la identidad. El referente sagrado sustenta la identidad del pueblo. En el caso particular que nos ocupa, Xalatlaco peregrina, y a la vez, recibe peregrinos de paso a Chalma.

El pueblo mismo de Xalatlaco no tiene una peregrinación organizada a Chalma, al estilo de Tilapa –pueblo vecino de origen otomí del que hablaremos más adelante- donde es una peregrinación de todo el pueblo organizado y junto, sino que hay varias peregrinaciones al año que se encuentran desorganizadas, sin fecha fija en algunos casos, y casi a nivel familiar, o de grupos, como es el caso de los ahuízotes que peregrinan a Chalma juntos en los últimos días de abril, para regresar al pueblo en la fiesta de la Santa Cruz, (Cfr. Soledad González, 1997).

El tema de la peregrinación está intrínsecamente relacionado con el lugar a donde se peregrina, es decir, el santuario, el cual se constituye en un punto de referencia de la vida religiosa de un pueblo, al lado de otros pueblos que también peregrinan al mismo santuario. Así, el santuario no puede considerarse de forma aislada como simplemente un lugar que se considera importante y que atrae multitudes, sino que más allá de esto se yergue como un “fenómeno social total”, pues implica una gran variedad de dinámicas sociales que se estructuran con el ciclo festivo de una región, y naturalmente, donde las estrategias de organización económica juegan un papel prioritario, (Cfr. Báez-Jorge, 1998, pp. 93 y ss.).

En este caso concreto, Chalma es el santuario que congrega numerosos pueblos de la región desde generaciones atrás, constituyéndose así, no solamente en un referente en el espacio y la cosmovisión, sino también en el tiempo, cabe aquí citar a Luis Maldonado:

[...] para comprender el significado del santuario en la vida religiosa de la gente de hoy, es conveniente escudriñar el significado que ha tenido siempre, es decir, su estructura simbólica permanente en, a través de, y a pesar de la diversidad de épocas y culturas, (Maldonado, 1985, p. 151).

1.2.4. Mayordomías

Entre los aspectos relativos a las claves estructurales de la religiosidad popular, están las jerarquías cívico-religiosas al interior de las comunidades indígenas. 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, p. 110).

Por su parte, 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.

Dentro de la discusión acerca del sistema de cargos en las comunidades indígenas, hay que destacar que en este trabajo, 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.³

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:

³ La descripción detallada de éstas fiestas aparecerá en el siguiente capítulo.

- 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, cuetes 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, s/f, pp. 7-8).

1.2.4.1. Relaciones sociales, *ad intra* y *ad extra* de la comunidad

Es interesante señalar el caso de la peregrinación de Tilapa (pueblo vecino de origen otomí) a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan, pero también es cierto que éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

1.2.4.2. Mayordomos y Regidores, servicio y prestigio.

El municipio de Xalatlaco, tiene su cabecera en el pueblo del mismo nombre, el cual se divide en 4 barrios, que son: San Francisco, San Bartolo, San Agustín y San Juan. La parroquia está dedicada a la Virgen de la Asunción y hay otro templo en el pueblo que es el de Santa Teresa, en contraesquina de la parroquia y al cual, igual que a ésta última, no les corresponde un barrio particular, sino que son atendidos por todo el pueblo.

Cada barrio se divide en secciones, y cada año le toca a una sección la mayordomía, de tal manera que si son 12 secciones, les toca cada 12 años. En el caso de la mayordomía de Santa Teresa, al no tener barrio propio y ser de todo el pueblo, los mayordomos son voluntarios de cualquiera de los 4 barrios. En el caso de la parroquia se llaman regidores y pueden ser de cualquier barrio, son voluntarios y deben tener especial solvencia económica, pues es el cargo que implica mayor desembolso económico a título personal del organizador. El papel de los mayordomos es de organizadores y administradores de un presupuesto comunitario, deben recoger las aportaciones ya sea del barrio o de toda la comunidad, y –en el caso de los barrios- aunque la sección organizadora debe contribuir más, es un grupo grande que afronta junto el gasto.

En el caso de los regidores, ellos no solo son organizadores sino patrocinadores, y se espera de ellos que hagan aportaciones significativas de sus propias arcas. Varios informantes insisten en que cada año, varios de los que se comprometen con ser regidores “se rajan” a medio año, pues se enfrentan a la disyuntiva: desistir o arruinarse, es interesante la respuesta repetitiva ante la pregunta ¿y qué pasa entonces con ellos?, la respuesta es. “se desprestigian”, “pierden el prestigio”, “quedan mal con la comunidad”. El motivo por el que “se rajan” es netamente económico, pues al ser la fiesta más importante a nivel pueblo y municipio, requiere de muchos gastos y trabajo de los regidores que deben tener la solvencia necesaria, incluso, para dejar de trabajar todo el año, o al menos, reducir sus actividades ordinarias de subsistencia al mínimo. En el caso de los que “se rajan”, no les es reconocido el trabajo y las aportaciones hechas durante el tiempo que hayan permanecido en el cargo, porque el reconocimiento de la comunidad viene hasta el día de la fiesta, que es cuando terminan las principales funciones de los regidores.

Hay además otra mayordomía a nivel general que es la del Santísimo Sacramento o *Corpus Christi*, y otras dos a nivel del barrio de San Agustín que son la de la Santa Cruz y la de San Isidro Labrador. Estas tres mayordomías, junto con la arriba mencionada de Santa

Teresa, son organizadas igualmente que la fiesta grande de la Asunción, por personas que libremente quieren hacerlo, pero el desembolso no es tan significativo, por eso no es común saber que algún mayordomo de éstos santos se haya “rajado”.

Puede percibirse una distinción básica entre mayordomos y regidores, pues los primeros claramente están prestando un servicio, ya sea por obligación o por libre adhesión, pero no cargan con todo el peso económico, cuentan con el apoyo comunitario y el tamaño de la fiesta es adecuado a lo que a título personal pueden gastar los mayordomos, sus familias, y –en su caso- sus secciones. Con esto no pretendo señalar que las regidurías no prestan un servicio, pero la diferencia es muy evidente, pues el peso económico de la organización cae mayoritariamente en los regidores, sus familias y aliados, lo cual –a veces- resulta insostenible para los recursos de muchos que prefieren desistir del cargo a medio año, lo cual “los desprestigia”, como dice el Sr. Donaciano Vargas⁴, el cual, ante la pregunta de por qué se desprestigian respondió: “ porque nadie los obligó a tomar el cargo, ellos solos lo tomaron e hicieron su compromiso con la comunidad, y cuando lo dejan, va a ser más difícil seguir para los que se quedan”. Cabe señalar que no se nombra a otro regidor en sustitución del que renuncia.

El hecho de que pierdan prestigio los que abandonan el cargo, me hace pensar a la inversa que los que permanecen y entregan el cargo a su tiempo, habiendo cumplido, ganan el prestigio merecido. Los regidores tienen un compromiso frente a la comunidad y deben cumplirlo a costa de su prestigio. Si en determinado momento no hubiera recursos económicos suficientes, se notaría en el número de cohetes, coronas, castillos, danzas, qué grupo de sonido va para el baile, etc., por lo tanto, no parece ser una solución ajustar la fiesta a los recursos obtenidos, sino que la meta a alcanzar está ya dada de acuerdo a lo que se ha hecho en ocasiones pasadas. Deambulando entre la fiesta, comiendo el pollo con mole y los tlacoyos que nunca faltan, es muy común escuchar a la gente expresando: “ya nos dieron mole, a ver el año que entra que nos dan”, o fórmulas parecidas que encajan perfectamente con el afán de los regidores por llegar –cuando menos- a igualar la fiesta pasada, aunque eso signifique gastos sustanciales de sus ahorros o endeudarse para cumplir ante el pueblo.

⁴ Es profesor del pueblo de Xalatlaco, hoy jubilado, que vive en el barrio de San Agustín, junto a la capilla. Información obtenida en marzo del 2003.

1.3. Conclusiones del primer capítulo

La forma peculiar que tienen las comunidades indígenas actuales de celebrar sus ritos es una ventana que se nos abre confrontándonos con un universo cultural tan diferente y tan original que merece y exige una explicación a partir de su propio proceso interno. Es por esta razón que al acercarme a la vida ritual de la comunidad de Xalatlaco, intento hacerlo desde el concepto de la “religiosidad popular”, que entendido desde los autores expuestos, trata de explicar el proceso singular de las comunidades indígenas, de incorporación de elementos de la religión católica con prácticas rituales tradicionales cuyos orígenes parecen perderse en la penumbra lejana del tiempo, pero que definitivamente no tienen nada que ver con la ortodoxia religiosa oficial.

La tentación de establecer puentes con el pasado prehispánico es grande, sin embargo, peligrosa si no se toma en cuenta el proceso histórico que los indígenas siguieron paso a paso desde la colonia hasta hoy. Aun así, las limitantes son enormes, disponemos de algunas referencias aquí, otras allá, algunos documentos de archivos, pero los huecos “indocumentados” que encontramos abarcan grandes periodos de tiempo. Sin embargo, del material disponible, la observación cuidadosa y repetida de la vida ritual de las comunidades indígenas actuales, y las valiosas aportaciones de aquellos que han dedicado buena parte de su vida a la búsqueda de respuestas a estas cuestiones, podemos esbozar una teoría que nos ayude a organizar el aparente caos que el observador ajeno a estos procesos encuentra cuando presencia una fiesta indígena.

La religiosidad popular, pues, la hemos entendido como un término que expresa, más que fenómenos sociales aislados, una lógica cultural coherente con el proceso social históricamente vivido –con todas las tensiones, rupturas, conciliaciones y adopciones- que esto implica. Así pues, al hablar de religiosidad popular no nos referimos a un ámbito de creencias individuales aisladas e inoperantes en la vida cotidiana, sino que más bien implica una cosmovisión, tal y como Broda la entiende y explica en el sentido de 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, 2001a, p. 16).

Desde esta perspectiva se entiende mejor que la religiosidad popular implique una compleja red de relaciones sociales que materialmente posibilitan la práctica ritual, la cual la

entendemos –siguiendo a Broda- como lo que expresa de manera empíricamente observable la cosmovisión, es decir, los conceptos abstractos presentes en la cosmovisión irrumpen en el mundo material a través del rito, (*Cfr.* apartado 1.2.1, en este mismo capítulo).

De esta manera, estamos de acuerdo con Báez-Jorge cuando al final de su libro *Los oficios de las diosas*, concluye:

[...] las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden – finalmente- en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales. El estudio de las ideologías religiosas visto desde este cuadrante es contrario a los reduccionismos monistas de factura idealista, o nutridos en la tosquedad taxativa del materialismo mecanicista, (Báez-Jorge, 2000, p. 410).

Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido. El proceso debe ser comprendido desde el Otro, no desde el Mismo que se posiciona como un supuesto centro alrededor del cual debe girar todo. El rostro del Otro debe hablar por sí mismo acerca de lo que él dice que es él, es la única forma de hacerle justicia cuando nos referimos a su particularidad.

A partir de la lógica interna de las comunidades indígenas, ellas mismas reproducen su cultura, desde aquello que continúan o suprimen, incorporan o rechazan, símbolos que se refuncionalizan, relaciones sociales que generan una dinámica singular que los difencía de otros grupos, interpretaciones propias de la historia de su comunidad, etc.

De esta manera queda explicado el título de esta tesis, la vida ritual en Xalatlaco no es una lista de actividades a cumplir irracional y caprichosamente cada año, sino que responde a un proceso por demás complicado que interrelaciona cosmovisión, ritos, redes sociales, economía, trabajo humano e identidad.

CAPÍTULO II XALATLACO, SU PROCESO HISTÓRICO

Una vez que hemos presentado –en el capítulo precedente- los lineamientos teóricos desde los cuales interpretaremos el fenómeno de la religiosidad popular en Xalatlaco y sus manifestaciones concretas a través de la vida ritual, es necesario ubicar al lector en el pueblo de nuestro estudio y el proceso histórico concreto que ha vivido y lo ha configurado. No es posible hacer aquí una presentación minuciosa y detallada de cada acontecimiento en cada década, más bien trataremos de exponer ciertos acontecimientos en determinadas épocas, que dada su importancia y trascendencia, influyeron decisivamente en la forma de vida de la comunidad.

Así pues, en este segundo capítulo se hará una presentación de datos históricos de la región del Valle de Toluca, haciendo referencias explícitas a Xalatlaco cuando sea posible. Se dividará en tres secciones, una dedicada a la época prehispánica, otra a la época colonial y la última a la época independiente.

En la primera parte, dedicada a la época prehispánica, se presentarán primero las características de los grupos matlatzinca, otomí, ocuilteco y mazahua en el Valle de Toluca, antes de la penetración tepaneca, para después presentar los cambios originados a raíz del dominio de éstos últimos, y finalmente, las modificaciones tanto en distribución poblacional como en organización social y económica que sobrevinieron en esa región tras la conquista mexicana, ofreciendo un panorama general de la situación previa a la llegada de los españoles.

En el segundo apartado –dedicado a la época colonial- se presentarán las características generales de la conquista española en el Valle de Toluca, así como los mecanismos de control que fueron impuestos a los nativos, como la evangelización, el tributo y la encomienda. Se hará también referencia a dos aspectos que jugaron un papel decisivo en la reorganización colonial de las comunidades indígenas: las congregaciones de los pueblos de indios y la progresiva apropiación de tierras por parte de los españoles.

Finalmente, en la tercera y última parte, presentaremos el acontecimiento más decisivo en la vida de la comunidad de Xalatlaco, en el período de vida independiente: la revolución, así como las consecuencias originadas por ésta en el proceso de reconstrucción y reorganización de la comunidad en las décadas siguientes. Estos aspectos son de capital importancia pues presentan el panorama general que nos acerca a la configuración actual del pueblo.

2.1. Época prehispánica

La región del Valle de Toluca, a la cual pertenece Xalatlaco, estuvo habitada por pueblos agricultores desde el período preclásico. Una síntesis bastante apretada de la historia prehispánica de dicha región tendría necesariamente que mencionar que el Valle de Toluca fue un área de atracción para diferentes pueblos, como los teotihuacanos⁵ y toltecas, acerca de éstos últimos “sabemos que en 1176 enviaron gente a Ocuilán y Malinalco” (Hernández, 1988, p. 28).

Con la desaparición del señorío tolteca se produjo una marcada migración hacia diversos puntos del área central que pronto se vería modificada ante el empuje de las oleadas chichimecas. En la época tepaneca el Valle de Toluca entró en relación tributaria, vía parentesco, con la cuenca de México, y se sabe que incluso algunos tepanecas huyeron a Ocuilan, Xalatlaco y Atlapulco después de la derrota de Azcapotzalco (Cfr. Hernández, 1988, pp. 38-39).

En el período mexica, la región de Toluca despertó gran interés en la Triple Alianza, por lo que bajo el mando de Axayácatl se logró el sometimiento formal de esta área, siendo Ocuilan y Xalatlaco de las primeras poblaciones sometidas.

Así pues, tenemos que –en materia política- el área fue ocupada inicialmente por reductos toltecas, posteriormente por chichimecas tanto de tradición nauatlaca como aculhua, (G. González, 1996, p. 78). Para principios del s. XV, la zona fue sometida por el señorío tepaneca, el cual fue desplazado por el emergente poderío mexica, por lo que esta área pasó a ser dominio exclusivo de la Triple Alianza. En este último período las poblaciones fueron organizadas en “provincias tributarias” con cabeceras, hacia las cuales tenían que llevar sus tributos un sinnúmero de asentamientos menores encargados de sostener la economía local e imperial de su época.

⁵Con respecto a Teotihuacan, Sugiura Yamamoto señala que: “El ocaso de Teotihuacan y el consecuente éxodo de habitantes de la urbe y de zonas circunvecinas propició una migración masiva hacia el Valle de Toluca. Con ello se inició una etapa de grandes turbulencias llamada epiclásico, durante la cual el valle de Toluca alcanzó finalmente importancia histórica propia. [...] El número de asentamientos creció de manera inesperada, y conforme se dio el aumento de la población del Valle de Toluca el proceso hacia una mayor complejidad social al interior de los asentamientos, así como de las relaciones entre ellos, fue acelerándose y afinándose. Así pues, el epiclásico se caracterizó por una dinámica demográfica hasta entonces desconocida. Al igual que en otras regiones del México central, el epiclásico en el Valle de Toluca fue un período de fragmentación política: una serie de centros regionales aglutinaban asentamientos cercanos de menor jerarquía, con lo que se conformaban unidades que mantenían entre sí una relación más o menos equilibrada. (Yoko Sugiura Yamamoto, 2000, p. 36-37).

2.1.1. Matlatzincas, otomíes, mazahuas y ocuiltecos en el Valle de Toluca

El territorio que hoy día se conoce como Valle de Toluca, situado al poniente de la cuenca de México, ha sido asiento de importantes grupos indígenas a lo largo de su historia. Los testimonios arqueológicos nos revelan una ocupación humana muy antigua, que va desde las primeras huellas del hombre en los altiplanos centrales hasta el momento del contacto entre indígenas y españoles. En cambio, los testimonios históricos nos remiten cuando mucho al posclásico temprano o época tolteca y se prolongan hasta nuestros días. (Cfr. García Castro, 2000, pp.51 y ss).

Antes de la conquista mexicana de la región, las lenguas dominantes en el Valle de Toluca eran el matlatzinca y el otomí, junto con el mazahua. En la parte sureste del valle de Toluca, se hablaba el ocuilteco, en las inmediaciones de la serranía del mismo nombre. Con respecto a esto, Pedro Carrasco apunta lo siguiente:

Los tres idiomas principales de la familia otomiana que se encuentran en territorio mesoamericano otomí, mazahua y matlatzinca tienen una zona de contacto situada en el Valle de Toluca, donde se mezclan de tal manera que es imposible fijar linderos entre ellos. La situación se complica además por la presencia del mexicano que era lengua materna de parte de la población a la vez que lengua franca de todos. [...] Al E. Del Nevado había una región donde vivían otomíes, mexicanos y matlatzinca predominando los dos primeros. Componían a los pueblos de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepeuexoyocan, Quauhpanoayan; Xallatlauhco (Jalatlaco) y Coatepec. (Carrasco, 1950, p.p. 27-28).

Las cuatro lenguas forman parte de un mismo tronco lingüístico que es el otomí-pame. Los grupos hablantes de náhuatl fueron los de más tardío ingreso al Valle de Toluca, pues llegaron en gran número una vez finalizadas las conquistas del tlatoani mexicano Axayácatl, después de 1478.

Sodi Miranda señala con respecto a los matlatzincas lo siguiente:

Es interesante hacer notar que los matlatzincas se extendieron por toda la parte occidental del Valle de Toluca y que llegaron incluso hasta Michoacán y a la cuenca de México, en donde fundaron Tenango Tepopala. En la historia antigua y de la conquista de México, de Don Manuel Orozco y Berra, se mencionan otros asentamientos matlatzincas, entre los que se encuentran Tenancingo, Atlatlahuca, Teotenango, Calimaya, Malinalco, Coatepec, Atlapulco y Ocoyoacac. Ese grupo prehispánico llegó también a tierra caliente, en la parte sur del estado de Guerrero y a Morelia y Huetamo, en donde actualmente existe un barrio llamado los pirindas, que corresponde a un grupo de matlatzincas que allí se estableció.

Un grupo de matlatzincas se estableció en Tixtla Guerrero, en lo que antiguamente era la provincia de Cohuisca. En el estado de Michoacán se establecieron en lugares como Indaparapeo, Tiripitío, Undameo, Charo y Etúcuaro.

Para 1200d.C. con la llegada del grupo matlatzinca que sometió a los teotenancas al valle de Toluca cambió la forma de vida social, política y religiosa que los habitantes de esas regiones tenían. Fue entonces cuando la ciudad creció y se convirtió en el centro de un señorío militarista. [...] En la cuenca de México ocurrieron ajustes tribales y se dejó sentir la

belicoidad y pujanza militar de los mexicas, quienes al conquistar las provincias tepanecas hicieron pensar a los matlatzincas que su rico y fecundo territorio, principal productor de maíz sería invadido tarde o temprano. Esto causó desconcierto en las tres cabeceras en las que se encontraba dividido el gobierno matlatzinca, lo que causó una gran intranquilidad y provocó que algunos quisieran unirse a los mexicas, que otros se unieran a los tarascos y, finalmente, que algunos más desearan la total independencia. Lo cierto es que la conquista de Teotenango por los mexicas de Axayácatl se dio hacia los años 1474-1476, y que esto provocó el empobrecimiento paulatino de la población y la ciudad. Las rebeliones de la gente del lugar y de otros pueblos del valle de Toluca fueron sofocadas por los mexicas. (Sodi Miranda, 2000, p. 45-46).

Con respecto a los demás grupos, García Castro (2000) indica que entre las cuencas de México y Pátzcuaro había asentados varios grupos indígenas en el s. XV, la mayoría de ellos emparentados lingüísticamente, pues sus lenguas se habían derivado “de un tronco común conocido como otomangue” (p. 51). Se trataba de los territorios de los matlatzincas, ocuiltecas, otomies y mazahuas, quienes se encontraban organizados en grupos señoriales bien diferenciados unos de otros. Sin embargo a partir de mediados de ese siglo, tanto los tenochcas como los tarascos se expandieron sobre estos territorios que se encontraban en medio de ambos, los conquistaron y los sometieron a su poderío. El resultado fue la división de dichos territorios y la formación de una frontera político-militar entre mexicas y tarascos. En cuanto al espacio que dichos grupos lingüísticos ocupaban, el mismo García Castro especifica que:

La principal lengua otomiana de esta área era la matlatzinca, porque era el idioma materno de los tres principales señores de Calixtlahuaca: Cipac chimal, Chimaltecuhtli y Ca-Chimaltzin. [...] para el s.XVI se encontraban en la parte central del área en donde se incluía el volcán. Esta era la zona otomiana más densamente poblada, con asentamientos en los valles altos, en las montañas boscosas y en las sierras cálidas del sur. [...]

Los hablantes de mazahua ocupaban un extenso territorio que abarcaba desde el noroeste hasta el suroeste del volcán; una parte quedaba dentro de la esfera de la influencia de la triple alianza y la otra dentro de la jurisdicción de Michoacán. [...]

El ocuilteco se encontraba en una zona localizada muy al sureste del Xinantécatl, sobre la escarpa sur de la sierra de Zempoala. El idioma abarcaba prácticamente todo el territorio del actual municipio de Ocuilan. Los ocuiltecas habitaban en la frontera con los grupos tlahuicas de Cuernavaca. [...] (García Castro, 2000, pp. 53-54).

2.1.2. Fase de influencia y dominio tepaneca en la región

Los tepanecas de Azcapotzalco llegaron al Valle de México con la migración chichimeca encabezada por Xólotl

Con la llegada a los valles centrales de la oleada de chichimecas al mando de Xólotl hacia 1244, éste se adueñó de gran parte del territorio antes ocupado por los toltecas y asentó su señorío en Tenayuca; tiempo después de este acontecimiento Xólotl repartió una porción de

su amplio señorío entre el grupo de los aculhua que arribaron hacia 1282 (Carrasco 1986: 254) provenientes de "Michuacan" (Ixtilxóchitl 1975: 11, 41).

La facción de los aculhua se dividía en tres parcialidades: tepanecas, otomíes y aculhuas. Xólotl repartió a estos grupos tierras y áreas específicas para su asentamiento, fue así como a los tepanecas les otorgó Azcapotzalco por cabecera de su señorío, a los otomíes Xaltocan y a los aculhuas Coatlinchan (Códice Xólotl 1980: 33-34). (Referencias citadas por G. González, 1996, p. 30).

En el año de 1347, según los Anales de Tlatelolco (1948, p. 46 y ss), los tepanecas de Azcapotzalco, con la ayuda de los mexicas, derrotaron a Culhuacan, el cual –a su vez- había conquistado a Xochimilco, lo cual significó para los tepanecas dos importantes señoríos menos de que preocuparse, y les permitió entrar a su etapa de máximo esplendor, expandiéndose hacia la zona serrana oriental del Valle de Toluca.

En la primera mitad del s.XIV los tepanecas fundaron las bases de su supremacía, y en la segunda mitad de ese siglo las conquistas de las áreas adyacentes a la cuenca de México se hicieron continuas, el mando lo llevaba Tezozomoc quien:

[...] fue instalado en el señorío de Azcapotzalco en 1367. Durante toda la gestión de aquél y hasta finales del s.XIV se dio un segundo auge a las conquistas y reconquistas del imperio tepaneca; así tenemos que, cronológicamente hacia 1366 se emprendió campaña contra Mixquic, en 1377 nuevamente contra Chimalhuacán, 1378 reconquista de Xochimilco, así como de los cuautlinchantlaca y en 1380 derrota a Cuitlahuaca (Anales 1948: 81). Por lo que respecta al valle e Toluca y sus habitantes, Chimalpahín (1982: 7ª relación, 182-183) señala que en 1379 fueron destruidos los xilotepecas –zona habitada por otomíes- y en 1386 se sometió a los matlatzincas. Este último dato queda corroborado si tomamos en consideración otra información que señala que por esa fecha "hubo un encuentro entre mexicas y otomíes de matalcingo en la cercana población de Cuaximalpa" (Hernández 1988: 37. La cita se apoya en la historia de los mexicanos por sus pinturas). Finalmente hacia 1395, Xaltocan la cabecera principal del señorío otomí fue devastada (Carrasco 1986: 268).⁶

Cuando se conquistaron estos lugares y se impusieron tributos, esto implicó el reconocimiento político de este señorío que dejaría sentir su influencia en la región. Las rebeliones fueron frecuentes, pero también lo fueron las reconquistas, hasta que hacia 1428, los mexicas promovieron una alianza entre los señoríos descontentos por las políticas de los tepanecas, lo cual culminaría con el desmembramiento del señorío tepaneca.

2.1.3. Conquista mexicana

A finales del s.XV fueron los mexicas los que incursionaron en el Valle de Toluca como conquistadores, auxiliados por Texcoco y Tlacopan. El predominio de esta etnia se tradujo, en cambios significativos en la estructura económica y la estratificación social de los

⁶ He tomado estas referencias de: G. González, 1996, p. 32).

habitantes de la “provincia” matlatzinca. Cabe citar aquí la observación de Gerardo González, cuando dice:

Estos fenómenos fueron determinantes en el devenir de la historia colonial de la región, ya que condicionaron en buena medida los sucesos posteriores a 1521 cuando la diferencia de intereses de las distintas etnias de la época prehispánica y el reciente empuje del grupo español contribuyeron a la disolución de lo que alguna vez las fuentes documentales nahuas denominaron “matlatzinca”. (G. González, 1996, p. 11).

Los mexicas, encabezados por Axayácatl llevaron a cabo sus campañas de conquista del Valle de Toluca entre 1473 y 1478, como lo señala Noemí Quezada:

“Axayácatl, sexto señor de Tenochtitlán, asumió el poder en el año 2 *Técpatl* 1469, provocándose el primer encuentro guerrero entre matlatzincas y mexicas en 1473, mismo año en que somete a los tlatelolcas, aunque en 1471 los mexicas habían hecho incursiones en el Valle de Toluca conquistando la provincia de Mazahuacan. (Quezada, 1996, p. 46).

Los mexicas impusieron una centralización político-económica, fortaleciendo así el dominio de las cabeceras, las cuales se transformarían en centros administrativos (Cfr. Carrasco, 1996). Una vez completada la conquista, los pueblos matlatzincas más importantes fueron colonizados por nahuas del Valle de México, especialmente en la zona sur-sureste del valle se instalaron muchos hablantes del náhuatl, “ahí donde el control mexica fue más fuerte, la lengua matlatzinca desapareció, pues fue reemplazada por el náhuatl. En las cabeceras se siguió hablando otomí y matlatzinca, organizándose los grupos étnicos por barrios”. (S. González y Patiño, 1994, p. 184).

Cabe aquí señalar acerca de Xalatlaco que “cronistas como Torquemada (1969:I, 250), Ixtlilxóchitl (1985:I, 144) y Vetancurt (1971:Tratado II, cap. XVI, p. 35) concuerdan en señalar que toda vez que fueron derrotados los matlatzincas, con los cautivos de guerra se pobló Xalatlahco (población asentada en la serranía oriental del Valle de Toluca).” (G. González, 1996, p.39). Con respecto a esto, y proporcionándonos también otros datos, René García Castro apunta lo siguiente:

Ixtlilxóchitl aporta algunos datos sobre los repartos territoriales que se asignaron a los señores de Texcoco en la campaña militar contra los otomianos. Dice que Quetzalmamalixtli, señor de Teotihuacan y uno de los catorce señores de Texcoco, salvó la vida a Axayácatl en Jiquipilco cuando fue herido en una pierna por un valeroso guerrero local. En gratitud, el rey mexica le hizo muy buenas “mercedes” en este valle, pero desafortunadamente no informa dónde fueron hechas. En ese mismo pasaje dice que a Texcoco se le asignaron repartos en Maxtleca, Joquitzingo “y otros lugares”. Finalmente agrega que Jalatlaco fue poblado con cautivos por acuerdo de los señores de la Triple Alianza. [...] el “Memorial de Tlacopan” y el “Códice Osuna” tienen topónimos que reflejan la imagen de una organización del territorio tepaneca dividido en *altepeme* subordinados a Tlacopan o Coyoacán. Por ejemplo los pueblos de Tlachco,

Huitzitzilpa, Chichicuautila, Oztolotepec, Jilotzingo, Mimiapan, Zictepec Zepayautla, estaban subordinados a Tlacopan, en tanto que los de Atlapulco, Jalatlaco, Capulhuac, Coatepec, Ocoyoacac, Tepezoyuca y Coapanoaya, estaban subordinados a Coyoacán. (García Castro, 1999, p.82-83).

Es sabido que en prácticamente todo el período de gobierno de Axayácatl se sucedieron varias rebeliones en la zona matlatzinca, por lo que se establecieron guarniciones y se colocaron en las poblaciones conquistadas gobernantes de extracción mexicana o de cualquiera de los estados confederados, tal y como sucedió en Xalatlaco cuando Axayácatl hizo señor del lugar a Mozauhqui en recompensa por los servicios que este prestó en la conquista (Cfr. Vetancurt, 1971, Tratado II, cap. XVI, p. 35).

Pedro Carrasco apunta que:

El sucesor de Axayácatl, Tízoc, llevó a la guerra contra Metztlán a “todos los serranos otomíes de Xocotitlán” y a los de Matlatzinco. Para la fiesta de su instalación acudió gente de Matlatzinco, Toluca, Tzinacantepec, Tlacotepec, Calimayan, Tepemaxalco y Teotenango. También llegaron los de Malinalco y Ocuilán, así como los de Coatepec, Capulhuac, Xalatlauhco y Atlapolco, estos últimos pertenecientes a Tlacopan. Todo esto sugiere que esos pueblos eran parte del imperio; sin embargo durante su reinado, Tízoc conquistó en esa misma región Toxico, Sillan y Mazahuacan. Pese a las conquistas de Axayácatl y Tízoc, el imperio no logró asegurar el dominio de toda la región. (Carrasco, 1996, p. 360-361).

Definitivamente, la conquista de la región matlatzinca ofreció a la Triple Alianza la oportunidad de extender sus límites hacia el occidente, avanzando hacia Michoacán, en guerras infructíferas, por lo que la frontera del imperio llegaría hasta los límites de la región matlatzinca con Michoacán. Ya Hernández (1988), en la parte introductoria de su texto presenta al Valle de Toluca como una entidad étnico-económica enclavada entre dos poderes políticos supraregionales: Tenochtitlán y Michoacán.

García Castro apunta, refiriéndose a esta posición intermedia del Valle de Toluca, entre México y Michoacán, que:

[...] al final los mexicas, dirigidos por el rey Axayácatl, se quedaron con el Valle de Toluca y los alrededores del volcán Xinantécatl. A este espacio geográfico se le denominó durante la Colonia “la provincia matalcinga” o matlatzinca, en referencia al principal grupo lingüístico asentado ahí. En esta área sobrevivieron cuando menos 39 señoríos establecidos, entre los que Calixtlahuaca, Teotenango y Malinalco eran los más grandes e importantes. El imperio mexicano optó, como era costumbre, por repartir entre sus fuerzas aliadas la tierra y los hombres sobrevivientes, pero además establecieron aquí varias colonias de “mexicanos” provenientes de la cuenca de México. (García Castro, 2000, pp. 51 y 53).

De acuerdo a los estudios arriba citados, la presencia de los mexicas en la región del Valle de Toluca llevó no solamente a la reordenación del territorio y las poblaciones, sino que a nivel social promovió la estratificación social sustentada sobre todo en la relación de dominador y dominado.

2.2. Época colonial

La conquista del Valle de Toluca jugó un papel de gran importancia en la labor general de conquista de la Nueva España, esto debido a su posición geográfica de paso hacia el reino tarasco y el occidente.

Una vez terminada la conquista, se hizo indispensable comenzar a reorganizar y cimentar en todos los órdenes la vida colonial. Por lo que toca a los indígenas, la corona española ordenó como un primer paso en la hispanización política de los mismos, que fueran reducidos a poblaciones y no viviesen dispersos. A la par de estos procesos se vivió una completa reconfiguración del territorio y los centros de poder político. En lo económico, el nuevo lugar que se les daría a los indios dentro de la organización colonial, haría que las actividades económicas cambiaran radicalmente en comparación a la época previa al arribo de los europeos.

Toda esta reorganización político-económica-territorial, estaba encaminada al sometimiento de los indígenas y el óptimo aprovechamiento de su fuerza de trabajo por los colonizadores. El papel de la iglesia y sus evangelizadores dentro de este proceso fue decisivo en tanto que facilitaron la ideologización de los naturales y su paulatino sometimiento a las instituciones europeas.

2.2.1. La conquista española en el Valle de Toluca

Podemos acercarnos a la forma y los motivos de la conquista española del Valle de Toluca desde dos fuentes: Bernal Díaz del Castillo y la tercera Carta de Relación de Hernán Cortés.

Por lo que escribió Bernal Díaz del Castillo podemos saber que cuando los señores de la Triple Alianza, Texcoco y Tlacopan se enteraron del cautiverio de Moctezuma decidieron organizar una ofensiva para rescatarlo y acabar con los invasores, tal como aparece escrito:

Cacamatzín, señor de la ciudad de Tezcuco convocó a todos los señores de Tezcuco sus vasallos, y al señor de Coyoacán que era su primo, y sobrino de Montezuma, y al señor de

Iztapalapa, y a otro cacique muy grande, señor de Matalcingo, que eran parientes muy cercanos de Montezuma y aún decían que le venía de derecho el reino y señorío de México. (Bernal Díaz del Castillo, 1983, p. 193).

Sin embargo, cada uno de los involucrados en dicho llamado, parecía ofrecer su apoyo siempre y cuando se les concediera la sucesión al señorío de México:

Al cacique que he dicho, que era valiente por su persona (el de Matalcingo), que no le sé el nombre dijo que si le daba a él el señorío de México, pues le venía de derecho que él con toda su parentela y de una provincia que se dice Matalcingo, serían los primeros que vendrían con sus armas a echarnos de México [...] y Cacamatzín según pareció, respondió que a él le venía el cacicazgo y él habría de ser el rey, pues era sobrino de Montezuma, que si no quería venir, que sin él y su gente harían la guerra [...] (Bernal Díaz del Castillo, 1983, p. 193).

El mismo Díaz del Castillo señala que después “se juntaban tres provincias, que se decían los de Matalcingo y Malinalco y otro pueblo que se dice Tulapa para venir sobre nosotros y mientras estuviésemos batallando con los mexicanos darnos en las espaldas y en nuestros reales [...] (Bernal Díaz del Castillo, 1983, p. 361-362). Esta situación desfavorable para los españoles no fue la única, pues fueron frecuentes los embates de los aliados mexicas. Acerca de esto, podemos citar a Cortés, que en una de sus cartas de relación señala que:

[...] los de la ciudad tuvieron lugar de enviar sus mensajeros a muchas provincias a ellos sujetas, a decir como habían habido mucha victoria y muerto muchos cristianos, y que muy presto nos acabarían; que en ninguna manera tratasen paz con nosotros; y la creencia que llevaban eran las dos cabezas de caballos que mataron y otras algunas de cristianos, las cuales anduvieron mostrando por donde a ellos les parecía que convenía que fue mucha ocasión de poner en contumacia a los rebelados de antes[...] (Cortés, 1983, p. 148).

La reacción de los pueblos aliados fue inmediata, siguiendo con la narración de Díaz del Castillo encontramos que “ [...] en Matalcingo y en Tulapa tenía Guautemuz⁷ muchos parientes por parte de la madre, y como vieron las caras y cabezas de nuestros soldados luego lo pusieron por obra, la obra de juntarse con todos los poderes que tenían y venir en socorro de México y de su pariente Guautemuz” (Díaz del Castillo, 1983, p.362-363).

En este contexto, Cortés recibió mensajeros que venían de Cuernavaca para quejarse de los de Malinalco, pues aducía, que les cometían abusos por haberse aliado a los españoles. Así pues, Cortés decidió enviar hombres armados al mando de Andrés de Tapia para someter a los de Malinalco y acerca de esta batalla, él mismo escribió en su tercera carta de relación:

[...] Y él se partió, y llegado a una población pequeña que está entre Malinalco y Coadnoacad halló a los enemigos que le estaban esperando; y él con la gente de Coadnoacad y con los

⁷ Se refiere a Moctezuma.

que llevaba, comenzó su batalla en el campo, y pelearon tan bien los nuestros, que desbarataron los enemigos y en el alcance lo siguieron hasta los meter en Malinalco, que está asentado en un cerro muy alto y donde los de caballo no podían subir; y viendo esto, destruyeron lo que estaba en el llano; y volviéronse a nuestro real con esta victoria. (Cortés, 1983, p. 149).

Sin embargo, dos días después de la llegada de Tapia, Cortés recibió a un grupo de otomíes que venían del Valle de Toluca para quejarse de las agresiones de los matlatzincas, alegando exactamente las mismas causas que presentaron los de Cuernavaca quejándose de los de Malinalco. En esa ocasión Cortés nombró a Gonzalo de Sandoval –alguacil mayor de la Ciudad de México- para conquistar aquella provincia:

[...] fueron aquél día a dormir a un pueblo de los otomíes que está frontero al de Malinalco y otro día muy de mañana partió y llegó a unas estancias de los dichos otomíes, las cuales se halló sin gente, y mucha parte de ellas quemadas; y llegando más a lo llano, junto a una ribera halló mucha gente de guerra de los enemigos, que habían acabado de quemar otro pueblo, y como lo vieron comenzaron a dar la vuelta, y por el camino que llevaban en pos de ellos hallaban muchas cargas de maíz y niños asados que traían para su provisión las cuales habían dejado como habían sentido ir a los españoles [...] luego se dirigieron a otro pueblo que también estaba de guerra, pero como vieron venir tanto poder sobre ellos, saliéronle de paz y el alguacil mayor habló con el señor de aquél pueblo y díjole que sabía que yo recibía con muy buena voluntad a todos los que venían a ofrecerse por vasallos de S.M. (Cortés, 1983, p. 150-151).

Podríamos resumir este recorrido de acontecimientos en un párrafo, con las palabras de García Castro:

Como bien se sabe, durante la conquista española Hernán Cortés sitió a la cuenca de México en forma circular, comenzando por el oriente de tal forma que antes de la caída de Tenochtitlan el Valle de Toluca fue una de las últimas áreas en ser sometidas. Bernal Díaz del Castillo narra que mientras esto sucedía, Cuauhtémoc había puesto sus últimas esperanzas de ayuda militar precisamente en los “matalcingos”, en los malinalcas y en los habitantes de Teloloapan, porque entre todos ellos tenía parientes por parte de madre. Sin embargo, antes de que eso sucediera, Cortés confió a Gonzalo de Sandoval y Andrés de Tapia el sometimiento de dichos grupos. (René García Castro, 2000, p. 54).

Conviene aquí citar a Gerardo González que en su tesis de maestría presenta, al final del apartado que trata acerca de la conquista, cuatro puntos conclusivos que proporcionan un panorama amplio y claro acerca de lo acontecido en aquellos momentos:

1.- A pesar de que el poderío de la triple alianza se sustentó en el dominio real de vastas regiones por medio de alianzas matrimoniales, en el último momento de su sobrevivencia esta estrategia no pudo detener el avance de los españoles. Lógico era que se formara un frente común de lucha, pero lejos de esto, los linajes del señor supremo de Tenochtitlán, que se extendía en otras latitudes, se empeñaron en luchas fratricidas por ver a quien le correspondía el derecho de sucesión en el reino de México.

2.- Malinalco guardó desde siempre una relación especial con respecto al centro imperial, de ahí que en el período de conquista española este lugar haya sido una de las principales esperanzas de los mexicas para derrotar a los europeos; sin embargo, debido a las alianzas

que éstos habían hecho con los tlaxcaltecas, otomíes y gente de Cuernavaca, resultó fácil la derrota de los simpatizantes mexicas.

3.- Nada sabemos de la participación de Xalatlaco y Ocuilan en este conflicto, pero es de esperar que mantuvieran la misma postura que los habitantes de Matlatzinco y Malinalco y que por igual corrieran la misma suerte que sus congéneres al ser sometida esta región.

4.- Con la derrota de las provincias de Matlatzinco y Malinalco quedó corroborado nuevamente el papel que antaño tenían con respecto al centro imperial, es decir, servir como proveedores de mano de obra, materias primas y alimentos básicos. El potencial de aprovechamiento de éstas y otras provincias tributarias fue lo que interesó a las huestes de Cortés, quienes en un tiempo realmente breve se transformaron de conquistadores en colonos, con ello se dio inicio a la siguiente fase de la historia de estas poblaciones: la del reacomodo de estructuras. (G. González, 1996, p. 82).

2.2.2. Labor evangelizadora: clero secular y regular

La conquista de la Nueva España abarcó, paralelamente, las acciones político-militares y la acción evangelizadora. A petición de Cortés, el rey Carlos I envió a las tierras recién sometidas doce frailes franciscanos, los cuales llegarían a fungir, junto con los sucedáneos, como propagadores de la religión cristiana y promotores de los elementos primordiales de la cultura castellana. “En 1524 llegan a México los primeros frailes franciscanos fundando en el mismo año dos conventos para iniciar y desarrollar su labor apostólica, uno en el Valle de México y el otro en la región de Puebla; al primero quedó ligado el Valle de Toluca” (Quezada, 1996).

Fueron entonces los franciscanos los que –junto con los agustinos- se establecieron en la región para evangelizar a los indígenas

Los franciscanos cubrieron con el tiempo la mayor parte de pueblos dominando prácticamente el área; entre los lugares registrados como franciscanos aparecen: Toluca, Teutenango, Temazcaltepec, Texcaltitlan, Texupilco, Atlapulco, Calimaya, Metepec y Zinacantepec; concretándose los agustinos a las ya citadas cabeceras de Ocuilan y Malinalco, que pertenecían a la visita de Cuernavaca, a Zacualpan, Toluca y Charo. La Villa de Toluca es en nuestro concepto el enlace entre los agustinos de Michoacán y de Morelos. (Quezada, 1996, p. 112).

Por su parte, René García Castro apunta que:

Hasta donde se sabe, la fundación religiosa más antigua en esta región fue la doctrina franciscana de Toluca a mediados de la década de 1520. Esta fundación incluía la construcción de un convento que dio albergue a los primeros religiosos. Su presencia temprana obedeció a la iniciativa y al apoyo que les brindó Hernán Cortés, como lo hizo en otras partes donde tenía encomiendas. Durante los primeros treinta años los hermanos seráficos tomaron a este sitio como el centro de sus operaciones, pues prestaban servicios religiosos a casi todos los pueblos asentados en el Valle del Alto Lerma. Por esas mismas fechas Ocuilán y Malinalco recibían servicios religiosos esporádicos de los franciscanos asentados en Cuernavaca. A fines de 1530, los agustinos fundaron dos importantes centros

de evangelización en la vertiente occidental de la serranía de Zempoala: uno en Malinalco y otro en Ocuilán. De esta forma, los misioneros se habían convertido en los verdaderos pioneros de la propagación de la fe cristiana en nuestra área de estudio fundando tres centros de conversión católica. Además sabemos que durante este período fray Juan de Zumárraga, primer arzobispo de la Nueva España, había autorizado la fundación de iglesias y capillas, atendidas quizás al principio por los mismos misioneros, en las cabeceras indígenas de Sultepec y Zacualpan y en los pueblos de Jalatlaco, Atlapulco, y Jiquipilco. (García Castro, 1999, pp. 146-147).

La monografía municipal de Santiago Tianguistenco, sin citar la fuente, menciona lo siguiente:

El 2 de octubre de 1543, el virrey Antonio de Mendoza dio “licencia y facultad” al comisario general de la citada orden mendicante [refiriéndose a los franciscanos] para “hacer una casa y monasterio”, entre otros lugares, en Xalatlaco. Por razones desconocidas no se llevó a efecto esa fundación; en 1569 Xalatlaco era parroquia del clero secular fundado por “mandato y licencia del obispo primero de México fray Juan de Zumárraga” como lo aseguraba el párroco Juan de Segura al arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, el 27 de noviembre de ese mismo 1569. (Velázquez Morales, 1987, p. 42).

Con todas las reservas que hay que tomar frente a estas monografías, traigo la anterior cita a colación, porque lo cierto es que para 1549, Xalatlaco estaba en manos de un sacerdote secular⁸ que escribió su informe al arzobispo de México en ese año. Transcribo algunos fragmentos de esa carta, pues contiene datos interesantes con respecto a este tema:

En el pueblo de Xalatlaco, en catorce días del mes de Noviembre, año de mill é quinientos y sesenta y nueve años, yo Juan de Segura, cura del dicho pueblo de Xalatlaco y Quatepec [...] primeramente digo que este pueblo de Xalatlaco está en la comarca de Toluca, en el valle de Matalcingo, siete leguas distante de la ciudad de México, hacia el poniente. Es cabecera, y tiene cinco estancias sujetas. En esta cabecera con los sujetos hay mill é quinientos tributantes. El encomendero es Gaspar Alonso de Aguilar, y el cacique y gobernador es D. Alonso Quitzitzil de Aguilar, indio natural y señor de este dicho pueblo. Hay en este pueblo tres lenguas diferentes, que son mexicana, otomí y matalcinga. Viven estos dichos indios de labranzas, y de llevar madera labrada y por labrar a México.

Esta dicha cabecera de Xalatlaco tiene mill tributantes divididos en ocho barrios, los cuales dichos barrios son gobernados por el gobernador indio y por dos alcaldes indios y cuatro regidores y ocho tequitatos y veinte alguaciles; todos los cuales alcaldes, tequitatos y alguaciles, con su alguacil mayor son elegidos en el principio del año por todo el común, y confirmados en los tales oficios por la Audiencia Real de México.

Las estancias sujetas a esta cabecera son cinco [...] Está la primera que se dice Almoloya [...] La segunda estancia de este pueblo de Xalatlaco se llama Texcalyacac [...] La tercera estancia es Techuchulco [...] La cuarta estancia y sujeto es Capuluac [...] La quinta y última estancia es Atizacaltitlán [...]

⁸ Gerardo González señala lo siguiente: “Xalatlaco desde los inicios de la evangelización fue visita de la provincia franciscana, pero al poco tiempo la jerarquía eclesiástica hizo acto de presencia en el lugar secularizando la parroquia”. (1996, p. 107).

Juntáanse todos los indios de mi partido en el patio de la Iglesia de Xalatlaco, é partidos é divididos en tres partes, cada cuadrilla aparte según su lengua. Y tengo señalados tres indios entendidos y bien industriados en la doctrina, los cuales, cada uno en su lengua, comienza a voces a enseñar a los demás la doctrina, primero en latín y luego en su lengua, diciendo y preguntando el que enseña y respondiendo los demás. Tres domingos sucesivos digo misa en esta cabecera y pueblo de Xalatlaco, donde acuden a oír todos los sujetos y estancias [...] porque vengan todos a la doctrina y la misa, demás de los señalados, en cada barrio, hay otros cien indios en todo el distrito que tienen cuidado de que ninguno falte, si no fuere por enfermedad o ausencia, y si alguno otro falta asíéntase para castigarle otro domingo adelante [...] (S. González y Patiño, 1994, pp. 193-195).

Así pues, podemos notar que el sacerdote debía impartir la doctrina y evangelizar a los indios tanto en las cabeceras como en las visitas. De continuo se enfrentaron con el problema del idioma, y tenían la obligación de hablar cuando menos la lengua indígena local para poder desarrollar su labor eclesiástica.

Había constantes disputas entre clérigos y frailes, es decir, entre clero secular y regular. Noemí Quezada registra un episodio narrado en una carta del Vicario de Xalatlaco al arzobispado de México:

“... y llegamos a la par un fraile y yo, el cual iba a decirles misa y me dijo, que estando sacerdote presente que no podía decir misa y yo le respondí que aún no había dicho misa, que la había de decir pues estaba en mi casa, y vista mi determinación se fue a una estanzuela del dicho pueblo y llevó consigo a los principales y algunos macehuales y las llaves de la sacristía, y yo hice tañer a misa y viniendo los que estaban en el pueblo, dos alguaciles impedían la entrada a los indios en la iglesia y cuando los vi les reprendí la ofensa que hacían a Nuestro Señor... [otro día] divisamos un fraile y yo el cual viéndome puso las piernas a su caballo y yo hice lo mismo; llegué antes que él y hallé la gente congregada e hice oración...” (Quezada, 1996, pp. 115-116).

Las diferencias hundían sus raíces en los proyectos sustentados por unos y otros, es decir, los frailes pertenecían a órdenes que poseían proyectos propios y empezaron actuando con cierta autonomía de la Corona. Al contrario, los clérigos seculares, se encontraban unidos a un territorio, a la figura de un obispo, y mediante éste a un estricto orden jerárquico que los hacía más manejables para los intereses de la Corona. En la zona de nuestro estudio, Gerardo González registra lo siguiente:

[...] Ocuilan y Malinalco permanecieron por mucho tiempo bajo la influencia de la orden agustina, esta situación fue motivo de constantes enfrentamientos entre uno y otro clero que trataban de extender su área de influencia en la región. Así, hacia 1574 el cura Juan Urbina Zárate, vicario de Xalatlaco refería en una epístola dirigida al Arzobispo de México que solicitaba urgentemente su cambio de adscripción por la inquietud imperante en estos lugares ya que los padres de “Capuloac” (sic)-que pertenecían a la orden agustina- lo habían amenazado con apoderarse de Coatepec, siendo que aquél pueblo está más alejado que Xalatlaco; además desde que el clero secular se estableció en este último punto siempre había considerado a Coatepec como un pueblo de visita. En la misiva acusaba también que desde que los padres agustinos llegaron a Capulhuac, inquietaron a los de Coatepec

diciéndoles que les evitarían ir hasta Xalatlaco y en su lugar les enviarían a un religioso para que les administre los sacramentos [...] Ante la constancia del vicario de Xalatlaco, los padres agustinos de Capulhuac no tuvieron más remedio que volver a intrigar en su contra, asusando a los de Coatepec para que acudieran ante la autoridad virreinal y solicitaran ser adoctrinados por los padres de Capulhuac ya que el de Xalatlaco “no sabía la lengua”. Pero la realidad, acusa Urbina, era que por conveniencia los padres de Capulhuac habían orquestado un complot para quedarse con Coatepec pues les quedaba como “paso para Ocuilan y Malinalco”.

Aunque la autoridad virreinal concedió licencia a los padres de Capulhuac para visitar Coatepec, el vicario de Xalatlaco optó por acudir también al lugar. Con el fin de obstaculizar a éste, los padres agustinos movilizaron a los naturales de Coatepec hacia una estanzuela para ver si así el vicario de Xalatlaco claudicaba en su empeño. (G. González, 1996, pp. 107-108).

Frente a estos problemas frontales entre clero secular y regular, no era nada raro que la mayoría de los encomenderos se pusieran del lado del clero regular, pues les reportaban menos molestias que los frailes, tanto en exigencias para evangelizar a los indios, como en reproches en la justicia al trato de sus encomendados.

2.2.3. Congregación de los pueblos de indios

La congregación de los pueblos de indios se vió acelerado a fines del s.XVI y principios del XVII, la principal causa de este proyecto según las autoridades españolas era el de facilitar la predicación del evangelio y poder someter mejor a los indios a las instituciones españolas. Así pues, la congregación de indios tenía finalidades jurídicas, pero se apoyó fundamentalmente en la enseñanza del cristianismo. Con esta estrategia, se pretendía formar comunidades compactas. Para efectuar dichas congregaciones, las autoridades solicitaban la colaboración de los encomenderos para facilitar el traslado de los indios de una cabecera a otra. En el caso concreto que nos ocupa –Xalatlaco- al ser el pueblo más grande entre sus vecinos donde residía un sacerdote, no fue reubicado, antes bien, le fueron añadidos los pueblos de Santiago Tilapa y La Magdalena e los Reyes.

2.2.3.1. Santiago Tilapa, La Magdalena de los Reyes y Xalatlaco

Como ya se había mencionado, los pueblos aledaños a Xalatlaco (Tilapa y La Magdalena) fueron reducidos a Xalatlaco para las cuestiones de administración de doctrina por parte del cura residente en esta población. Retomando la transcripción hecha por Ma. Teresa Jarquín del documento existente en el AGN acerca de este asunto, leemos lo siguiente:

[Al margen: Manda vuestra excelencia se quede en su puesto el pueblo de Santiago Tilapa, congregando en el de La Magdalena y las casas divergidas en bastante forma no levantando las que se puedan tolerar, doctrinados del beneficio de Jalatlaco]

Don Juan, etcétera. Por la presente ordeno y mando se quede en su puesto sin levantar el pueblo de Santiago Tilapa, sujeto a la cabecera de Atlapulco, no embargante que estaba mandado lo fuese en el dicho de Atlapulco cabecera, reduciendo en el dicho de Santiago Tilapa el de La Magdalena y las casas divergidas que estuvieren apartadas unas de otras, juntándolas y levantándolas en bastante forma, no levantándolas en forma que puedan tolerarse y el beneficiado de Jalatlaco administre doctrina a estos indios y ellos reconozcan a su cabecera en todo lo demás, lo que se guarde, cumpla, ejecute el juez de su congregación y las demás personas a quien tocare, atento a las causas y razones que por los naturales fueren dichas y alegadas y a lo que con esto por las diligencias que por mandamiento mío fueron mandadas hacer a Juan Pardo de Losada a quien lo cometí, que fueron vistas por mí con asistencia de las personas de quien me ayudo en el despacho destas materias. Fecho en México a veinte días del mes de diciembre de mil seiscientos tres años. El Marqués de Montesclaros, por mandado del Virrey, Pedro Campos. (Ma. Teresa Jarquín, 1991, p. 211).

Estos antecedentes históricos de la Colonia resultan por demás interesantes si consideramos las relaciones tan estrechas que estos pueblos conservan en la actualidad, como se verá más adelante en el capítulo cuatro, además de constantes referencias que la tradición oral aún transmite acerca de la supremacía de Xalatlaco y la adhesión que le deben Tilapa y La Magdalena. Esto narrado por los habitantes de Xalatlaco, y en contraposición, las medidas que toman Tilapa y La Magdalena, para defender su autonomía frente a Xalatlaco, disputas que parecen desaparecer súbitamente cuando en la vida ritual se convive y se requiere la participación específica de cada comunidad interactuando con las otras.

2.2.4. Tributo

El tributo que los indígenas pagaban fue cambiando a través de los años, de tributo en especie a dinero. Soledad González y Alejandro Patiño presentan en el apéndice documental de su libro: *Memoria campesina*, la transcripción de unos documentos a su vez tomados del *Libro de las Tasaciones de los Pueblos de la Nueva España, s.XVI*, editado por el AGN, donde puede apreciarse la transformación en el monto del tributo pagado por Xalatlaco, al menos entre los años 1546 y 1564:

En once de febrero de cuarenta y seis, se concertaron los indios de Xalatlaco, y el Comendador Cervantes en que le den de tributo lo siguiente: Ochocientas hanegas de maíz de las sementeras de los indios y en fin de cada un año se las traigan a esta ciudad [...] en cada un año le han de dar seis tributos de ropa de sesenta en sesenta días cada tributo, y por la ropa, cuarenta y cuatro pesos y seis tomines de oro común y más le han de dar cada sesenta días, cinco sábanas de a cinco piernas cada sábana blanca, y diez pañuelos de mesa y veinte mantillas de henequén. Le han de dar cada día una gallina de México y dos tomines y medio en dinero, una medida de hierba como la han dado hasta aquí y una carga de leña de la medida que la suelen dar y atento que esta tasación es en pro de los indios según lo que solían dar su señoría mandó que se guardase esta tasación[...]

En la ciudad de México, nueve días del mes de agosto, mil quinientos cincuenta años, estando en acuerdo el señor visorrey, presidente y oidores de la audiencia real de la Nueva España,

habiendo visto la tasación del pueblo de Xalatlaco, de que se sirve doña Leonor de Andrada viuda mujer que fue del comendador Cervantes, conmutaron el servicio contenido en la dicha tasación y la traída de maíz, leña y hierba, que por la dicha tasación eran obligados a traer y dar en esta ciudad, en que de aquí adelante, por razón de esto demás del maíz que conforme a la dicha tasación son obligados a dar, le den en el dicho pueblo, en cada un año, otras cuatrocientas hanegas de maíz y una gallina cada día, de manera que lo susodicho y los demás tributos los han de dar en el dicho pueblo y no han de ser obligados a los llevar fuera de él, y se mandó a los indios que así lo cumplan [...]

En la ciudad de México, catorce días del mes de septiembre de mil quinientos cincuenta y tres años, en acuerdo, en grado de revista, se confirmó la conmutación que estaba hecha tocante a los indios de Xalatlaco, con declaración que por la traída del maíz a esta ciudad y el tapia que eran obligados a le dar y las dos cargas de hierba y una carga de leña, sea y se entienda toda la traída de lo susodicho y el valor de ello a que de aquí adelante, en cada un año le den en el dicho pueblo con los demás tributos cuatrocientas y cincuenta y seis hanegas de maíz, de manera que todo lo que los indios del dicho pueblo han de dar a su encomendero en tributo, es cuatrocientas y cincuenta y seis hanegas de maíz de manera que todo lo que los indios del dicho pueblo han de dar a su encomendero en tributo es cuatrocientas y cincuenta y seis hanegas de maíz y otras ochocientas hanegas contenidas en la tasación y le hagan las sementeras que le suelen hacer y así mismo le han de dar cada sesenta días el tributo de ropa en que están tasados, o por cuarenta y cuatro pesos y cuatro tomines de oro común, y más le han de dar cada sesenta días, cinco sábanas blancas de a cinco piernas y diez pañizuelos de mesa y veinte mantillas de henequén y más le han de dar cada día los dos tomines y medio contenidos en la tasación y una gallina de la tierra cada día, todo lo cual han de dar puesto en la cabecera del pueblo y no han de ser obligados a traer cosa alguna a esta ciudad ni le han de dar la hierba y leña y tapia que le solían dar [...]

En la ciudad de México, trece días del mes de octubre mil quinientos sesenta y cuatro años, los señores presidente y oidores del audiencia real de la Nueva España habiendo visto la cuenta y visita que fue hecha del pueblo de Xalatlaco y sus sujetos que tuvo en encomienda el comendador Leonel de Cervantes vecino que fue de esta ciudad ya difunto, atento lo que por ella consta y parece y la cantidad de gente que hay en dicho pueblo: que mandaban y mandaron a los naturales que de aquí en adelante den de tributo cada año, mil y ochocientos y noventa pesos y cuatro tomines de oro común por los tercios del dicho año y ochocientas y ocho fanegas y media de maíz al tiempo de la cosecha, de lo cual lleve la persona que le pertenciere y hubiere de haber mil y quinientos y noventa y dos pesos de oro común, y todo el dicho maíz y los doscientos y noventa y ocho pesos y cuatro tomines restantes, quede y sea para la comunidad del dicho pueblo, lo cual se meta en una caja de tres llaves, la una tenga el gobernador, y la otra un alcalde y la otra un mayordomo [...] Y para pagar el dicho tributo se reparta en todo el año a cada tributario casado, nueve reales y medio de plata, y media hanega de maíz y al viudo o viuda la mitad, y lo mismo a siete solteros que se hayaron vivir de por sí fuera del poderío de sus padres y no se les pida lleven y repartan más tributo [...]

(S. González y Patiño, 1994, pp. 190-192).

Gerardo González (1996, p. 172), presenta a su vez, un cuadro intitulado “Variaciones del tributo entregado por Xalatlaco, s. XVI”, inspirado en el mismo *Libro de las Tasaciones*, y que presenta de manera gráfica lo que hemos leído anteriormente:

PRODUCTO	DATO INICIAL	1546	1550	1553	1564
Maíz de las sementeras de	Anualmente 1700 fanegas de maíz	Anualmente 1800 fanegas de maíz,	Anualmente 400 fanegas de maíz	456 fanegas de maíz conmutadas	Anualmente 1690 pesos de oro

indios	de sus propias sementeras	llevarlas a la Ciudad de México	puestas en el pueblo	por el maíz que llevaban por la tapia y la hierba	común y cuatro tomines en lugar de las fanegas de maíz y el tributo cotidiano
Maíz de las sementeras dedicadas al tributo	Sembrar una tierra con 10 fanegas de sembradura, 5 fanegas de trigo y media de cebada	Anualmente sembrar sementeras cuyo producto solían traer a la ciudad		800 fanegas de maíz	808 y media fanega de maíz
Textiles	Cada 50 días 10 camisas, 10 naguas, 10 mantillas, 10 mástiles, 2 paños para cama, 5 paños, una manta, 12 pañuelos, 70 toldillos de a dos brazas, una silla de espaldas, 40 mantillas de henequén	Cada 60 días el tributo en ropa conmutado a 44 pesos y 4 tomines, 5 sábanas de a 5 piernas, 10 pañuelos de mesa, 20 mantillas de henequén, tres cargas de mantas de Cuernavaca		Cada 60 días el tributo en ropa o 44 pesos y cuatro tomines, 5 sábanas blancas, 10 pañuelos, 20 mantillas de henequén, todo puesto en la cabecera.	Reparto del dinero y maíz: 1592 pesos y todo el maíz para el encomendero, 298 pesos y 4 tomines para la comunidad
Alimentos	Diariamente 3 gallinas, 4 codornices, 15 huevos, fruta de la tierra, sal y hierba, 400 cerillas de carbón, 700 hacecillos de leña, comida al pastor que está en el pueblo	Diariamente una gallina, medio tercio de hierba, una carga de leña	Diariamente una gallina		Anotaciones: cada tributario entregue 9 reales y medio de plata y media fanega de maíz
Servicios personales y otros	2 tomines y medio diariamente	Diariamente una tapia para la casa del encomendero, 400 tamemes a las minas de Amatepec		Cada 60 días 2 tomines y medio	

De la información proporcionada en este cuadro, podemos percatarnos que a medida que pasaba el tiempo, la tasación del tributo en especie fue transformándose en un pago en dinero.

2.2.5. La encomienda de Xalatlaco

La encomienda fue una institución de origen feudal mediante la cual la Corona española retribuyó en la Nueva España los servicios prestados por los conquistadores y sus allegados. Los indios encomendados tenían como obligación, para su encomendero, darle tributo y servicios personales, a su vez, el encomendero debía velar por que los indígenas se convirtieran a la religión católica, con la consecuente sumisión frente a las instituciones españolas, podemos señalar que

Poco después de la caída de Tenochtitlan en 1521, Cortes hizo llamar a todos los señores indígenas sometidos para darles el título de caciques y repartirlos entre los conquistadores en calidad de encomienda. En toda la provincia matlatzinca, incluido el valle de Toluca, se reconoció a treinta y cinco caciques con sus pueblos y todos fueron repartidos en encomiendas. Cortés se quedó con la encomienda de Toluca, la cual formó parte del marquesado del Valle. Junto a ésta estaban también las encomiendas de su primo, el licenciado Juan Altamirano (Calimaya, Tepemaxalco y Metepec), y las de otros parientes y amigos del conquistador, como Juan de Burgos (Teotenango), Francisco de Garnica (Tlacotepec) y Hernando Burgueño (Zinacantepec). (García Castro, 2000, p.54).

Noemí Quezada, en su libro *Los Matlatzincas*, presenta un cuadro que, en sus propias palabras, “muestra el panorama 50 años después de la conquista, incluye el nombre del encomendero o corregidor y el número de tributarios con el fin de precisar la importancia de las localidades en esta época”.(Quezada, 1996, p.74).

LUGAR	ENCOMENDERO O CORREGIDOR	TRIBUTARIOS CASADOS	MEDIO TRIBUTARIOS
Amatepec	Su Majestad	698	-
Huicicilapa	Su Majestad	601	-
Ixtlahuaca	Su Majestad	1004	23
Calimaya	Licenciado Altamirano	-	-
Coatepec	Antonio de la Torre	260	29
Ocelotepec	Alonso de Villa Nueva	190	20
Ocoyoacac	Juan Cano	-	-
Ocuilan	Pedro de Zamorano y Antonio de la Torre	1646	793
El Oro	Gonzalo Torres	492	-
Tenancingo	Pedro Salcedo	786	126
Zacualpan	Pedro Salcedo	1000	-
Texcaltitlan	Francisco de Chávez	495	-
Temazcaltepec	Don Luis Felipe de	2000 aprox.	-

	Castilla		
Tianguistengo	Hontañón de Angulo	543	-
Tlalcichilpa	Herederó de Alonso Dávila	905	45
Toluca	Marqués del Valle	2594	163
Xalatlaco	Gaspar Alonso de Aguilar	1500	-
Xiquipilco	Maestro Roa	2800	140
Xocotitlán	Francisco de Villegas	620	27
Atlacomulco	Francisco de Villegas	333	5
Zinacantepec	Juan de Sámano	-	-
Zumpachuacán	Alonso de la Serna	868	61
Charo Matlatzinco, Mich.	Marqués del Valle*	966**	-
Taximaroa, Mich.	Gonzalo de Salazar	1088	-

*En la suma de visitas aparece como perteneciente a Su Majestad.

**Dice: "personas de tres años para arriba". [notas de la autora]

(Quezada, 1996, p. 75)

En términos generales, podríamos decir también que la encomienda es la principal de las formas que asumen las relaciones de producción que se establecen entre conquistador y conquistado. Su característica esencial reside en la apropiación que el primero efectúa respecto del segundo. A través de esta institución, los españoles se aseguraban lo necesario para su enriquecimiento a través del sometimiento de los indios a su autoridad.

2.2.6. Apropiación de la tierra por los españoles

Los conquistadores tomaron posesión de las tierras de Nueva España en nombre del rey, por lo que las consideraron de su propiedad, trocando la vida económica alrededor de la posesión y usufructo de la tierra. El avance de la propiedad española en la región redujo de manera considerable la propiedad indígena comunal, lo cual, con el tiempo, se tradujo en una disminución del espacio vital de sobrevivencia de los indígenas y por lo tanto, la preocupación constante de estos últimos por sostener litigios con particulares, con otras comunidades, o con corporaciones civiles desde el s. XVII.

Como ya apreciamos en subtítulos anteriores, la región de Malinalco y el Valle de Toluca fueron sometidos por Andrés de Tapia y Gonzalo de Sandoval. Después de esto y todo el resto del s. XVI convivieron en la zona encomenderos y órdenes mendicantes. Los

primeros estaban afanados en someter a los indígenas para poseer su mano de obra y los segundos en su deseo de convertirlos, auxiliados por las leyes de congregación, modificaron considerablemente la configuración político-territorial de la región.

Podríamos decir que la primera fase de la presencia española en la región, debido a la incertidumbre de los tiempos recién consumada la conquista, los colonos procuraron orientar sus esfuerzos hacia actividades de recompensa inmediata, tales como las minas o el tributo directamente entregado. En ese momento, esto les resultaba más ventajoso que establecer una industria, criar ganado o trabajar la tierra. Así, a pesar de que los encomenderos tuvieron este desinterés inicial en la propiedad y su usufructo, estaban bastante interesados en la mano de obra de sus pueblos y su tributo. Estos dos elementos fueron aprovechados en su propio beneficio.

Esta situación no duraría por siempre, y después vendría un período de mercedes reales a particulares. Este acontecimiento se acompañó de la profunda transformación de la propiedad comunal indígena, ya que superadas las vacilaciones de los primeros años posteriores a la conquista, la corona española dio luz verde a la colonización de las tierras sometidas, promoviendo el reparto de solares y tierras de labranza entre los conquistadores y entre la gente proveniente de España que deseaba poblar el territorio. (Cfr. G. González, 1996, pp. 176 y ss.)

Los recursos legales que reglamentaron la distribución de la tierra entre los pretendientes fue el reparto y la gracia o merced real. El primero fue una facultad otorgada por la corona española a los adelantados y posteriormente a las autoridades virreinales para distribuir tierras entre los conquistadores. Por su parte, el segundo, es el título primordial por el que se asegura la posesión de la tierra. Con respecto a las especificidades para obtener una merced de tierra, Gerardo González apunta lo siguiente: “las condiciones para la concesión de una merced de tierra consistieron en que el beneficiario se obligó al cultivo de la tierra o a la crianza de ganados en un plazo no mayor a dos años, en mantener “casa poblada” y lo más importante no enajenar la propiedad en alguna corporación religiosa”. (1996, p. 179). Este mismo autor señala también, más adelante, para el caso concreto de Xalatlaco que la mayoría de solicitudes de tierra y de concesiones de la misma, abarcó de 1550 a 1620; los aspirantes a poseer caballerías y estancias en esta área fueron básicamente residentes de la ciudad de México que deseaban explotar los recursos agrícolas

de la región o dedicarse a la crianza de ganados menores y mayores o simplemente incrementar las posesiones que ya tenían. (Cfr.p. 180).

El avance de la propiedad española en esta región se caracterizó básicamente por la adquisición de territorios a través de las mercedes reales. El avance de la propiedad española en el Valle de Toluca contribuyó no solamente a dotarla de una configuración territorial, sino que también la población de estos lugares fue objeto nuevamente de transformaciones en los aspectos social y laboral.

La penetración española en la zona se tradujo en una especie de segunda conquista económica que a todas luces procuró la apropiación de los medios de producción. En este sentido, a partir de las relaciones laborales que establecieron los hacendados con las comunidades de la región, es como surgió una nueva estratificación social enmarcada esta vez en el contexto del naciente capitalismo. Con este antecedente indudablemente los pueblos de la sierra fueron partícipes en la configuración de una nueva geografía regional, en este fenómeno aquellos se perfilaron como abastecedores de mano de obra de las prósperas empresas europeas, dando lugar a una amplia gama de ocupaciones que iban desde los gallanes, los pastores de ovejas o el tradicional arriero. (G. González, 1996, p. 225).

Un excelente panorama de esta materia, nos lo proporciona Noemí Quezada al tratar acerca de la propiedad en la época colonial en la región del Valle de Toluca:

La propiedad privada concedida a españoles se inició con la donación de tierras que se otorgaron a los conquistadores en pago a los servicios prestados en los primeros años de la Colonia.[...] por lo que respecta a la propiedad privada y comunal entre los indígenas, podemos decir que se conservó la propiedad privada para algunos principales, pero siempre bajo el control del encomendero o corregidor; en tanto que la propiedad comunal la gozaron los pueblos de indios reservando para sí: pastos, montes, aguas y términos; logrando a pesar de los constantes ataques que de los españoles recibían, una cierta protección sobre sus propiedades evitando consecuentemente la desaparición total de los pueblos indígenas. [...] Durante la colonia, principalmente en el s. XVI tanto españoles como pueblos de indios elevaban peticiones al rey con el fin de obtener mayor número de tierras de cultivo. [...] Además de las mercedes a particulares y a pueblos de indios, tenemos las que el rey concedió a los religiosos y clérigos, lo que provocó el aumento de propiedades de la iglesia y con ello su poder en la vida política y económica de la Nueva España. [...] Numerosas quejas elevaban los naturales al rey pidiendo se les amparase en sus propiedades. La solución del virrey fue otorgar “amparos”, si el problema tenía cierta trascendencia las quejas eran turnadas al Consejo de Indias, las diligencias que se llevaron a cabo contra los descendientes del Marqués del Valle quienes se adjudicaron todas las tierras de indios como si hubieran sido su propiedad ilustran el caso. (Noemí Quezada, 1996, pp. 92-93).

La misma autora, más adelante en su texto, incluye un cuadro donde se manifiestan las frecuencias de mercedes entre los pueblos más sobresalientes del Valle de Toluca, de allí extraemos y presentamos ahora únicamente lo concerniente a Xalatlaco:

Frecuencia de mercedes reales en el pueblo de Xalatlaco (1541-1650)

Localidad	1541-1550	1551-1560	1561-1570	1571-1580	1581-1590	1591-1600	1601-1610	1611-1620	1621-1630	1631-1640	1641-1650	Total
Xalatlaco	5	-	-	-	1	2	-	-	-	-	-	8

(Noemí Quezada, 1996, p. 102).

Con respecto a los conflictos por la propiedad entre españoles e indígenas, y los intentos de solución, podemos citar finalmente la opinión de Soledad González y Alejandro Patiño:

Para evitar que los indígenas quedaran sin una base de sustentación y tuvieran los recursos necesarios para producir el tributo, la corona española les hizo merced de territorios, concediéndoles títulos que les daban reconocimiento legal. Esta política estaba unida a la de congregación de los indios en las cabeceras, donde era más fácil controlar a la población. En algunos casos, como el de Xalatlaco, los títulos reorganizaban el espacio de nuevas maneras. De acuerdo con las leyes españolas, las tierras de los pueblos indios quedaron bajo el régimen comunal y no podían ser enajenadas libremente. El pueblo se hacía responsable como ente jurídico, a través de su cabildo, de recibir y cuidar las tierras “del común” que serían para los habitantes originales y sus descendientes. (S. González y Patiño, 1994, p. 195).

2.3. Época independiente

Con el surgimiento de un México independiente de la Corona española, no desaparecieron los grupos indígenas, antes bien, conservaron sus formas de organización corporativa y sus actividades de subsistencia. Sin embargo, durante el siglo XIX, fue preocupación continua del gobierno liberal mexicano, liquidar poco a poco dichas formas corporativas, para poder considerar a los individuos como sujetos plenos de la historia moderna.

En el área donde se enfoca nuestro estudio – el Valle de Toluca-, se puede señalar que:

[...] ninguno de los antiguos pueblos de indios pudo conservar su cabildo colonial como forma de gobierno legalizado, puesto que todo ayuntamiento reconocido tuvo que hacerse ahora bajo las normas establecidas en la Constitución de 1824. Esta fue la oportunidad para que la población criolla y mestiza pudiera hacerse de los gobiernos locales, y en efecto empezaron a ocupar los principales escaños del ayuntamiento constitucional y dejaron para los pueblos campesinos e indígenas algunos cargos menores o de poco poder de decisión. (René García Castro, 2000, p. 55).

2.3.1. Revolución

Según disponía el Plan de San Luis, el 20 de noviembre de 1910 se inició el movimiento revolucionario contra el régimen porfirista. El 26 de mayo de 1911 renunció a la presidencia

el general Díaz; el 7 de junio Francisco I. Madero arribó a la capital de la república. Era presidente provisional Francisco León de la Barra, quien el 5 de noviembre del mismo año entregó el poder a Madero.

Durante esta primera fase de la revolución, la vecindad del Estado de México con el Distrito Federal impidió, en gran parte, el desarrollo de actividades revolucionarias. Mientras tanto, en el vecino Morelos, Emiliano Zapata ya se había levantado en armas, insatisfecho por el programa agrario de la revolución. Emitió el plan de Ayala el 28 de noviembre de 1911, el cual se pronunciaba contra el gobierno maderista.

El día 24 de septiembre de 1912, al anochecer, el teniente coronel Genovevo de la O Jiménez, propagador de la revolución zapatista se enfrascó en una batalla en la plaza de Santiago Tianguistenco. El destacamento maderista apostado en dicha plaza resistió el embate de los zapatistas que atacaron desde Capulhuac y Xalatlaco, después de la medianoche en que llegó el refuerzo del capitán Salgado, los rebeldes tuvieron que replegarse a Xalatlaco, al siguiente día regresaron a su campamento en San Juan Atzingo.

Claramente Xalatlaco se identificó con los zapatistas, provenientes de Morelos, hablantes del náhuatl, con una historia e intereses comunes. Hubo, además otra situación que terminó de polarizar la simpatía por los zapatistas, el hecho de que el mismo gobierno, hiciera uso de violencia indiscriminada sin distinguir entre beligerantes y gente pacífica. Esto hizo imposible la neutralidad y orilló a una identidad revolucionaria sobre todo el pueblo cuando al principio, tal vez no la tenía. Soledad González y Alejandro Patiño señalan que “hubo algunos xalatlacuenses que se incorporaron al maderismo, fundamentalmente por su ideario, para luego hacerse zapatistas, el gobierno entonces acusó a todo el pueblo de darles apoyo a los zapatistas y al perseguirlos con violencia, en efecto precipitó a la mayoría a unirse a los rebeldes” (S. González y Patiño, 1994, p. 22). Estos mismos autores presentan un conjunto de testimonios orales que recopilaron entre los ancianos del pueblo de Xalatlaco, los cuales vivieron en carne propia el proceso de la revolución y sus consecuencias. Siguiendo estos testimonios es posible descubrir varias fases en este período, las cuales, desde mi perspectiva, resumiría en los siguientes puntos:

- 1.) Conflicto entre federales y zapatistas.
- 2.) Derrota de los zapatistas y despoblamiento de Xalatlaco.
- 3.) Hambre y enfermedad como consecuencia del despoblamiento.
- 4.) Confusión y división entre los pobladores.

5.) Reagrupamiento y reconstrucción del pueblo.

A continuación, comentaremos brevemente estas etapas.

1.- Conflicto entre federales y zapatistas.

Con respecto a este conflicto podemos señalar que no toda la población de Xalatlaco tenía conciencia de qué era lo que realmente se estaba peleando, y la adhesión a uno u otro grupo parece provenir de las necesidades inmediatas, o por vínculos familiares. Sin embargo una gran parte prefería permanecer neutral, sin conseguirlo finalmente, pues se exigía una toma de postura o por reacción frente a la violencia federal se precipitaban como única salida en el zapatismo según se explicó en la cita anterior, uno de los testimonios recopilados ilustra bien lo expuesto:

Había la guerra y tanto perseguían a unos como perseguían a otros y cuando venía esa gente de por allá, esos zapatistas iban a saquear a Santiago y cuando venían por acá los carrancistas venían a chingar acá y mataban cuanto pacífico había, sacaban maíz, la tortilla; bueno lo que encontraban [...] los zapatistas no sabemos qué era lo que peleaban, eso sí quien sabe. Tanto zapatistas como carrancistas no sabíamos por qué se peleaban; nomás salían de pronto a pelearse. Tanto uno se mataba como el otro. Si el zapatismo venía primero, saqueaba, se llevaba tortillas y comida; si venían los soldados del gobierno, igualmente; y si los zapatistas no jalaron las tortillas ellos las jalaban y la comida. Bueno, era una cosa que no convenía lo que hacían, tanto de unos como de los otros. (Testimonio de Leonardo Ceballos, en: Soledad González y Alejandro Patiño, 1994, p. 109).

2.) Derrota de los zapatistas y despoblamiento de Xalatlaco.

Cuando los zapatistas fueron derrotados, las represalias por parte del gobierno federal contra Xalatlaco no se hicieron esperar, el lugar fue prácticamente despoblado y las casas incendiadas, pusieron especial cuidado en destruir las reservas de alimentos.

Al final de la revolución nos despojaron parejo, a todos nos desparramaron [...] los pueblos donde no nos consintieron fueron Santiago (Tianguistenco) y Gualupita, por eso que no se ven bien con los de acá, de ahí viene. Con los de Capulhuac, los de Atlapulco y los de San Pedro Tlaltizapán sí nos vemos bien, fueron los que nos consintieron. Nos decían “vénganse, nosotros damos el cuello por ustedes”. Nos daban pedacitos para que hiciéramos nuestros jacalitos en donde vivir.[...] (*Ibid.*, p. 110).

3.) Hambre y enfermedad como consecuencia del despoblamiento.

El hecho de haberse despoblado Xalatlaco implicó también la imposibilidad de sembrar parcelas propias en un momento en que era difícil conseguir alimentos entre los poblados vecinos, pues también ellos resentían la escasez propia de un momento posterior a un

conflicto de tal envergadura. En consecuencia, vino el hambre y con ella, la enfermedad que causó estragos entre los habitantes.

A todos nos desparramaron por los pueblos de la planada y después los soldados del gobierno quemaron el pueblo. [...] Cuando llegaban los soldados a las casas, con la carabina golpeaban a ver si no sonaba hueco. En las casas había mucho maíz e hicieron una barbaridad muy grande, que a todo lo quemaron. [...] hubo mucha destrucción y muy pocos todavía tenían algo de maíz cuando regresaron al pueblo [...] los que iban al monte a traer leña para vender se buscaban una piedra lisa y se la amarraban en la boca del estómago, porque decían que les ayudaba a no sentir el hambre. Muchos no regresaban porque les ganaba la debilidad y ahí se quedaban; los encontraban tirados; su tercio de leña a un lado del difunto. (Testimonio de Emigdio Quiroz, en: *Ibid.*, p. 114).

Con respecto a las enfermedades, presentamos el siguiente testimonio:

Cuando regresó la gente, encontraron que todas las casas estaban quemadas y destruidas, entonces empezaron a construir casas[...] Después de que pasó la revolución y el hambre vino una consecuencia que iba acabando con la gente. Era como gripa; creo que así le pusieron “gripa”. Tanto se acabaron porque mataron mucha gente, como de aquella gripa que vino. Dicen que en algunas casas se acabaron familias enteras. (Testimonio de María Trinidad Reyes Lara, en: *Ibid.*, p. 117).

4.)Confusión y división entre los pobladores.

En medio del conflicto, surgieron divisiones entre los pobladores, pues aunque en un principio, por convicción o por reacción, se apegaron al zapatismo, las consecuencias que vinieron sobre el pueblo hicieron que muchos se volvieran “voluntarios” , es decir, del lado de los federales contra los zapatistas. Esto generó fricciones entre familias y vecinos.

En febrero de 1915 llegó orden de Carranza de despoblar Xalatlaco y la gente fue obligada a bajar a Santiago Tianguistenco.[...] cuando los carrancistas, que tenían su destacamento y trincheras en el cerro Cuate, cumplieron la orden de Carranza de despoblar los zapatistas dijeron a la gente que los que se fueran del pueblo perderían sus fincas cuando ganara Zapata. Mucha gente se fue con los zapatistas por el monte, ancianos, mujeres, niños. Entre ellos iba yo, que tenía como ocho años con mi mamá. Mi papá había muerto hacía poco, durante la revolución. Los carrancistas amenazaron “si en tres días no bajan, les destrozamos todo”. [...] No hubo gente de Xalatlaco que fuera carrancista. Pero muchos ya estaban desesperados de andar en casa ajena por los pueblos de la planada. Entonces Anastasio Gómora juntó a varios y les dijo que ya había que armarse y organizarse para regresar al pueblo. Fue a verlo a Juan Acosta, que era el jefe de los voluntarios de Santiago Tianguistenco. [...] Hubo mucha venganza dentro del pueblo en ese tiempo. Dentro de las mismas familias se mataban. Por ejemplo, un hijo que por haber sido el mayor había recibido más tierras de sus padres lo mataban sus sobrinos. Ya al final había mucho odio. Si el padre se había ido con los zapatistas y el hijo con los voluntarios, cada uno decía “lo voy a matar si lo encuentro...” (Testimonio de Félix Bobadilla, en: *Ibid.*, pp. 106-107).

Al terminar el conflicto, algunos voluntarios aprovecharon el poder que les dio el gobierno federal y la mala posición de los simpatizantes del zapatismo, para enriquecerse despojando por la fuerza a algunos de sus vecinos:

En ese tiempo el gobierno le dio título de coronel a Anastasio Gómora, para que fuera jefe de los voluntarios de Xalatlaco. Manuel Peña también fue jefe de los voluntarios. Los voluntarios perseguían a los zapatistas. Mandaron a matar a varios y se quedaron con sus bienes. Antes habían sido unos tristes pobres y por ese medio se enriquecieron. Pero no les sirvió de nada haber hecho tanto daño porque murieron y sus descendientes fueron vendiendo las tierras que heredaron. Fue el gobernador Riva Palacio el que ordenó desarmar a los voluntarios. (Testimonio de Juan Colín, en: *Ibid.*, p. 113).

5.)Reagrupamiento y reconstrucción del pueblo.

Pasado un tiempo, los xalatlacenses pudieron regresar a su pueblo y paulatinamente reconstruirlo:

Esperamos que pasara la revolución, cuando los voluntarios tomaron las armas, que fue cuando ya todo había terminado, ya se había arreglado. Dijeron: vamos a concentrar el pueblo. No se que general dio la facultad. El general de los voluntarios era mi tío Manuel Peña y su asistente era Anastasio Gómora, y de cada barrio tenían un representante.[...] ya cuando quisieron concentrar al pueblo mandaron el exhorto, nos mandaron avisar que poco a poquito nos fuéramos acercando. En todos los pueblos se enteraron, porque en todos los pueblos se repartió el exhorto y hasta en la ciudad de México: “vayan reconcentrando si hay gente del pueblo de Xalatlaco”. Mandaron la llamada no sólo de este pueblo sino de todos los pueblos, porque no sólo este pueblo fue despoblado, se despoblaron varios por la revolución. (Testimonio de Leonardo Cevallos, en: *Ibid.*, p. 111).

Es interesante hacer notar que el uso del idioma indígena en esos momentos, era algo peligroso, pues podrían catalogarlos de zapatistas, por lo cual preferían no hablarlo, al menos públicamente: “después de que se acabó la guerra, teníamos miedo de hablar el mexicano porque si alguien del gobierno nos oía hablar, nos acusaba de zapatistas. Los papás les decían a sus hijos que no hablaran”. (Testimonio de: Juan Colín, en: *Ibid.*, p. 112).

2.3.2. Fase postrevolucionaria

Los acontecimientos vividos en la región durante la revolución y sus consecuencias en el período posterior a ésta debieron ser decisivos para la configuración actual de los habitantes de estos pueblos, como señala Soledad González:

En la época anterior a la revolución, -el Porfiriato- los ancianos aparentemente no consideran que lo “indio” fuese equivalente a “pobre”, y “gente de razón” a “rico”, pues en el pueblo los ricos eran también indios. Durante la revolución y el período inmediatamente posterior, la cosa cambió en la región, pues decir “indio” era decir “zapatista”. Como nos dicen algunos de los relatos, hubo que ocultar los rasgos de la etnicidad (lengua, vestimenta) para evitar ser identificado como zapatista. Y a partir de la década de 1950 las distinciones entre “gente de razón” e “indio” se fueron diluyendo hasta desaparecer, junto con la lengua. (S. González y Patiño, 1994, p. 24)

Los citados autores añaden en una cita al pie de página (p. 24): "según el censo nacional de población de 1940, tres cuartas partes de la población de Xalatlaco seguía hablando el náhuatl; diez años más tarde, apenas la mitad. En la actualidad solamente los ancianos lo recuerdan, casi siempre en contextos rituales". Es interesante resaltar esta perspectiva, desde la cual, la pérdida gradual de elementos autóctonos dadores de identidad, como la lengua y la vestimenta, estuvo asociada a la sobrevivencia de los individuos.

Indudablemente, pasada la revolución, en las décadas posteriores a estos conflictos, los paulatinos procesos de industrialización y urbanización del s. XX han provocado distintos efectos sobre los pueblos indígenas del Valle de Toluca.⁹ Por una parte, se ha dado el semiabandono de la actividad agrícola de subsistencia y muchos jóvenes han sido expulsados de los pueblos y se han dedicado a actividades poco calificadas y poco remuneradas, como la albañilería, el trabajo doméstico y el comercio informal en las ciudades de Toluca y de México. Por otra parte, la incorporación plena de la mano de obra a la gran industria que ha surgido en la ciudad de Toluca, además del D.F., ha transformado a los antiguos indígenas (agricultores, pastores o pescadores) en modernos trabajadores asalariados o maquiladores a destajo.

También hay que señalar que a la par de los procesos antes mencionados, el gobierno decidió implantar al castellano como lengua oficial y los grupos indígenas del valle de Toluca sufrieron una importante merma en el uso de sus lenguas vernáculas, debido a que los programas educativos se hicieron por mucho tiempo sólo en español. Así, idiomas como el matlatzinca y el ocuilteco prácticamente han desaparecido, y otros como el náhuatl, el mazahua y el otomí, se utilizan cada vez menos por las nuevas generaciones. Sin embargo, hay poblaciones –como el caso de Xalatlaco- donde los cambios que se han operado al interior de la misma han provocado modificaciones en la vida productiva y social, pero no han hecho desaparecer la rica vida ritual, el apego al poblado y su sentido de pertenencia al mismo, diferenciándose claramente de sus vecinos en una orgullosa reafirmación de lo propio. En los capítulos venideros trataremos de presentar algunas especificidades de los procesos sociales implícitos en la vida ritual comunitaria contemporánea en Xalatlaco y un acercamiento interpretativo a este fenómeno.

Los datos históricos presentados en este capítulo nos ayudan a entender las transformaciones que con el correr del tiempo ha vivido Xalatlaco en su contexto regional.

⁹ *Cfr.* El estudio de Beatriz Albores sobre la historia, la antropología y el impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma, al sur del Valle de Toluca.

Tenemos que rescatar de esta presentación el hecho de que la zona donde se ubica nuestro estudio ha sido –desde los primeros tiempos que es posible referirla- multiétnica, lo cual implica un cierto modo de organizarse socialmente y de referirse, tanto al interior como al exterior, para no disolverse ni perder lo propio. Los embates que a lo largo de su historia ha recibido Xalatlaco no solamente han configurado su territorialidad y su posición entre los demás pueblos de la zona, sino que también, -y sobre todo- han gestado una forma específica de entenderse a sí mismos en una práctica social concreta que se manifiesta a través de la vida ritual, el trabajo comunitario y toda la organización en derredor de esto.

Era necesario presentar un panorama general de algunos acontecimientos de la Colonia, pues decisiones que fueron tomadas sobre los pueblos de indios en esa época dejaron su huella en la organización civil y eclesiástica que perdura hasta nuestros días.

Por su parte, la revolución y sus consecuencias, tuvieron gran injerencia en la forma de vida del pueblo, pues es en este período donde se da paulatinamente la pérdida del idioma indígena en la mayoría de los habitantes y el abandono del cultivo del maíz, alguna vez generalizado, para convertirse gradualmente en una actividad secundaria en la economía del pueblo.

CAPÍTULO III

DESCRIPCIÓN DEL PUEBLO DE XALATLACO EN LA ACTUALIDAD

En el presente capítulo, después de haber proporcionado una selección de datos históricos, pretendemos describir la comunidad de Xalatlaco en su estado actual. Las tres primeras partes estarán dedicadas a la información correspondiente al medio físico, perfil sociodemográfico y actividad económica, pues ayudarán a presentar el panorama general del municipio, las poblaciones que lo conforman, su situación geográfica y las características generales de sus pobladores. En la cuarta parte entraremos a describir la organización interna de Xalatlaco a través de sus barrios, y haremos hincapié en el papel de éstos como núcleos de organización social que operan de manera independiente, pero que se interrelacionan, guardando la visión de un centro común. Finalmente presentaremos la valoración de los datos que aparecen en este capítulo.

3.1. Medio Físico

El municipio de Xalatlaco se encuentra en medio de una vasta región montañosa formada por las estribaciones que bajan del Monte de las Cruces. Entre ellas se extienden dos valles que parecieran formar una "Y", en cuyo extremo inferior se encuentra la cabecera y ambos brazos corresponderían a valles. En este medio, destacan los valles rodeados de cerros cubiertos de bosque, donde la neblina es frecuente y la humedad constante.

3.1.1. Localización

Xalatlaco, la cabecera municipal, está situada a 19° 10' 48" de latitud norte, y a 99° 24' 51" de longitud oeste. La cabecera se encuentra a 2,770 metros de altura sobre el nivel del mar, y lo que resta del municipio oscila desde los 2,800 hasta los 3,120 metros sobre el nivel del mar. Xalatlaco, la cabecera, está situado a 50 Km. al Suroeste de la Ciudad de México, a 32 Km al Suroeste de la Ciudad de Toluca y a 75 Km al Noroeste de la Ciudad de Cuernavaca.

3.1.2. Extensión y límites

El municipio de Xalatlaco comprende una extensión de 78.5 Km cuadrados, limita al norte, con los pueblos de La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa, ambos pertenecientes al municipio de Santiago Tianguistenco, Méx., así como con la Magdalena Petlacalco, Distrito

Federal; al sur, con los municipios de Santiago Tianguistenco y de Ocuilan; al oriente, con tierras de Ajusco, Topilejo, Distrito Federal y Hutzilac, estado de Morelos y, al poniente, con Capulhuac, Guadalupe Yancuitlalpan y la cabecera municipal de Santiago Tianguistenco, así como con el municipio de Santa Cruz Atizapán.

3.1.3. División política

Nuestro referido municipio está constituido por la cabecera y ocho rancherías, la primera, que lleva el mismo nombre que el municipio, se divide en cuatro barrios, a saber: San Agustín, San Juan, San Francisco y San Bartolo. En cuanto a las rancherías, estas son: Santa Fe Mezapa, Cuexapa, La Mesa, San Juan Tomasquillo, Morelos, El Capulín, El Potrero y La Fábrica.

En lo que corresponde a la cabecera municipal, con los ya mencionados cuatro barrios, cada uno de ellos cuenta con una iglesia (ver fotos 3-6) donde se resguarda al santo que da nombre al barrio y –en algunas- otros santos importantes en el ciclo anual de fiestas, tal es el caso de la de San Agustín, donde se resguarda a San Isidro Labrador, o en el barrio de San Juan, donde también está el arcángel San Rafael, y ambos son honrados con una fiesta en el año.

3.1.4. Orografía e hidrografía

La zona montañosa es amplia y su estructura data del Mioceno. Las montañas se ubican al oriente del municipio y forman parte de la meseta central y de la cordillera del Ajusco que al mismo tiempo se localiza en la zona neovolcánica, llamada así por la multitud de cráteres de volcanes inactivos. Solo en el municipio se localizan más de una docena. Así pues, la región es sumamente quebrada, se destaca en primer lugar el volcán apagado del Cuáhuatl, de unos 350 metros de altura desde la base. En todo el derredor del pueblo de Xalatlaco se elevan distintas cimas, las más destacadas son: el Cerro Largo, el Cerro Loco, la Silva, Teconto, Tomasquillo, Cerro Negro y el Capulín.

A causa de las formaciones geológicas recientes, las zonas montañosas son ricas en cantera. Cabe mencionar a la famosa “cantera colorada” entre los cerros Largo y Loco, que según cuentan los ancianos del pueblo, suministró gran parte del material empleado en la construcción del templo local. Además hay que mencionar la extracción de grava –de buena calidad- del Cuáhuatl.

Xalatlaco posee importantes recursos acuíferos, como consecuencia de abundantes zonas forestadas que son almacenadoras de aguas cíclicas y pluviales, produciendo humedecimiento profundo, generando escurrimientos subterráneos y superficiales que dan origen a múltiples manantiales, principalmente en las partes media y occidental del municipio, que en total son 29 manantiales, un río con cuatro afluentes que nace en la cabecera municipal, así como el río Agua Grande. Los demás son pluviales. De los manantiales se alimentan arroyos y canales, entre los que destacan: Apapaxco, Atitlantiopa, el Cedro o la Canoa, Agua Grande, Agua Chica, la Cadena, Tlaxipehualapa y el canal de Agua de Pájaro.

3.1.5.Clima, ecosistemas y recursos naturales

El clima es templado subhúmedo. En la zona forestal, como consecuencia de los accidentes del terreno, tienen lugar una serie de microclimas que permiten precipitaciones pluviales y el desarrollo de la fauna. El clima de la época de nevadas es hasta de 10°C. En la cabecera municipal, durante invierno alcanza de 0 a 15 grados centígrados y en la primavera, de 10°C a 25°C.

Los vientos siguen la dirección de suroeste a noroeste, regularmente. Los tornados o remolinos tienen lugar en febrero y marzo. Las colas de agua ocurren en julio y agosto. El período de lluvias dura del 15 de mayo al 15 de septiembre aproximadamente y el de heladas, de noviembre a febrero.

En cuanto al ecosistema, podemos decir que con respecto a la flora en las zonas montañosas, en las partes más altas, abunda el pino; los oyameles en la parte media. En las partes bajas existen encinos y huejote. La zona agrícola se localiza al oriente y poniente de la cabecera municipal. Otras especies de la flora que existen en abundancia son: madroño, tepopote, perlilla, zacatón, huizache, jara y un infinito número de pequeñas plantas, sin faltar los hongos.

En cuanto a la fauna, existen variadas especies: Reptiles: víbora de cascabel, culebra, lagartija, camaleón, etc. Cuadrúpedos: Tacuacha, musaraña, armadillo, conejo, cacomixtle, tejón, ardilla, zorrillo, gato montés, venado. Aves: águila, aguililla, ceceto, gallina de monte, zopilote, pájaro carpintero, cardenalito, cuerporrí, sastrecillo, saltapared, perlita, gaviota, tordo, dominguito, canario, zacatonero, huitzilín (colibrí), Insectos: Abeja, catarina, gorgojo, hormiga roja y negra, avispa, pinacate, aceitera, mosquito, alacrán ciega, lombriz de tierra, gusano de maguey y de madera, caracol, tlaconete, azotador.

Con respecto a los recursos naturales, las áreas forestales y los pastizales son los más importantes, ya que de los 53 km². de superficie del municipio, el 45% son de las especies indicadas. Urge su preservación de estas especies: pino, oyamel, madroño, aile, encino, tepozán, etc. El recurso más preciado, el agua con 29 manantiales y por último, las minas de arena, grava y cantera.

Las tierras están clasificadas en: propias para cultivo agrícola, forestal y pastizal, que sirven para el pastoreo de ovinos, vacunos y caballar. El 45% de la superficie es forestal y pastizal; el 35%, agrícola y el 20% para viviendas, comercios e industria pequeña.

3.2. Perfil Sociodemográfico

3.2.1. Población y servicios públicos

De acuerdo al Censo Nacional de Población y Vivienda de 1990 y al Censo de Población y Vivienda de 1995, en el municipio habitaron en 1990, 14,047 personas y en 1995, 17,601 habitantes, observándose en ese periodo una tasa de crecimiento media anual de 4.1%. Para el año 2000, de acuerdo con los resultados preliminares del Censo General de Población y Vivienda efectuado por el INEGI, existían en el municipio un total de 19,196 habitantes, de los cuales 9,359 son hombres y 9,837 son mujeres; esto representa el 49% del sexo masculino y el 51% del sexo femenino, (ver cuadro 1).

Cuadro 1. **Población**

	Población total del año 1990	Población total del año 1995	Total de la población del año 2000
Xalatlaco	14047	17601	19196

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Censo de Población y Vivienda 1995, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.¹⁰

El único caso donde se registraron los habitantes del municipio de Xalatlaco, por separado, es decir, por barrio y rancherías, es el del Censo Nacional de 1970, razón por la cual incluyo la siguiente tabla con sus resultados para tener una aproximación de la distribución de la población al interior del municipio.

¹⁰ Todos los datos presentados del INEGI, fueron obtenidos a través del Sistema Municipal de Bases de Datos (SIMBAD), con el fin de extraer exclusivamente la información correspondiente al municipio de Xalatlaco.

LUGAR	HOMBRES	MUJERES	TOTAL
Barrio San Juan	963	1002	1965
Barrio San Francisco	574	554	1128
Barrio San Agustín	1075	1006	2081
Barrio San Bartolo	264	319	583
Ranchería el Potrero	100	86	186
Ranchería Morelos	334	314	648
Ranchería Tomasquillo	203	169	372
Ranchería La Mesa	127	112	239
Ranchería Cuexapa	117	110	227
Ranchería El Capulín	119	111	230
Santa Fe Mezapa	109	106	215
Ranchería La Fábrica	23	20	43
TOTALES:	4008	3909	7917

Fuente: INEGI, IX Censo General de Población y Vivienda 1970.

En cuanto a la cobertura de servicios públicos que presta el ayuntamiento son:

Agua potable	94%
Alumbrado público	80%
Mantenimiento de drenaje	70%
Recolección de basura	70%
De las vías públicas	60%

Seguridad pública	50%
Pavimentación de caminos y calles públicas	75%
Energía Eléctrica	98%

Fuente: Enciclopedia de los municipios de México, Centro Nacional de Desarrollo Municipal, Gobierno del Estado de México, 2001.

No existe rastro municipal, todos son clandestinos. Además, el ayuntamiento atiende parques, jardines, unidades deportivas y panteón civil.

3.2.2.Lengua indígena

De acuerdo al conteo de población y vivienda de 1995, en el municipio habitan 257 personas que hablan alguna lengua indígena, las cuales representan el 1.7% del total de la población mayor de 5 años. Las lenguas más habladas son, en primer lugar, el náhuatl y, en segundo, el otomí.

Cuadro 2. **Lengua indígena**

	Población de 5 años y más que habla lengua indígena del año 1990	Población total de 5 años y más que habla lengua indígena del año 1995	Total de la población de 5 años y más hablante de lengua indígena del año 2000
Xalatlaco	273	257	259

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990, Censo de Población y Vivienda 1995, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

Noemí Quezada, en su libro *Los Matlatzincas*, proporciona datos acerca del idioma indígena donde se registra a Xalatlaco en dos casos: el censo de 1878 y el de 1930, (Cfr. Noemí Quezada, 1996, pp. 18-22). En el primer caso se trata de un censo de población levantado bajo el gobierno de Porfirio Díaz, donde aparecen datos sobre los idiomas indígenas que se hablaban en las diferentes comunidades, aparece lo siguiente:

Distrito	Municipalidad	Número total de hablantes	Raza			Idiomas que hablan
			Blanca	Mixta	Indígena	
Tenango	Jalatlaco	2644	32	129	2483	Español,

						Mexicano y Otomí.
--	--	--	--	--	--	-------------------

En el caso del censo de población de 1930, aparece lo siguiente:

Localidad	Náhuatl	Otomí	Mazahua	Matlatzinca
Jalatlaco	2879	---	---	---

3.2.3.Migración

Emigración

Este fenómeno es muy reducido en comparación con el resto del Estado, se calcula que el 6% de la población económicamente activa emigra a centros turísticos, como comerciantes, y a los Estados Unidos como ilegales. Este bajo porcentaje obedece a las fuentes de trabajo, instituciones educativas de todos los niveles académicos y además de las actividades agropecuarias y comerciales que se ofrecen en el municipio,(ver cuadro 3).

Inmigración

En este rubro resulta todo lo contrario. Se calcula que, de los veinte mil habitantes existentes, más de dos mil son inmigrantes, por los atractivos especificados en la cláusula anterior, además del desempleo y bajos sueldos existentes en los pueblos de donde proceden.

Cuadro 3. **Migración**

	Población masculina de 5 años y más que en 1985 residía en otra entidad del año 1990	Población masculina de 5 años y más que en 1985 residía en otro país del año 1990	Población femenina de 5 años y más que en 1985 residía en otra entidad del año 1990	Población femenina de 5 años y más que en 1985 residía en otro país del año 1990
Xalatlaco	141	1	171	0

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990.

Total de la población de 5 años y más que reside en otro país del año 2000	Total de la población de 5 años y más hombres que reside en otro país del año 2000	Total de la población de 5 años y más mujeres que reside en otro país del año 2000
2	2	0

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

3.2.4. Religión

La más importante sigue siendo la católica, con un total de 11,380 creyentes los cuales representan el 94% del total de la población, le sigue los grupos evangélicos modernos; así como infinidad de sectas: testigos de Jehová, mormones.

Cuadro 4. Religión

	Población de 5 años y más de religión católica del año 1990	Población de 5 años y más de religión protestante o evangélica del año 1990	Población de 5 años y más de otra religión del año 1990	Población de 5 años y más de religión católica mujeres del año 1990	Población de 5 años y más de religión protestante o evangélica mujeres del año 1990	Población de 5 años y más de otra religión mujeres del año 1990
Xalatlaco	5582	159	84	5798	171	85

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda 1990.

Total de la población católica por grupo quinquenal de 5 y más años del año 2000	Total de la población protestante y evangelista por grupo quinquenal de 5 y más años del año 2000	Total de la población de religiones bíblicas no evangélicas por grupo quinquenal de 5 y más años del año 2000	Total de la población de otras religiones por grupo quinquenal de 5 y más años del año 2000
14621	460	118	108

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

El tema de la religión en esta población se complica por la organización que tienen del trabajo comunitario en derredor de las fiestas de los santos. Los trabajos propios de la comunidad en cuanto a obras de mantenimiento, construcción o ampliaciones en beneficio de la población suelen insertarse en las actividades de la semana de fiesta del santo del barrio o de todo el pueblo, por lo tanto, negarse a participar en actos religiosos católicos no implica solamente una opción religiosa sino un distanciamiento frente a los vecinos en su convivencia ordinaria y en lo que se asume como responsabilidad común al pertenecer a cierto territorio auspiciado por la figura de un santo. Quien se hace Testigo de Jehová, o “evangélico”, o cualquier otra denominación, es un habitante que sigue recibiendo los beneficios comunitarios, pero ya no aporta su participación en asegurar ese beneficio común. Es por esto que quienes se “separan” con otra religión son mal vistos. La comunidad rechaza fuertemente a quienes ya no quieren aportar ni su trabajo, ni su contribución económica, por lo que es común observar familias que se han cambiado a otra denominación religiosa, pero que siguen cumpliendo con sus contribuciones y los trabajos encomendados

para el santo, y en ese caso, no hay absolutamente ninguna distinción en el trato por parte de los vecinos. El problema no es confesional sino de integración y participación en el ritmo de vida comunitario.

3.3. Actividad económica

3.3.1. Agricultura y ganadería

En el municipio, la agricultura, es de gran importancia para los habitantes de esta entidad, aunque no es de una buena rentabilidad por los bajos precios de los productos agrícolas y los altos precios de fertilizantes. Sin embargo este sector ocupa el 30% de la mano de obra de la población económicamente activa del municipio y utiliza el 18% de la superficie siendo el maíz el principal cultivo con un total de 902 hectáreas cultivadas (54%). Es importante destacar que aproximadamente el 50% de la superficie son bosques y pastizales.

En cuanto a la ganadería, el municipio cuenta con una amplia zona pastizal y forestal, aproximadamente el 50% del territorio del municipio además de la abundante producción de forrajes, por lo que cuenta con una alta producción ganadera, de esta manera el municipio en 1997 contaba con 15,000 cabezas de ganado ovino, en cuanto a las vacas productoras de leche la entidad cuenta con 30 pequeños productores.

Cuadro 5. **Actividad agrícola**

	Ejidales y comunidades agrarias con superficie de labor del año 1991	Superficie de labor (HA) del año 1991	Superficie de labor sólo temporal (HA) del año 1991	Uso actual del suelo de labor sembrada (HA) del año 1991	Uso actual del suelo con pastos naturales, agostadero o enmontada (HA) del año 1991
Xalatlaco	1	38,5	38,5	38,5	1,5

Fuente: INEGI, VII Censo Ejidal 1991.

3.3.2. Industria y comercio

En el municipio, esta establecida la industria Penhas, fabricantes de productos de fantasía para consumo interno y la exportación, instalaciones de la Mercedes Benz, 40 talleres de costura, fábricas de tabicón y talleres de artesanías.

El comercio establecido en esta entidad comprende: abarrotes, farmacias, tlapalerías, panaderías, tortillerías, papelerías, fondas, restaurantes y el mercado municipal, así como tinaguis, donde se realiza el comercio del municipio.

3.3.3. Población económicamente activa y su área de ocupación

En el municipio la población económicamente activa, según el censo del 2000, es de 3,737 personas, lo que equivale al 27% de la población total del municipio, los siguientes cuadros pueden dar una idea aproximada de las actividades concretas en que se ocupan los habitantes de Xalatlaco.

Cuadro 6. Actividad laboral

	Hombres de 12 años y más ocupados en agricultura, ganadería, caza y pesca del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en industria manufacturera del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en construcción del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en comercio del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en transporte y comunicación del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en administración pública y defensa del año 1990
Xalatlaco	1420	562	184	312	93	39

Hombres de 12 años y más ocupados en servicios comunales y sociales del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en servicios profesionales y técnicos del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en servicios de restaurantes y hotelería del año 1990	Hombres de 12 años y más ocupados en servicios personales y mantenimiento del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en agricultura, ganadería, caza y pesca del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en industria manufacturera del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en comercio del año 1990
79	18	48	178	22	174	170

Mujeres de 12 años y más ocupadas en transporte y comunicación del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en administración pública y defensa del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en servicios comunales y sociales del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en servicios profesionales y técnicos del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en servicios de restaurantes y hotelería del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en servicios personales y mantenimiento del año 1990	Mujeres de 12 años y más ocupadas en no especifica sector de actividad del año 1990
4	12	79	4	72	59	22

Fuente: INEGI, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Personal ocupado total del sector Comercio del año 1999	Personal ocupado total del sector Industria del año 1999	Personal ocupado total del sector Servicios del año 1999
334	359	175

Fuente: INEGI, XII Censo Económico, 1999.

Total de la población ocupada según situación en el trabajo empleados y obreros del año 2000	Total de la población ocupada según situación en el trabajo jornaleros y peones del año 2000	Total de la población ocupada según situación en el trabajo y patronos del año 2000	Total de la población ocupada según situación en el trabajo trabajadores por su cuenta del año 2000	Total de la población ocupada según situación en el trabajo familiares sin pago del año 2000	Total de la población ocupada según situación en el trabajo que no especifica ocupación principal del año 2000	Total de la población ocupada según actividad de agricultura, ganadería, aprovechamiento forestal pesca y caza del año 2000

2513	764	58	2007	353	218	1283
------	-----	----	------	-----	-----	------

Total de la población ocupada según sector de actividad construcción del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad industrias manufactureras del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad comercio del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad transporte, correos y almacenamiento del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad servicios profesionales del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad servicios de apoyo a los negocios del año 2000	Total de la población ocupada según sector de actividad servicios educativos del año 2000
404	1239	883	227	53	50	189

Total de la población ocupada según actividad de servicios de salud y asistencia social del año 2000	Total de la población ocupada según actividad de servicios de esparcimiento y culturales del año 2000	Total de la población ocupada según actividad de servicios de hoteles y restaurantes del año 2000	Total de la población ocupada según actividad de otros servicios, excepto gobierno del año 2000	Total de la población ocupada según actividad de actividades del gobierno del año 2000	Total de la población ocupada según actividad no especificado del año 2000
78	107	730	382	115	140

Fuente: INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda, 2000.

Como puede observarse, la gama de actividades es muy amplia, pero hay algunos denominadores comunes que es necesario presentar pues no aparecen en los datos censuales. El número de personas que residiendo en Xalatlaco realizan sus actividades laborales en las ciudades de México y Toluca, es muy elevado. En estos lugares no se concentran en una sola actividad específica, algunos son empleados en diferentes empresas, otros dedicados a un oficio, como por ejemplo los carpinteros que venden sus muebles en el D.F. en el mercado artesanal Vasco de Quiroga, a un lado del bosque de Tlalpan, otros tienen locales propios, como tintorerías, torterías, renta y venta de videos, también hay comerciantes que venden fruta preparada, o música “pirata”, o ropa, entre ellos, algunos son ambulantes, otros tienen locales en el mercado de La Merced o de Jamaica, en el D.F., o un lugar para un puesto callejero en los alrededores de la central de camiones de Toluca. De esta manera, no hay una sola actividad que absorba a la mayoría de la población, pero sí dos destinos muy específicos que son estas dos grandes ciudades antes mencionadas.

3.4. La organización interna de Xalatlaco a través de sus barrios

El pueblo de Xalatlaco, como municipio perteneciente al Estado de México, se rige por el bando municipal que establece las normas de gobierno del municipio, y por lo tanto, cuenta

con la figura de un presidente municipal y sus colaboradores de acuerdo al organigrama que el Gobierno del Estado establece para los gobiernos municipales. Sin embargo, en la vida diaria de la comunidad, el poder de convocatoria y las autoridades reconocidas para "organizar a la gente" –como los mismos pobladores lo refieren- son de hecho los mayordomos. Estos superan en gran medida el ámbito meramente religioso en la organización de la fiesta del santo, ya sea del barrio o de todo el pueblo, e incluyen dentro de la celebración de éste, ciertos trabajos del tipo de obra pública en beneficio de los habitantes. Ejemplos concretos de estos trabajos son reparación de baches, remodelación de sanitarios públicos, aplanado y aplicación de "firme" de cemento en la explanada de la plaza de toros, impermeabilización de la cúpula de la iglesia de algún barrio, limpieza de terrenos comunes dentro del pueblo, entre otros. Así pues, la presentación de este subtítulo la hemos dividido en dos partes, la primera dedicada a presentar la estructura política municipal desde la oficialidad, para después, en la segunda, presentar la organización que opera en cada barrio a través de las mayordomías, donde los mayordomos aparecen como verdaderas autoridades públicas que son reconocidas por los vecinos y por ende, apoyadas y obedecidas.

3.4.1. Estructura política municipal

Dentro de las características de la organización municipal de Xalatlaco, podemos mencionar que su integración está conformada por un presidente municipal, un síndico procurador y diez regidores que tienen tareas específicas para atender: Educación y cultura, obras públicas, asuntos agropecuarios, deportes, comunicaciones, panteones, mercados, agua potable, ecología y salubridad.

El ayuntamiento es auxiliado por: La Secretaría del Ayuntamiento, la Tesorería, Planeación Municipal, Contraloría, Seguridad Pública, Dirección de Obras Públicas, Oficialía Conciliadora, Receptoría de Rentas, Registro Civil y Desarrollo Integral de la Familia DIF. Todos los funcionarios son nombrados por el cabildo. Además existe un delegado municipal y su suplente en cada ranchería, así como el encargado de obras públicas.

El Ayuntamiento se rige por la Ley Orgánica Municipal que tiene el sustento jurídico en las constituciones local y federal, además del Bando de Policía y Buen Gobierno.

Organigrama del H. Ayuntamiento de Jalatlaco



Fuente: Enciclopedia de los Municipios del Estado de México, Gobierno del Estado de México, 2001.

3.4.2. Los barrios, su organización e interrelación

Como ya se había mencionado en los primeros apartados de este capítulo, el pueblo de Jalatlaco se divide en cuatro barrios que se interrelacionan a través de la participación en sus respectivas fiestas y que tienen un centro compartido que es la parroquia de la Virgen de la Asunción y la iglesia de Santa Teresa, que pertenecen a todo el pueblo, sin distinción de barrios.

Cada barrio está compuesto por secciones, y cada sección por un cierto número de familias, en la mayoría de los casos, las secciones corresponden a territorios definidos, es decir, un cierto número de calles, pero no es privativo, pues puede darse el caso de familias que se han mudado al interior del mismo barrio y siguen perteneciendo a la sección de su domicilio anterior; además, en las orillas del pueblo, las calles dan lugar a caseríos dispersos entre terrenos de cultivo y campo abierto, donde la adhesión a una sección sigue presente, pero no hay una delimitación territorial definida.

En cada barrio, la fiesta del santo (o santos como el caso de la mayordomía de San Agustín que además atiende a la Santa Cruz y a San Isidro; o la mayordomía de San Juan, que además atiende a la fiesta de San Rafael) es responsabilidad compartida, pero los que encabezan y velan por que sea realizada como "debe ser", "según el costumbre", son los

mayordomos. Estos se renuevan cada año, y se eligen de acuerdo a la sección que le toca en cada año, así, por ejemplo, si hay doce secciones y en este año organizó la séptima, el año entrante será el turno de la octava y así sucesivamente hasta que dentro de 12 años vuelva a ser la sección siete la que organice.

Esta división por secciones hace que el cargo no resulte tan oneroso para los mayordomos, pues tienen mucho tiempo para planear la fiesta, y además, cuentan con el apoyo directo y aportaciones económicas de toda su sección, además del apoyo de las demás secciones del barrio en algunos puntos específicos que les soliciten, como cohetes, música, misa, decorado, etc.

Como ya se había apuntado más arriba, las mayordomías no solamente organizan a la comunidad en lo concerniente a la fiesta del santo, sino que integran en la misma fiesta ciertos trabajos materiales de beneficio público. Esto resulta muy interesante, pues este tipo de trabajo, aparentemente no tiene nada que ver con el evento religioso y sin embargo se incorpora de manera indisociable con éste, lo que sugiere que tanto el evento religioso, como la participación en el trabajo integrado a la fiesta, son elementos de un proceso social más amplio que tienen que ver con la identidad y la organización social autóctona operante de manera paralela a la oficial en el interior del pueblo.

Acercas del trabajo comunitario en las comunidades indígenas, podemos recordar aquí lo que Catharine Good señala acerca del mismo entre los nahuas de Guerrero, pues es una aportación sugerente para lo observado en nuestro caso:

El concepto organizador central de la vida nahua de la cuenca del Balsas en Guerrero es el *tequitl* o trabajo. [...] *Tequitl* es un concepto amplio que abarca todo uso de la energía humana –física, espiritual, intelectual, emocional- dirigido a un propósito específico.[...] Esta conceptualización revela una valoración cultural propia del trabajo y de la experiencia del trabajo [...] trabajar no es una carga onerosa y desgastante en sí [...] Trabajar y usar la fuerza es positivo, infunde vigor y poder personal [...] Trabajar y hacer uso de la fuerza es el propósito de la vida; poder trabajar y dirigir la energía vital significa estar vivo. [...] Toda esta conceptualización de *tequitl* tiene profundas implicaciones para la forma de vida nahua. A través del trabajo se construyen la identidad individual y la identidad colectiva. [...] De acuerdo con esta visión del mundo, cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. [...] La prosperidad tanto individual como colectiva depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación, en un incesante proceso de intercambio, vincula a los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social. (Catharine Good, 1994, pp. 141-145).

En el caso concreto de Xalatlaco, Soledad González apunta lo siguiente:

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**¹¹, 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. (S. González, s/f, pp. 7-8).

El trabajo realizado en el contexto de la fiesta se convierte en parte integral de la celebración, y debe entenderse más allá de los fines meramente prácticos, en cuanto al beneficio material que aportan, pues el hecho de hacerlo ellos mismos, y no pagar para que otros lo hagan, parece indicar que el acento en la valoración que ellos dan a este trabajo, está en la integración social y capacidad de cooperación al interior del barrio.

3.5. Valoración de los datos presentados en este capítulo

El pueblo de Xalatlaco es fuertemente conservador, destaca el escaso número de emigrantes, de acuerdo al último censo de población y vivienda, en medio de una realidad nacional donde ocurre todo lo contrario. Dos factores influyen definitivamente en esto, uno que han encontrado actividades que les benefician en su desarrollo económico y que son lo suficientemente redituables como para sufragar los gastos de su vida, y el otro tiene que ver con el apego al pueblo, sus tradiciones, su vida ritual y su participación social en ello.

La cercanía de este pueblo con Toluca y el D.F. le ha beneficiado –indiscutiblemente– desde el punto de vista económico, pero ese beneficio e influencias recibidas por estas grandes urbes no lo ha hecho perder sus costumbres, al contrario, al haber mayor ingreso, es mayor el esplendor con el que se realizan las fiestas. Con respecto a esto, cito a Soledad González:

Hasta la década de 1960 casi todos los xalatlacuenses eran campesinos y vivían de la agricultura o la cría de ovejas. Ahora son pocas las familias que no tienen algún miembro trabajando en actividades no agropecuarias: hay obreros y obreras que trabajan en las fábricas de la zona y del Distrito Federal, comerciantes, empleados y empleadas, mariachis en Garibaldi. Pero lejos de que estas ocupaciones llevaran a olvidar las fiestas, los nuevos ingresos han permitido multiplicarlas y engrandecerlas pues una parte del dinero que se obtiene fuera de la agricultura se está canalizando a la intensificación de la vida ritual. El sistema de fiestas públicas religiosas no se ha debilitado y a él se ha sumado la expansión de los festejos familiares[...]

¹¹ La misma autora señala en una cita al pie respecto a este término lo siguiente: "*Tequio* del náhuatl *téquitl*, trabajo, funciones, cargo. En tiempos de la colonia era el tributo".

Y más adelante, al concluir el escrito, señala:

La afluencia de dinero a Xalatlaco como resultado de la diversificación ocupacional se ha puesto de manifiesto en el mejoramiento y ampliación de las viviendas, en el aumento en las inversiones en vehículos y ganado, en la proliferación de tienditas y en el aumento del número de estudiantes que siguen carreras universitarias. Hasta aquí el proceso coincide con las expectativas de las teorías de la modernización. Pero lo que era menos previsible de acuerdo con estas teorías es que una parte importante de los excedentes esté siendo canalizada a reforzar el sistema ritual colectivo al proporcionarle los recursos necesarios para su florecimiento. (Soledad González, s/f, pp. 3-4 y 29-30 respectivamente).

Los datos contenidos en este capítulo, tratan de dar cuenta de un pueblo que ha sido capaz de incorporar los diferentes cambios que ha sufrido en el proceso de modernización, sin perder su práctica ritual y la organización social tradicional –a través de barrios- que la posibilita. A lo largo de los dos capítulos siguientes, haremos una descripción detallada de esas fiestas y la organización social, a través de las mayordomías, que las hacen posibles.

ANEXO. DATOS ESTADÍSTICOS GENERALES DEL MUNICIPIO DE XALATLACO, EDO. DE MÉXICO.

DATOS BÁSICOS	UNIDAD DE MEDIDA	CANTIDAD	AÑO
POBLACIÓN	Persona	19 182	2000
Hombres		9 378	
Mujeres		9 804	
SUPERFICIE	Kilómetro cuadrado	93.23	
EDUCACIÓN			1999-2000 (Fin de cursos)
Alumnos	Alumno	5 353	
Maestros	Maestro	267	
Escuelas	Escuela	34	
Educación básica			
Alumnos	Alumno	4 934	
Maestros	Maestro	212	
Escuelas	Escuela	30	
SALUD			2000
Unidades médicas	Unidad	4	
Médicos ^{1/}	Médico	15	
Enfermeras	Enfermera	21	
Camas censables	Cama	15	
VIVIENDAS	Vivienda	3 557	2000
OCUPANTES	Persona	17 977	
SERVICIOS PÚBLICOS EN LA VIVIENDA	Vivienda		
Con agua		3 380	
Con drenaje		2 715	
Con energía eléctrica		3 474	
LONGITUD DE CARRETERAS ^{2/}	Kilómetro	50.90	2000
ECONÓMICOS			2000
FINANZAS PÚBLICAS			
Inversión pública ejercida ^{2/}	Pesos	8 446.65	822
INDICADORES GENERALES			
GEOGRÁFICOS			2000
Densidad de población	Habitante por Km2	206	
INFRAESTRUCTURA			2000
Kilómetros de caminos por cada mil habitantes	Kilómetro por mil habitantes	2.65	
DEMOGRÁFICOS			2000
Población alfabeta de 15 años y más	Por ciento	91.9	
Población económicamente activa de 12 años y más	Por ciento	47.7	
SOCIALES			
EDUCACIÓN			1999-2000 (Fin de cursos)
Alumnos por maestro	Alumno por maestro	20	
Alumnos por escuela	Alumno por escuela	157	
Maestros por escuela	Maestro por escuela	8	
Educación básica			
Alumnos por maestro	Alumno por maestro	23	

Alumnos por escuela	Alumno por escuela	164	
Maestros por escuela	Maestro por escuela	7	
SALUD			2000
Habitantes por unidad médica	Habitante por unidad	4 796	
Habitantes por médico	Habitante por médico	1 279	
ASENTAMIENTOS HUMANOS	Por ciento		2000
Población no urbana		100.0	
VIVIENDAS	Por ciento		2000
Con agua		95.0	
Con drenaje		76.3	
Con energía eléctrica		97.7	
Ocupantes por vivienda	Ocupante por vivienda	5.1	
ECONÓMICOS			2000
Inversión pública ejercida per cápita	Pesos por habitante	460	

^{1/}: Incluye odontólogos.

^{2/}: Cifras preliminares.

Fuente: Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral del Gobierno del Estado de México.

CAPÍTULO IV

XALATLACO: SANTOS, MAYORDOMOS Y FIESTAS DE LOS BARRIOS

Después de haber presentado en el segundo y tercer capítulos un panorama general de la comunidad de Xalatlaco, tanto en el aspecto histórico retrospectivo, como en el de su ubicación, organización y características actuales, nos enfocaremos en este cuarto –y posteriormente en el quinto capítulo- a describir las fiestas que en este pueblo se celebran a lo largo del año en honor de los santos que "habitan" en las iglesias de los barrios y las iglesias de todo el pueblo. Destacaremos 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.

En función de poder presentar una descripción lo más completa y estructurada posible de las fiestas en Xalatlaco, presentaremos en este capítulo lo referente a las fiestas por barrio, dejando aquellas fiestas que involucran a todo el pueblo (sin distinción de barrio), para el capítulo siguiente.

4.1. Mayordomías en Xalatlaco

En Xalatlaco, las mayordomías se pueden dividir en dos grupos: las obligatorias y las de libre adhesión. En el caso de las primeras, se trata de las fiestas de los cuatro barrios, cada barrio se encuentra dividido en secciones y a cada sección le toca un año, hasta que haya organizado la fiesta la última sección, volverá a organizarla la primera. En estos casos las secciones afrontan los gastos y el trabajo en conjunto, sin importar quienes sean los mayordomos, los cuales coordinan el esfuerzo de toda la sección. En este caso, la mayordomía no es opcional, sino obligatoria, porque cuando le toca a una sección determinada, ésta se congrega, nombran candidatos y eligen a sus mayordomos, no siendo posible negarse, pues es un encargo del pueblo, encargo que al darlo la comunidad, se compromete a no dejar solos a los organizadores.

Las mayordomías del segundo tipo, es decir, las de libre adhesión, funcionan diferente, pues no hay imposición por parte del pueblo de un encargo, sino que quienes quieran por sí mismos comprometerse en un determinado año, lo hacen, sabiendo que contarán con el apoyo de la comunidad. En el aspecto económico, usualmente éstos mayordomos acaban desembolsando de su propio caudal familiar para completar los gastos,

pues al no haber una sección comprometida, el mayordomo dispone solamente de su familia y amigos para organizar las colectas.

En este tipo de mayordomías encontramos dos a nivel de todo el pueblo y dos a nivel de barrio, a saber, las dos primeras (de todo el pueblo) son de Santa Teresa y del Santísimo Sacramento, mientras que las dos que corresponden a un barrio son: de la Santa Cruz y de San Isidro Labrador, y el barrio al que competen es el de San Agustín, esto es porque la capilla de la Santa Cruz se encuentra en el cráter del volcán Cuáhuatl, que está en terrenos del barrio de San Agustín. Por otra parte, en el caso de San Isidro, al no tener templo propio, este santo mora en la capilla de San Agustín, y su fiesta se realiza en un terreno frente a la plaza de toros, en territorio de este barrio. En el caso de las dos mayordomías de libre adhesión de todo el pueblo (Santa Teresa y el Santísimo Sacramento), puede apuntarse para ser mayordomo cualquier habitante de Xalatlaco, no solo de la cabecera municipal, sino de cualquiera de las diez rancherías que conforman el municipio, esto en teoría, pero en la práctica lo más común es que sean habitantes de la cabecera municipal. En el caso de las mayordomías de libre adhesión del barrio de San Agustín, solamente pueden participar habitantes de este barrio.

Además de esta distinción entre mayordomías obligatorias y las de libre adhesión, hay que señalar el caso de la regiduría de la Asunción, pues al ser la Virgen de la Asunción la santa patrona del pueblo, que radica en la parroquia, es la fiesta más importante no solo a nivel del pueblo, como cabecera municipal, sino de todo el municipio. Lo primero que cambia es el nombre y sus organizadores no se llaman mayordomos sino regidores, aunque sus funciones sean las mismas pero en una proporción mayor, pues es una gran fiesta. Se parece a las mayordomías de libre adhesión pues no hay imposición del cargo, sino que se apunta quien desee hacerlo, pero no está abierta a cualquier habitante, sino que en este caso sí es requisito *sine qua non*, la solvencia económica. Este caso es donde los organizadores dependen más de su habilidad de encontrar vínculos entre los vecinos, pues es la fiesta donde la cooperación comunitaria es minoritaria, y se espera que los regidores y sus familias aporten de sí mismos la mayor parte del gasto. Entonces tenemos que en esta regiduría, los principales se dedican fuertemente a encontrar entre las familias pudientes, aliados que cooperen con cohetes, flores, mariachi, orquesta, una hora del sonido para el baile, una res, un puerco, etc. Para mayor claridad, presento las mayordomías existentes en Xalatlaco, de acuerdo a la distinción presentada, en el siguiente cuadro:

MAYORDOMÍAS EN XALATLACO

"DE LIBRE ADHESIÓN"	"OBLIGATORIAS"
Regiduría de La Asunción. (Todos los barrios)	San Agustín, barrio.
Santa Teresa (Todos los barrios)	San Bartolo, barrio.
Santísimo Sacramento (Todos los barrios)	San Francisco, barrio.
Santa Cruz (Exclusivamente barrio de San Agustín)	San Juan Bautista, barrio.
San Isidro Labrador (Exclusivamente barrio de San Agustín)	

4.2.Las fiestas de los cuatro barrios.

Estas fiestas son las únicas en el pueblo organizadas por mayordomos que reciben el encargo directamente de su barrio y sección, no siendo posible rehusarse a prestar este servicio. Por su modo de organización, involucra la pertenencia del individuo tanto a nivel de barrio, como de pueblo en su unión con los otros barrios que lo conforman.

4.2.1.Barrio de San Juan Bautista

En el barrio de San Juan Bautista, se celebran dos fiestas importantes durante el año, que corresponden a los dos santos que se veneran en su templo, éstos son: San Juan Bautista y el arcángel San Rafael. Ambos santos son atendidos por la mayordomía de San Juan. El lugar primordial dentro de la iglesia lo tiene San Juan, se ubica en el nicho central, con la imagen más pequeña de San Rafael a su derecha. Las escenas directamente pintadas en las paredes y el techo representan pasajes bíblicos donde está involucrado San Juan en algunos casos, y en otros a San Rafael, acompañado de los otros tres arcángeles: Gabriel, Miguel y Uriel, además del ángel de la guarda y otros ángeles sin identidad propia.

La mayordomía de San Juan Bautista se renueva anualmente el 27 de diciembre con una celebración en casa de los mayordomos salientes, que seguirá en la casa de los entrantes, la ceremonia es de carácter privado, con la participación de los mayordomos, sus familias y los ayudantes con las suyas.

4.2.1.1.Fiesta de San Juan Bautista (24 de junio)

La fiesta de San Juan Bautista se celebra el día 24 de junio. Sin embargo, el día principal de celebraciones, en Xalatlaco se traslada al domingo más cercano, sea antes o después de esta fecha. No hay problema de hacerlo así, pues en realidad la fiesta abarca 5 días, y dependiendo de la fecha en que caiga “Corpus Christi” se puede unir a esa celebración (en cuanto a la fecha, no en la organización).

Lo que son propiamente las festividades de San Juan, empezaron, en el 2003, el sábado 21 en la capilla del barrio y se prolongaría hasta el martes 24, “mero día del santo”, pero no el principal en celebraciones, pues eso correspondió al domingo 22.

Sábado, domingo y martes danzan los arrieros y el tlaxinqui o tejamanileros¹². El domingo se quema el Castillo, y el martes los toritos.

El domingo es notable la cantidad de gente que asiste a la celebración de San Juan, pues no solo es la gente del pueblo, sino que es un día en el que los originarios del barrio que ya no viven allí, regresan a convivir con sus familias y llevar a los hijos a tomarles fotos con el santo. De hecho, la primera distinción al interior de los templos entre este día de fiesta y los ordinarios, aparte –obviamente- del adorno desmesurado, es que ese día está permitido fotografiar y filmar al santo libremente. Cabe señalar que en tiempos ordinarios, los mayordomos que cuidan el templo desde que se abre hasta que se cierra, son muy celosos de sus santos, en cuanto a dejarlos fotografiar, y mucho menos filmar, aunque no sea una prohibición explícita, sí es una preferencia generalizada dejar en paz al santo y no molestarlo con fotografías. Pero en las fiestas, es libre el acercamiento al santo, y de hecho, las familias que regresan a enseñarle a sus hijos su lugar de origen, no pueden dejar de pasar a tomar la fotografía de los niños con el santo, llegando en momentos a hacer “cola” para esperar su turno. Igualmente, los que viven en el barrio, gustan de fotografiar a sus niñas vestidas de inditas con sus canastas junto al santo.

En relación a lo dicho en la última parte del párrafo anterior, es interesante notar que en la fiesta de San Isidro Labrador –como se verá más adelante-, los niños y niñas se visten de inditos y llevan canastas de dulces que reparten entre los asistentes. En la fiesta de San

¹² Esta danza es nombrada indistintamente como la danza del tlaxinqui o danza de los tejamanileros, de igual manera de aquí en adelante me referiré a ella con cualquiera de estos nombres.

Juan, son solamente niñas, y la canasta va llena de dulces y chocolates finos, que se reparten, pero no ya indiscriminadamente, como en San Isidro, sino sólo a familiares y amigos de la familia.

El desarrollo de la fiesta principal, el domingo, fue –en el 2003- de la siguiente manera: danza de “apaches” y chinelos (no anunciadas), misa, danzas de arrieros y tlaxinqui, comida y castillo.

Las danza de los apaches y de los chinelos no estaban anunciadas en los programas, no son danzas tan reconocidas. Sin embargo están muy bien organizadas, sus vestuarios son excelentes y bailaron durante horas antes de la misa (los apaches) y en el caso de los chinelos, todo el día.

Los apaches, es el nombre que la comunidad les da al grupo de mexicaneros del pueblo, danzan ininterrumpidamente, ofreciendo copal a los 4 puntos cardinales, y hay un hombre entre ellos vestido de mujer, con una máscara y con una muñeca llena de harina, que al apretarle la panza arroja la harina por la boca, este personaje va entre la gente haciendo bromas.

Las dos danzas principales del día, que sí son anunciadas en los programas, que son caras y financiadas por los mayordomos, son los arrieros y el tlaxinqui. Ambas bailan desde las 3 de la tarde hasta que oscurece en el atrio de la capilla de San Juan, unos en un lado del atrio, y los otros en el otro extremo, en medio siguen bailando los chinelos, para entonces los apaches ya se han retirado.

La danza de los arrieros porta una urna con Santa Teresa, y sus estandartes son también de esta santa, pero encima tienen pegada una imagen de San Juan, por estar bailando en su fiesta. Lo necesario para preparar la comida, va siendo transportado por los arrieros al son de la danza, en asustadas mulas difíciles de controlar, conforme avanza la danza, va llegando la leña, las cazuelas, el aceite, la carne, las tortillas, el mole, el arroz. Lo que se ofreció para comer, fue arroz con pollo y mole, y también carnitas. La danza de los arrieros es interrumpida en intervalos donde se tienen diálogos entre los diferentes personajes, “pasándose la voz”, entre el patrón, el mayordomo, el domador de carga, los cargueros, y los muchachos, para avisarse que hay más trabajo, que después de éste se van de parranda, que hay más trabajo, y que la mulita consentida está aporreada por tantas jornadas.

Por su parte, en la danza del tlaxinqui, sólo destaca éste personaje entre todos los danzantes, vestido con un mameluco de plumas grises verdosas, con sombrero que baila en medio de todos subido en una tarima y avienta dulces de cuando en cuando a los espectadores. Alrededor de él avanzan en círculo, ininterrumpidamente, una fila de mujeres y una fila de hombres, en la misma dirección, pero sin mezclarse.

Hasta que ya ha obscurecido, cesan las danzas para dar lugar a la quema del castillo. Desde la mañana, el alcohol circula, distribuido por los mayordomos, entre todo el que ingresa al atrio de San Juan y es avivado cuando la danza de los arrieros trae al son de la música, una mulita con 2 barriles de mezcal, que tan pronto se dejan a los pies de Santa Teresa, empieza su distribución. Así que llegados al final del día, antes del Castillo, el ambiente de fiesta, compañerismo y camaradería están en su clímax.

Acerca del templo, es adornado en su exterior con un pórtico de flores que tiene arriba un cuadro de San Juan. El interior está forrado de piso a techo con flores "gerberas" naturales. En el templo de San Juan, en el retablo, hay tres nichos, el central y dos laterales, dos nichos los ocupan 2 imágenes de San Juan, y uno de los laterales está ocupado por el arcángel San Rafael, en todo lo que es el techo en la nave central, está pintado enorme, un San Rafael, y a la entrada, traspasando la puerta, en el techo, están pintados San Miguel, San Rafael, San Gabriel y San Uriel, junto con el ángel de la guarda, y los adornos en las esquinas de este pequeño techo, (el piso del coro), son bustos de angelitos. El San Juan mayor, el del nicho central, no tiene uno, sino 2 borregos a sus pies. A cada lado del presbiterio hay 2 grandes pinturas en la pared, de un lado es el nacimiento, donde hay borregos pintados, y la otra es un borrego y un niño. Llamo la atención en ésto, porque es obvio, no solo en Xalatlaco, sino en toda la región, la importancia económica que tiene el borrego, por su lana y por su carne.

4.2.1.2.Fiesta de San Rafael: (24 de octubre)

Se hace el anuncio de la fiesta el domingo anterior al fin de semana en que se realizará la misma. Los organizadores son los mayordomos de San Juan, pues la imagen del arcángel se encuentra en el templo de este santo. En los días que median entre el anuncio y la "mera

fiesta"¹³, hay diferentes actividades que se dan a conocer pertinentemente, tanto en el anuncio como en los carteles. En el caso de San Rafael incluyó mañanitas varias veces a la semana, misas pagadas por diferentes grupos o individuos, regalos en efectivo (que se entregan a los mayordomos) y tiempo de música de banda "para que le toque al santo", lo cual resulta muy significativo, pues verdaderamente tocan sin más público que las imágenes de los santos y uno que otro mayordomo que están cuidando el templo.

Al igual que en otras fiestas del pueblo, en el cartel se incluyen dentro de las celebraciones, diferentes actividades de mantenimiento del templo, desde la limpieza del atrio, hasta reparaciones mayores a muros y sanitarios, la invitación a participar en esas obras se hace extensiva a todos los habitantes de Xalatlaco, aunque es raro que intervengan personas que no sean del barrio de San Juan, y los que llegan a hacerlo, generalmente es porque tienen vínculos directos con los organizadores.

El fin de semana donde se concentran las celebraciones principales es de mucha actividad, el sábado se empieza desde muy temprano con las mañanitas que se prolongan durante horas, pues cada presentación es organizada por diferentes personas o grupos que reciben su reconocimiento público en los carteles de la fiesta y en los agradecimientos que ofrecen los mayordomos al micrófono en una o varias ocasiones desde el tiempo anterior a la fiesta y durante la celebración de la misma, generalmente después de las misas cuando ofrecen su informe de ingresos y egresos a la comunidad.

Durante toda la mañana se ofrece –por hora- música de banda, norteña o mariachi que toca “para el santo”, la diferencia con esta misma actividad realizada entre semana es que en sábado si hay un gran auditorio, pues la iglesia está llena y en el atrio hay gran actividad, los equipos encargados del adorno están preparando todo lo necesario, el flujo de personas que viene a “felicitarse al santo” es continuo, en el interior del templo, todas las bancas han sido arrinconadas en los muros laterales para dejar el espacio necesario para entrar y salir, así como para que los que deseen se tomen la fotografía con el santo, lo cual es especialmente significativo y casi imprescindible para aquellos miembros del barrio que ya no habitan allí, por trabajo o matrimonio, y que llevan a sus niños a que se paren junto a la imagen de San Rafael para fotografiarlos.

¹³ Es común, entre los entrevistados, escuchar esta distinción de "la fiesta" y "la mera fiesta" o "el mero día", pues la fiesta en realidad dura poco más de una semana, con actividades programadas diarias, pero la "mera fiesta" se refiere al sábado y domingo donde se realizan las celebraciones principales, es decir, las danzas y cuando la mayordomía ofrece la comida para el pueblo.

En la tarde del sábado, todo transcurre en medio de gran algarabía, pues –aunque ya no hay músicos- los juegos y puestos de feria están funcionando al máximo. Constantemente se lanzan series de cinco o seis cohetones, cuyos estruendos se mezclan con los martillazos y ruidos de tablas provenientes de la preparación de las tarimas que usarán tanto los arrieros como los tejamanileros.

El día domingo, las mañanitas empiezan desde las 5 de la mañana, después vienen más bandas y grupos de música norteña, hasta aproximadamente el mediodía, cuando tiene lugar la misa del santo, lo cual no impide que si algún grupo sufrió un retraso, toque en el atrio mientras la misa se realiza unos metros adelante.

La parte más importante de toda la fiesta, empieza alrededor de las tres de la tarde con las danzas de los arrieros y del tlaxinqui. Los arrieros entran ordenadamente de dos en dos por el pasillo del atrio, al ingresar se arrodillan y persignan, después de lo cual van al interior de la iglesia a saludar al santo, para inmediatamente salir y empezar a ocupar sus lugares mientras los mariachis están afinando sus instrumentos y la gente se agolpa en derredor de ellos. Por su parte los tejamanileros, después de haber saludado al santo, platican y recorren su terreno mientras los organizadores les traen gruesos troncos seccionados que empiezan a partir mientras el violinista afina su instrumento y el cantor –una persona mayor- entona su canto en náhuatl con frases entrecortadas que repite una y otra vez en común acuerdo con el del violín. Cabe señalar que de esos troncos, la leña que se obtiene se amarra y se carga en las mulas de los arrieros, lo demás se queda como parte de la escenografía del baile del tlaxinqui y durante la tarde, mientras cocinan la comida, los mayordomos continuamente siguen cortando trozos para avivar su fuego.

De la misma manera que en la fiesta de San Juan, los arrieros al son de su música y sus diálogos llevan lo necesario para preparar la comida, de tal manera que al término de las danzas, al obscurecer, la comida está lista y se distribuye entre los presentes. En cuanto al alcohol, es lo primero que empieza a circular entre los asistentes tan pronto como inician las danzas. Una vez terminada la intervención de los arrieros y tejamanileros, y que todos han comido a satisfacción, se afinan los últimos detalles del castillo, el cual es encendido alrededor de las nueve de la noche. Es entonces cuando inicia el baile, organizado por los mayordomos, y terminará hasta la madrugada.

Los días siguientes, aún habrá algunos patrocinadores de mañanitas, tiempo de banda y cohetes, pero nada que congregate de nuevo a la mayoría del barrio.

4.2.2.Fiesta del barrio de San Bartolo (24 de agosto)

Al describir la fiesta de este barrio, cabe señalar que no es tan grande como la de los otros debido a su menor tamaño. Sin embargo sigue los mismos lineamientos que los otros barrios, es decir, se anuncia una semana antes del domingo principal y sigue uno o dos días después del mismo. Las actividades entre semana son de poca concurrencia, pero están debidamente anunciadas en el cartel respectivo, el fin de semana más próximo a la fecha de la fiesta del santo es donde se concentran las actividades principales que son: las danzas, la comida que ofrecen los mayordomos al pueblo, el baile y la quema del castillo.

Durante el tiempo de la fiesta –lo mismo que en las demás celebraciones de santos del pueblo-, se exhiben al frente de la iglesia, en el altar, las diferentes imágenes del santo, es decir, la “fija”, que es la más grande, luciendo sus vestidos de fiesta, la “peregrina”, que es una pequeña imagen en andas y la de “vitrina”, que es un tamaño medio entre la que se expone todo el año y la pequeña que sale del templo. Las personas mayores con quienes he tenido oportunidad de platicar acerca de las funciones de estas imágenes, generalmente coinciden en que la única que debería salir a la calle es la “peregrina”, lo cual ya no se aplica, pues de hecho sacan a pasear tanto a la “peregrina” en andas, como a la imagen de la vitrina.¹⁴ Con respecto a esta variedad de tamaños en las imágenes de un mismo santo, Soledad González y Alejandro Patiño registran el testimonio precisamente de un habitante del barrio de San Bartolo –Don Margarito Gaspar- quien les informó:

Me dijo una persona que cuando nuestros antecesores del barrio de San Bartolo todavía eran pobrecitos y bien poquitos, mandaron hacer su capilla y su imagen chiquita, al alcance de sus posibilidades. Ésa es la imagen que ahora anda en las casas de los mayordomos; después tuvieron más manera y mandaron hacer el otro, que es el patrón peregrino que está en la capilla. Y después tuvieron más manera y mandaron hacer el otro patrón que es el que está en el ciprés, pero esa imagen, no lo aseguran si es de madera de colorín o de acahuite, pero es de cualquiera de las dos clases de madera, que es a la vez muy suave y muy dura, muy resistente. Esta imagen fue hecha en 1901 y se bendijo para quedar en la capilla el 24 de agosto de 1901. (1994, p. 60)

¹⁴ Esto depende de cada barrio, de acuerdo al tamaño de estos tres tipos de santo, pues –por ejemplo- San Isidro Labrador, San Bartolo, San Francisco, Santa Teresa y la Cruz de Santa Teresa, su “santo de vitrina” es pequeño y accesible de cargar, por lo que lo llevan junto con “el santo de andas” a oír misa con la Virgen de la Asunción en la Parroquia el 15 de agosto, pero San Agustín y San Juan es demasiado grande y pesado, por lo que solo se presentan en la imagen “peregrina”. Esto vale no sólo para la ocasión de La Asunción sino también para los que sacan a pasear en su día de fiesta en su propio barrio, a saber: San Agustín y San Bartolo.

Actualmente, el uso de las tres imágenes está generalizado en todos los barrios, y el lugar que ocupan durante el año es: la imagen “peregrina” (la más pequeña de todas) se resguarda en la sacristía, la imagen “de vitrina” permanece en la casa del mayor, en un cuarto que se le acondiciona como una capilla doméstica, pero que permanece abierto a todos los habitantes durante el año, y la imagen “fija” nunca se mueve del retablo detrás del altar. Pero el día de la fiesta, las tres imágenes estarán juntas desde el día del anuncio hasta el día siguiente en que acaban todas las actividades programadas en el cartel.

Habiendo tocado el tema del cartel, es muy interesante señalar que las actividades allí anunciadas no pueden pasarse por alto. Si hubiera alguna actividad extra no anunciada, se le incluye sin problema, pero anunciarse y no cumplir es algo que no pasan por alto. En el año 2003, la fiesta de San Bartolo se llevó a cabo de acuerdo a las siguientes actividades presentadas en su cartel:

FIESTA DE SAN BARTOLO, XALATLACO. 2003

Domingo 17 de agosto

Anuncio:

- Banda (sección 10)
- Carros alegóricos (secciones 7 y 5)
- Chinelos de Tepoztlán, Morelos
- Mojiganga

Sábado 23 de agosto

- Mañanitas (sección 10)
- Vestimenta de San Bartolo
- Bendición del decorado del altar (sección 3)
- Remodelación de los sanitarios
- Terminación del revestimiento de la cúpula
- Castillo (sección 6)

Domingo 24 de agosto

- Mañanitas
- Banda
- Misa
- Danza de arrieros (sección 4)

-Danza de tejamanileros (sección 8)

-Baile de feria (sección 2)

Lunes 25 de agosto

-Danza de arrieros (sección 9)

-Danza tejamanileros (sección 8)

-Toros (sección 11)

Nota al pie del cartel: la sección 12 no colaboró en esta fiesta.

Considero necesario dedicar unas líneas a profundizar en tres aspectos que no había incluido en las descripciones anteriores, y que aparecen no solamente en ésta, sino en el resto de las fiestas del pueblo: la mojiganga, el trabajo comunitario inserto en la fiesta y la función de los carteles, no sólo como medios informativos de actividades, sino también como un mecanismo para señalar a los colaboradores y a aquellos que se rehusaron a cooperar.

La mojiganga se presenta en cada anuncio de fiesta, consiste en un grupo de jóvenes –todos varones- que se disfrazan preferentemente de mujeres y que acompañan el desfile de carros alegóricos, van encabezados por una banda de músicos y se encargan de hacer bromas y sacar a bailar a los expectadores que están en las calles, van bebiendo e invitando bebida en vasos desechables a quienes se encuentran, mientras gritan e invitan a la fiesta del santo que corresponde.

Un aspecto mucho más importante que el anterior, incluido en este cartel de la fiesta de San Bartolo y que no había comentado más arriba en el texto es lo relativo al trabajo comunitario, en este caso concreto, la remodelación de los sanitarios y la terminación del revestimiento de la cúpula.¹⁵ La actividad se encamina a arreglar o darle mantenimiento a bienes que corresponden a todo el barrio, pero su realización queda inserta en la fiesta del santo, y es en ese ambiente de fiesta, donde se ha roto con la ordinariedad donde los vecinos del barrio realizan sus trabajos en conjunto para lograr un beneficio sobre algo que todos consideran propio, lo cual necesariamente refuerza el sentimiento de pertenencia y fortalece los lazos sociales al interior del barrio.

Finalmente, esa nota al pie del cartel, donde se asevera que la décimosegunda sección no participó, deja en claro que no solamente importa que las cosas sean hechas,

¹⁵ Este aspecto no es privativo del barrio de San Bartolo sino que está presente en los cuatro barrios y en las fiestas de los demás santos que no corresponden a un barrio determinado. Por ejemplo, en este mismo año, la fiesta de San Agustín incluyó trabajos en la explanada de la plaza de toros y la impermeabilización de la cúpula.

sino por quién son hechas y que les sea reconocido públicamente. La participación en estas celebraciones se considera como un deber para con el pueblo. En la transcripción de este cartel, por cuestiones de espacio no incluí los nombres de las personas que financiaron cada actividad, pero fuera de las actividades donde se especifica la participación de una sección completa, hay nombres de particulares que contribuyeron con su parte. Es interesante señalar que por lo general, todas las mayordomías, hacen un informe de cuentas comunitario, generalmente al acabar la misa de la fiesta, donde se lee frente a todos la cantidad que aportó cada familia durante el año para la realización de la fiesta.

En esta celebración de San Bartolo sacaron al santo a recorrer algunas calles alrededor del templo, pasando “a saludar” a la Virgen de la Asunción en la parroquia. Las imágenes de San Bartolomé apóstol que encabezaban dicho paseo, eran la peregrina y la de la vitrina, todo el tiempo va acompañada por los mayordomos y toda la gente que se une en el camino atraída por la banda que los acompaña. Después de la visita a la Asunción, regresan al templo de San Bartolo donde pronto iniciarían las danzas, que por cierto, se escenificaron en medio de una singular tormenta, donde de nada sirvieron los tendidos de lonas, pero que no mermó en lo más mínimo el desarrollo del programa, ni la afluencia de vecinos.

La mayordomía de San Bartolomé Apóstol cambia anualmente el día 2 de febrero, en condiciones similares a las explicadas anteriormente para el cambio de mayordomía de San Juan.

4.2.3. Barrio de San Agustín

Este barrio se distingue de los demás por la cantidad de mayordomías que competen exclusivamente a sus habitantes, en total tres, a diferencia de San Juan, San Bartolo y San Francisco, donde solo es una. Esas tres mayordomías son: la de San Agustín, la de San Isidro Labrador y la de la Santa Cruz. El territorio del barrio de San Agustín es el más extenso de los cuatro, y contiene en sus límites al volcán extinto Cuáhuatl, en cuyo cráter se construyó una capilla para albergar a la Santa Cruz. San Isidro Labrador, al no tener templo propio se ubica en el templo de San Agustín, pero las fiestas de cada uno son atendidas por mayordomías diferentes.

La mayordomía de San Agustín Obispo se renueva el 28 de diciembre, con la participación exclusiva de los mayordomos, los entrantes y los salientes, junto con sus

involucrados. Por su parte, tanto la mayordomía de la Santa Cruz, como la de San Isidro Labrador, se renuevan en la fecha de la fiesta, es decir, el 3 y el 15 de mayo respectivamente, pudiendo seguir en el cargo el mayordomo actual si así lo desea y lo aprueba la comunidad. En el caso de la mayordomía de la Santa Cruz, es algo muy sencillo, donde no hay ningún tipo de celebración especial, mientras que el cambio de mayordomía de San Isidro Labrador se realiza con una ceremonia especial durante y después de la misa del 15 de mayo, donde todos los asistentes pueden participar y son atendidos por los mayordomos, nuevos y salientes.

4.2.3.1.Fiesta de San Agustín (28 de agosto)

El anuncio de la fiesta de San Agustín se empalma con la fiesta de San Bartolo. En el año de 2003, éste se realizó el domingo 24 de agosto, mientras se realizaban las danzas en honor a “San Bartolito”, participan los carros alegóricos y la mojiganga animada por la banda y el alcohol, así como una camioneta con un potente altavoz anunciando la fiesta de San Agustín, los nombres de los mayordomos y los eventos que se realizarán.

En cuanto al adorno del templo, como en el caso de la fiesta de San Juan descrito anteriormente, el exterior es adornado con una portada de semillas y flores artificiales, mientras que el interior se llena de globos y flores, destacando –obviamente- las imágenes de San Agustín que luce durante esos días sus mejores galas.

En el fin de semana de las celebraciones principales, se llevan a cabo las danzas de los arrieros y la del tlaxinqui. La descripción de ambas danzas fue presentada más arriba en el texto, aquí quiero incluir algunas referencias acerca de estas dos danzas que se repiten prácticamente en todas las fiestas de los santos. Acerca de la danza de los arrieros, comenta Soledad González:

[...] revive en cada fiesta de los santos el recuerdo de un tipo de arriería que existió en esta región antes de la Revolución. Los grandes atajos de mulas llevaban productos de la tierra fría a vender en la tierra caliente de Morelos y Guerrero. Algunos arrieros transportaban alfarería o fruta, pero los representados por la danza de Xalatlaco trasladan aguardiente y panela producidos en los ingenios de Morelos. Cuando regresan del “viaje” cargando pesos de plata, los bandidos los esperan en el monte para asaltarlos y se escenifica una lucha en la que triunfan “los buenos”. Esta es la danza favorita de los jóvenes, por su ritmo vigoroso y porque sus parlamentos están en castellano, de modo que son fáciles de aprender. (Soledad González, s/f, p. 9)

Con respecto a la danza del tlaxinqui o tejamanileros, siguiendo a la misma autora, tenemos lo siguiente:

[...] es la única que podemos considerar creación original de Xalatlaco. Muestra las labores que los hombres realizaban en el bosque, donde el “dueño del monte”, el Cuajtlachane, les indica cuáles árboles pueden cortar. (Soledad González, s/f, p. 14)

El domingo dedicado a la fiesta del santo, en el 2003 fue el 31 de agosto, se realizan ambas danzas y se ofrece la comida al pueblo, organizada por los mayordomos, se quema el castillo e inicia el baile de fiesta. Las celebraciones terminarían hasta el martes 2 de septiembre con la presentación del “Mariachi Vargas de Tecatitlán”, que presentó su nuevo CD en Xalatlaco, lo cual fue anunciado hasta el cansancio, pues fue un verdadero orgullo para los mayordomos que consiguieron organizar este evento.

Como en otras fiestas de este tipo, el trabajo comunitario estuvo presente entre las actividades de la fiesta, en este caso se realizaron reparaciones a la explanada de la plaza de toros, específicamente, el aplanado y relleno de baches, así como la impermeabilización de la cúpula de la iglesia de San Agustín.

A lo largo de la semana se cantaban las mañanitas desde temprano y después se ofrecían al santo horas de música de banda o mariachi. Algo interesante en esta fiesta de San Agustín fue el hecho de que el domingo, ante la prisa porque llegaba la hora de la misa y después seguirían las danzas, varios grupos de banda y música nortea, tuvieron que tocar simultáneamente hombro con hombro y a todo pulmón, melodías diferentes, lo cual crea un ambiente muy especial, pues ante el aparente desorden, la serenidad de la gente y de los organizadores deja ver que lo importante es que se cumpla con lo prometido al santo, es decir, no se trata de un espectáculo para agradar a las personas, como lo pudiera ser el hecho de que una banda toque en el kiosco de la plaza, sino que verdaderamente “tocan para el santo” y eso se debe cumplir a toda costa.

4.2.3.2.Fiesta de la Santa Cruz (3 de mayo)

La fiesta de la Santa Cruz, en Xalatlaco, no es una de las grandes fiestas en el ciclo anual. Se celebra, es cierto, pero no hay un anuncio previo, ni cartel, ni danzas, ni comida, ni baile, etc. Hay una mayordomía especialmente dedicada a esta fiesta, que es la de la Santa Cruz, y para poder tener este cargo es indispensable ser habitante del barrio de San Agustín, pues

la iglesia de la Santa Cruz está en territorio de dicho barrio, en el cráter del volcán Cuáhuatl, del cual trataremos en el siguiente subtítulo.

Desde unos días antes del 3 de mayo, los mayordomos se encargan de adornar con flores naturales el interior de la capilla, la cual es diferente a todas las demás, en primer lugar, por su tamaño tan pequeño, y en segundo lugar, porque no hay bancas, ni altar, ni retablos en las paredes, sino que solamente está en medio de la habitación la cruz pintada de verde, sola, con una mesa enfrente donde se colocan veladoras y floreros. Además de las flores naturales, los mayordomos se dedican a renovar las cadenas de flores de plástico, de vivos colores: azul, verde, amarillo y rojo, que adornan el techo y las paredes de la capilla, y el atrio. Esas flores artificiales se quedarán en su lugar hasta ser renovadas el año siguiente. Aproximadamente desde el día primero, la capilla permanecerá abierta hasta uno o dos días después de la fiesta de la cruz, el resto del año permanece cerrada, y cuando alguien quiere visitarla, puede ver la cruz desde la puerta que tiene barrotes de herrería, pero no cristales. Los mayordomos cuidan el lugar durante todo el tiempo que permanece abierto. Cabe señalar que desde hace varios años la capilla se encuentra en obras de ampliación, se construyó el campanario, una escalera a la azotea, un cuartito anexo a la capilla, como una minisacristía o bodeguita, se levantaron los castillos para la barda que cerrará el atrio y se puso un arco y un zaguán de entrada al atrio. Hoy en día, faltan muchos detalles, como la barda del atrio, el piso del mismo, el piso interior a la capilla, los acabados exteriores del nuevo cuarto, la escalera y la torre del campanario, pero cada año se hace algo más, lentamente, pues es una mayordomía pequeña. Sin embargo, esos trabajos, a diferencia de lo descrito en fiestas anteriores, no se realizan en el período de la fiesta, sino que lo realizan personalmente los mayordomos, o buscan ayuda entre amistades y familiares, o pagan peones para hacerlo con las contribuciones que el barrio aporta durante el año, más los donativos que se depositan durante la celebración de la Santa Cruz.

El día tres de mayo, temprano, se le llevan mañanitas a la cruz, después de las cuales no hay otra actividad más que la misa alrededor de la una de la tarde. Durante todo este día (al igual que el anterior y el siguiente) las personas, no solamente del pueblo de Xalatlaco, sino de las demás rancherías que conforman el municipio, y de pueblos vecinos, como Santiago Tilapa y La Magdalena de los Reyes, acuden de manera individual o en pequeños grupos a llevar sus cruces caseras, pintadas de blanco, verde o azul, y llenas de flores amarradas, a rezarle a la santa Cruz en su iglesia. Estas cruces posteriormente pueden

verse durante todo el mes de mayo en los postes del alumbrado público o de las líneas telefónicas, fuera de la casa que las llevó al Cuáhuatl. Otras cruces que son llevadas y que permanecen adornadas y atendidas todo el año, son las cruces de los lavaderos. En Xalatlaco hay numerosos lavaderos públicos, lugares de donde emana el agua y se ha construido sobre ellos hileras de lavaderos y piletas, todo techado y en todas hay puesta en alto, sujeta a una columna una cruz, pintada de blanco, azul, o verde y llena de flores artificiales de colores, con cadenas de flores blancas y azules. Estas cruces permanecen en los lavaderos durante todo el año, las otras, las de los postes en el calle, las dejan casi todo el mes, algunas un poco entrado junio y después se guardan en casa para el próximo año.

Como puede apreciarse la organización de esta fiesta es muy diferente a las demás descritas en este capítulo, no pasa desapercibida, pues acude mucha gente, pero todas por su cuenta, es decir, no hay algo que las congrege a un mismo tiempo en el lugar de la cruz.

4.2.3.2.1.El volcán Cuáhuatl

Se trata de un volcán extinto llamado Cuáhuatl, se aprecia desde la parte central del pueblo de Xalatlaco, así como desde las partes altas a sus alrededores, es muy visible desde la carretera que lleva a Chalma y la que va a Teotenango, de tal manera que no pasa inadvertido en el paisaje de este pueblo. En la cima del Cuáhuatl hay un cráter, muy bien diferenciado, con forma oval. Estando en su interior, el piso es plano, totalmente cubierto de tezontle rojo. El cráter está bordeado por una pared natural que lo rodea completamente. En la parte más alta de esa pared se encuentra la iglesia de la Santa Cruz, lo cual resulta muy significativo si atendemos al papel de los cerros como símbolos de abundancia fértil y como morada de seres sobrenaturales que intervienen en el proceso de la lluvia dentro de la cosmovisión mesoamericana; además de considerar el lugar de la fiesta de la santa cruz dentro del ciclo agrícola, lo cual ha sido recalado por Johanna Broda en repetidas ocasiones. (Broda, 1991, 1996, 1997, 2001b).

Se siembra maíz en las faldas del Cuáhuatl, pero una vez iniciada la pendiente, ni se siembra ni se tala allí, lo cual ha hecho que sea una especie de santuario para la fauna local, especialmente aves, por lo que muchos pajareros se dan cita en este lugar para atrapar vivos canarios, gorriones, cardenales, cenizos y jilgueros, para crianza y venta.

En este paisaje tan especial abundan las historias acerca de apariciones diabólicas. De hecho, varios informantes sostienen que en el centro del cráter, en la noche, puede

contactarse al diablo, lo cual es un recurso para quienes se encuentran desesperados por no tener lo necesario para vivir, o los que son muy avaros y quieren más poder y dinero. Los pactos que se hacen con el diablo en este lugar son infalibles y no sólo tienen que ver con el dinero y la fama, sino también para dañar a alguien. En estos tratos se invoca específicamente al diablo.

4.2.3.3.Fiesta de San Isidro Labrador (15 de mayo)

En Xalatlaco, la fiesta de San Isidro Labrador se celebra en el territorio del barrio de San Agustín, lo cual es muy interesante, pues los habitantes la relacionan con la fiesta de la Santa Cruz, la cual se celebra en el volcán Cuáhuatl, también en terrenos del barrio de San Agustín, por lo cual, ambas mayordomías (tanto la de la Cruz, como la de San Isidro) son “libres”, es decir, los que se quieren meter a organizar su fiesta, se apuntan por iniciativa propia, pero con el requisito que sean del barrio de San Agustín, no se aceptan habitantes del mismo pueblo que provengan de otros barrios, porque estas fiestas son del barrio de San Agustín, pero tan importantes que tienen mayordomías autónomas que funcionan totalmente independientes de la mayordomía del barrio de San Agustín, la cual no es libre, sino que le toca cada año a una sección (son 12 secciones en total), pero cuando a una sección le toca su año, no es opcional, es obligatorio.

Volviendo a la relación de ésta fiesta, con la de la Santa Cruz, el maestro Donaciano Vargas del barrio de San Agustín me explicó: “la fiesta de la Santa Cruz es a principios de mayo, se sube al cerro Cuáhuatl a dejar flores en la capilla, es para pedir las lluvias, pero no va todo el pueblo, solo el que quiera ir, pues va. Siempre va gente, pero en grupitos o como quieran, si quieren, pero en San Isidro, a mediados de mayo, todo el pueblo está, porque se hace el paseo aquí en el pueblo y regalan cosas, no vienen todos a la misa, pero salen a las calles a ver el paseo de los animales y tractores con el santito, por eso aquí en Xalatlaco yo creo que es más importante la fiesta de San Isidro que la de la Cruz”.

La fiesta de San Isidro, hay que señalar de entrada, se celebra el día 15 de mayo, sea el día que sea de la semana (cosa notable, pues los barrios ya han optado por pasar su fiesta al domingo más cercano “por los que trabajan o estudian”, pero la fiesta de San Isidro se celebra siempre el día exacto, y lo que se pasa al domingo más próximo es la comida que ofrecen los mayordomos para todo el pueblo. Hay que destacar que en esta fiesta, los

principales protagonistas son campesinos que viven en la periferia de la cabecera municipal o en los 10 pueblos aledaños que pertenecen al municipio de Xalatlaco.

La fiesta del 15 de mayo “el mero día del santo” puede dividirse, para fines explicativos, en 4 momentos principales: misa, cambio de mayordomía, paseo y comida.

MISA

La misa se celebra en el barrio de San Agustín, pero no en la capilla. De hecho, San Isidro “vive” en la capilla de San Agustín, por eso, la capilla de este santo es soberbiamente adornada con flores de piso a techo, y están exhibidas 2 imágenes de San Isidro Labrador, una en una pequeña vitrina, y el otro en andas. Bien, la misa no se celebra allí, sino en un baldío en frente de la plaza de toros.

Desde 2 horas antes de que inicie la misa empiezan a llegar las bandas, (2 grupos), el mariachi (1 grupo), y los tractores, yuntas, caballos, burros y mulas, adornados alegremente con flores y tiras de papel crepé de colores rojo, amarillo, verde, azul y blanco. En cada tractor, viene una familia, con los niños y niñas vestidos “de inditos” cargando canastas llenas de dulces, juguetitos, chicharrones, chocolates, etc.

Después llegan los mayordomos entrantes, todos adornados con una corona de flores blancas y rojas, y una caña de azúcar en una mano, y en la otra una vela blanca. Cuando ellos ya están presentes, algunos encargados de los mayordomos salientes traen las imágenes de San Isidro, de la capilla de San Agustín al lugar de la misa. Poco después inicia la misa, la cual no tiene nada de extraordinario, más bien pareciera que la fiesta se detiene cuando llega el cura, dice su misa, la gente la oye, y en cuanto se va, reinicia la fiesta.

CAMBIO DE MAYORDOMÍA

Una vez terminada la misa, viene el cambio de mayordomía, sin hacer ningún movimiento extra, donde están, frente al altar, el mayor saliente enciende su cirio de las velas puestas en el altar durante la misa y con esa luz enciende el cirio de su mayora, entonces pasa el mayor y la mayora entrantes a encender sus cirios en los de aquéllos. Después, los nuevos mayores pasan la luz a las velas de los demás mayordomos (él) y mayordomas (ella). Acto seguido se anuncia frente a toda la comunidad a los mayores que han de asumir el cargo

hasta el próximo año, cuando los que recién están entrando terminen. Entonces las mayordomas cargan los floreros, y los mayordomos cargan a los santos. El de la vitrina es puesto y asegurado en una camioneta, la cual irá detrás de los chinelos, que son quienes encabezan la procesión o paseo, y el San Isidro en andas es cargado por los mayordomos nuevos todo el camino. Una vez dispuesto esa cabecera de procesión, se abandona el lugar de la misa e inicia el “paseo”.

EL PASEO

Este acto dura aproximadamente 4 o 5 horas, recorre todo Xalatlaco por la calle principal, cruza La Magdalena de los Reyes (pueblo náhuatl vecino) y después entra y da la vuelta por Santiago Tilapa (pueblo otomí, también vecino), para cruzar la barranca que divide ambas poblaciones y regresar por las calles de Xalatlaco hasta la parroquia donde termina el paseo y la procesión se disuelve.

Durante todo el paseo, van tocando dos bandas y un mariachi. Una banda va con los chinelos, la otra banda va con el San Antonio en andas y el mariachi con el San Antonio de la vitrina que va en camioneta.

Encabezan los coheteros y los chinelos con su banda, los sigue la camioneta con el San Antonio de la vitrina, el mariachi, el San Antonio en andas, su banda, las mayordomas con los floreros, luego vienen las yuntas, seguidas de caballos y mulas y hasta atrás los tractores.

Todo el camino los niños van repartiendo dulces, aventándolos de los tractores hacia la gente que se agolpa a ver que le toca. Ante la pregunta a una asistente del pueblo de por qué avientan regalos, me respondió que porque hay que dar para que nos den. No solo los niños dan dulces, los hombres que traen las bestias están vestidos de manta blanca con huaraches y sombrero de palma, cargan su morral de ixtle, donde cargan la semilla cuando siembran, ese morral viene repleto de dulces y los avientan a los espectadores.

Llegando a la parroquia, sin más ceremonias, se disuelve poco a poco el gentío con la lentitud de los saludos, despedidas, parientes que se encuentran, etc.

LA COMIDA

Una vez terminado el paseo, lo único que queda por hacer es la comida. Según me cuentan, antes era en ese mismo momento la comida de los mayordomos (la comida que los mayordomos salientes ofrecen a los entrantes), y la de todo el pueblo, pero a petición de muchos que trabajan, la comida de todo el pueblo se hace en la calle del mayor saliente pero el domingo posterior al 15. Lo que sí se conserva, es que el “mero día 15” se de la comida de los mayordomos, igual, en casa del mayor saliente, a donde no está invitada la población, sino solo los mayordomos, mayordomas y sus familias.

4.2.4.Fiesta del barrio de San Francisco (4 de octubre)

La fiesta de San Francisco se inició con su anuncio el domingo 28 de septiembre, se hace el paseo de los carros alegóricos desde los cuales, jovencitas muy arregladas arrojaron regalos al público (jícaras, jarras, vasos, cucharas y demás objetos de plástico), fueron acompañados por la música de banda y la mojiganga, los coheteros y un grupo de chinelos, todo anunciado propiamente en el cartel de la fiesta.

El viernes tres de octubre inician las mañanitas, la colocación de los arreglos florales en la capilla, y algo muy interesante anunciado en el cartel: “12:00 hrs. Donación de un lobito y una calavera por la Señora Francisca Pliego Ricardo”, esto no es privativo de San Francisco, también a San Juan, en años anteriores, le han regalado borregos, y a San Isidro morrales, huaraches y sombreros. Esos elementos que acompañan al santo se convierten en su representación en determinados momentos, por ejemplo, en Santiago Tilapa, pueblo vecino de origen otomí, cuando el santo Santiago quiere vengarse o castigar, manda alacranes o si es simplemente para llamar la atención o dar un aviso, lo hace por medio de su caballo que pasta y hace ruido en las noches, se pueden oír sus pisadas, incluso oler al caballo, pero nadie lo puede ver. Con respecto a esto, informa Soledad González :

Quienes rechazan una invitación a participar son criticados, se les “malmira”, no encontrarán quien les de ayuda cuando la necesiten. Incluso se dice que los santos pueden enviar un castigo o escarmiento a quien no acepta colaborar de buena gana en el trabajo colectivo necesario para realizar sus fiestas. Se cuentan casos de accidentes o de apariciones de animales –el lobo de San Francisco, serpientes en el caso de los barrios de San Juan y San Agustín- y de rayos enviados por la Patrona de Agosto. A los remisos también se les puede

aparecer el Charro Negro, la Catrina o la Xinola; y los sobresaltos que provocan los encuentros con estos temidos seres sobrenaturales pueden ocasionar enfermedades. (Soledad González, s/f, p. 8)

Al día siguiente, sábado, siguen las mañanitas y la entrega de floreros y participación en el enflorado del templo, algunas donaciones de dinero, una misa donde aparentemente lo importante era pagarla y que se realizara, pues aunque los alrededores de la capilla estén llenos y en un gran bullicio, casi nadie entra, más que los patrocinadores de la misa y su familia, y alguna que otra persona que se acerca. En la noche hay toritos y bombas de luces artificiales acompañado todo esto por una “tardeada musical”. Es interesante señalar que a pesar de que este año el día de San Francisco (4 de octubre) cayó en sábado, de cualquier forma se hace hasta el domingo la celebración principal, en la cual se realizan las danzas, en esta ocasión, a diferencia de todas las demás fiestas de santos, no hay danza de tejamanileros, sino dos danzas simultáneas de arrieros. La misa en esta fiesta se coloca en el mismo horario que las danzas, así que prácticamente pasa desapercibida, al terminar las danzas, la comida está lista y empieza a servirse mientras una tardeada musical anima el ambiente.

El lunes 6 de octubre durante toda la mañana se presentaron bandas, una tras otra, para tocarle música a San Francisco, ya en la tarde se presentó un jaripeo con lo que prácticamente se cerró la fiesta de este barrio, aunque en el cartel se anunciaba para el martes una presentación de banda a las siete de la mañana, sin ninguna otra actividad pública. Ante esto, cabe señalar que al término de cada fiesta, no sólo de barrio sino también las de todo el pueblo, los mayordomos se dedican a celebrar durante uno o dos días entre ellos el éxito de su trabajo. Estas celebraciones son privadas, pero lo suficientemente grandes para que todos sepan donde se desarrollan, pues en la calle de uno o dos mayordomos se tiende un enlonado, se cierran con camionetas los accesos, y en ocasiones, se instala un entarimado para traer banda o música norteña. En esas fiestas participan los mayordomos, sus familias y sus aliados en el arduo trabajo de organizar la fiesta del santo. Como es de suponerse, el consumo de alcohol en esta fiesta es significativo, y hay que señalar un hecho muy interesante, después de la comida, en la que participan todos juntos, los hombres se quedan en la calle bebiendo y las mujeres hacen lo mismo, pero dentro de la casa. En el año de 1996, precisamente con ocasión de esta fiesta de San Francisco, tuve la

fortuna de ser invitado a una de estas reuniones exclusivas de mayordomos¹⁶, y es notable la importancia que tiene como un “limador de asperezas”, pues a lo largo del año, dentro de la misma mayordomía se dan divisiones y conflictos entre familias, mismas que se acentúan fuertemente en la medida en que se acerca la fecha de la fiesta y toda la presión existente durante la realización de la misma. En esta reunión privada de los mayordomos, por separado hombres y mujeres, ya sin la presión de la fiesta encargada, bien descansados, bien comidos y bien alcoholizados, las diferencias afloran, se discuten, hay gritos, llantos, abrazos, disculpas y se crea un ambiente de plena camaradería donde los resentimientos quedan atenuados.

Un elemento interesante presente todo el año en el templo de San Francisco es la cúpula sobre el altar, pues está dividida en ocho partes y en cada una de ellas está pintado un santo o santa, a saber: San Bartolomé, Santa Teresa, San Francisco, la Virgen de la Asunción, San Juan Bautista, la Virgen de Guadalupe, San Agustín y La Magdalena. Esto resulta muy significativo, pues están allí presentes los cuatro santos de los barrios de Xalatlaco, además de las dos santas de todo el pueblo: Santa Teresa y la Virgen de la Asunción, y también la santa del pueblo vecino: La Magdalena.

¹⁶ En ese mismo año, ya había tenido la oportunidad de asistir en agosto a una fiesta de este tipo, pero en el pueblo vecino, Santiago Tilapa, con ocasión de la fiesta del divino Salvador. La dinámica de la reunión, en cuanto a ser exclusiva de los mayordomos y sus colaboradores, así como la separación de hombres y mujeres para beber, discutir y llorar, es la misma. La única diferencia es que en Tilapa, dicha reunión no se hace inmediatamente después de la última actividad anunciada en el cartel ni en casa de los mayordomos, sino en el atrio del templo, a puerta cerrada, un domingo después de la celebración de la fiesta.

CAPÍTULO V

XALATLACO, LAS FIESTAS DE TODO EL PUEBLO

Como ya se había expresado en la introducción del capítulo anterior, con el fin de presentar de manera clara y ordenada las fiestas celebradas en Xalatlaco, optamos por dividir la descripción de las mismas en la distinción básica de fiestas por barrio y fiestas de todo el pueblo. Las primeras han sido ya tratadas en el capítulo precedente y las segundas las trataremos aquí. Recordemos que la diferencia básica entre las fiestas por barrio y las de todo el pueblo consiste principalmente en que las primeras dependen, en su organización, de una mayordomía circunscrita al territorio de un barrio determinado, mientras que las del segundo tipo –es decir, de todo el pueblo- son organizadas por mayordomías cuyos miembros pueden pertenecer indistintamente a cualquiera de los barrios que conforman el pueblo. En el aspecto económico encontramos que las mayordomías de barrio afrontan los gastos en conjunto, utilizando la división por secciones al interior del mismo, mientras que las mayordomías de las fiestas de todo el pueblo, dependen mucho más de los ingresos propios y de sus allegados. En este último aspecto, hay que señalar nuevamente que la fiesta de la Virgen de la Asunción es organizada por una regiduría, pues por tratarse de la parroquia tiene un nivel más alto que las demás, así, aún cuando las funciones de los regidores sean prácticamente las mismas que las de un mayordomo, en el caso de la parroquia los organizadores se llaman regidores y no mayordomos. Las discusiones teóricas acerca de las mayordomías, sus funciones, además de las relaciones que establecen al interior como al exterior de la comunidad, ya han sido tratadas en el primer capítulo de esta tesis.¹⁷ Así pues, procederemos a describir dichas fiestas.

5.1. Las fiestas de todo el pueblo

Las fiestas de todo el pueblo son aquellas que no están circunscritas a un barrio determinado, sino que se celebran en las dos iglesias que son consideradas por igual de los cuatro barrios, esto es, la parroquia y la iglesia de Santa Teresa. Las fiestas son atendidas por mayordomos que solicitan el cargo y pueden pertenecer a cualquiera de los barrios. Estas mayordomías son: la de Santa Teresa y la del Santísimo Sacramento, y la regiduría

¹⁷ *Cfr.* En esta misma tesis, capítulo I, subtítulos señalados con los números: 1.2.4; 1.2.4.1; y 1.2.4.2.

de la Asunción, la cual por ser la fiesta más importante, no se llaman mayordomos sino regidores.

Es interesante señalar que estos dos templos funcionan como catalizadores dentro de la comunidad, pues al no ser parte de ninguno de los barrios y todos éstos sentirse identificados con estos lugares centrales al interior del pueblo, se crea una referencia común, donde interactúan y refuerzan lazos entre barrios.

Tanto la regiduría de la Asunción, como la mayordomía de Santa Teresa renuevan sus miembros anualmente el día primero de enero, en una ceremonia religiosa donde todos son bienvenidos, pero que continúa en casa de los mayordomos, tanto de los que dejan, como de los que asumen el cargo, y allí se trata más bien de una reunión de carácter privado, donde no se recibe a nadie más que a los involucrados (que de por sí son bastantes). En el caso de la mayordomía del Santísimo Sacramento, ésta se renueva anualmente, si es que hay quien lo solicite, pero los encargados pueden seguir en su puesto indefinidamente si así lo desean y nadie solicita el cargo. En caso de renovarse, esta ceremonia se hace el Jueves de Corpus, en una mera mención del cambio, sin implicar ningún tipo de celebración especial, salvo la mutua invitación a comer en las casas de los que entregan y los que asumen el puesto.

5.1.1.La Fiesta Grande: la Asunción (15 de agosto)

La fiesta de la parroquia es la más grande en el pueblo. Las actividades que se realizan pueden considerarse prácticamente las mismas pero en un grado mayor. Los encargados de realizar esta magna fiesta tienen las mismas funciones que un mayordomo pero por tratarse de la parroquia y de un esfuerzo mayor para sacar esta fiesta, su nombre es de regidores. Ellos, durante todo el año se dedican a conseguir donaciones, en efectivo o en especie para sufragar los gastos que implica la fiesta, pero también deben desembolsar de sus propios recursos cantidades fuertes para cubrir los numerosos gastos.

Desde el anuncio de la fiesta se nota el esfuerzo por hacer que esta fiesta sea más grande y mejor que las demás del pueblo. Los carros van ricamente adornados con flores, tarimas, papeles de colores y regalos un poco más atractivos que en el resto de las fiestas. La invitación es especial, pues no se trata de asistir a un lugar al que no se pertenece y se es invitado, como pudiera ser el caso de un barrio, sino que se invita a todos a participar en una fiesta común en un lugar que es de todos: la parroquia. El anuncio tuvo lugar el domingo 10 de agosto, ya para entonces la feria se ha instalado en el lugar asignado por los regidores en

las inmediaciones de la iglesia de la Asunción. Durante toda la semana se recordarán con cohetes y altavoces las actividades principales de la fiesta y a partir del miércoles siguiente al anuncio, las misas costeadas por particulares, las mañanitas y las horas de música para “la patrona” serán ininterrumpidas. El sábado la algarabía crece, pues por parte de la parroquia hay muchísimas actividades con ocasión de la fiesta: bautizos, presentaciones, bodas, primeras comuniones que se programan justo para este día debido al significado que tiene. Para el sábado ya está totalmente enflorado el interior del templo, donde la diferencia más notable con las otras fiestas, es que todas las flores son blancas. El atrio se cubre con cadenas de plástico azul y blanco y en la entrada al templo y la entrada al atrio se colocan grandes portadas en forma de arco adornadas con semillas pintadas y flores de plástico, papel aluminio y otros tipos de papeles de colores. Los grupos musicales empiezan a tocar en el entarimado del atrio desde el sábado en la noche, pero aún no se trata del “gran baile” anunciado insistentemente.

El domingo hay muchas mañanitas, después de éstas vienen los grupos de banda y música norteña que vienen a tocarle a la “asuncionita”, alrededor del mediodía empiezan a llegar de los barrios los mayordomos cargando sus santos en andas que vienen a oír misa con la Virgen de la Asunción, una vez que entran al templo, las imágenes son colocadas frente al altar a ambos lados de la imagen de la Asunción. Allí son agasajados con música hasta que llega el obispo para la misa solemne donde hay confirmaciones y bodas comunitarias “para amancebados”. Cuando termina la misa, los santos permanecen un rato en ese lugar, mientras afuera en el atrio, una vez que se ha disuelto la multitud que se toma fotos con los casados y confirmados, empiezan las danzas de arrieros y tejamanileros.

Como en las otras fiestas la comida es preparada al son de la danza de los arrieros, pero la diferencia es que ya hay mucha comida preparada con anterioridad, pues la cantidad de personas es mucho mayor, así que se empieza a servir cuando las danzas aún están bailando. Cuando éstas terminan ya obscureciendo, se hace un breve momento de tranquilidad, mientras se prepara el castillo, el cual es encendido un poco más tarde, y después tiene lugar el “gran baile” que terminará hasta la madrugada.

Los días siguientes seguirán las ofrendas de flores, mañanitas, horas de música para la santa y tardeadas musicales, para terminar el festejo el 20 de agosto.

5.1.2.Santa Teresa

El templo de Santa Teresa se encuentra ubicado en contraesquina de la parroquia de la Asunción. Este templo no corresponde a ningún barrio, sino que es considerado de todo el pueblo, al igual que la parroquia, lo atiende una mayordomía, la de Santa Teresa, y ellos se encargan de las dos fiestas que se celebran en esta capilla. Una es la de Santa Teresa el 15 de octubre y la otra la de la Cruz de Santa Teresa que es en Pentecostés, en el 2003, esta fiesta fue el 8 de junio. El cambio de mayordomía de Santa Teresa se efectúa el día 1° de enero junto con la de la regiduría de la Asunción.

Algo notable en el templo de Santa Teresa, es el hecho, parecido a lo descrito en el caso de San Francisco, de que en el retablo, en la parte superior, a ambos lados de la imagen de bulto de Santa Teresa, se encuentran las imágenes de San Francisco, San Bartolo, San Juan y San Agustín, los cuales son los santos de los cuatro barrios de Xalatlaco.

5.1.2.1. La Cruz de Santa Teresa (Pentecostés)

La Cruz de Santa Teresa es un cristo crucificado que se encuentra debajo de Santa Teresa en el retablo principal de la iglesia. Tiene su propia fecha de fiesta en Pentecostés, no recibe honores especiales –a pesar de su nombre- en el día de la Santa Cruz.

Esta fiesta se anuncia, como es costumbre, una semana antes recorriendo las principales calles, no solamente de Xalatlaco, sino también de Tilapa y La Magdalena de los Reyes, se usan carros alegóricos y la mojiganga para animar el ambiente e interactuar con los espectadores. En el año de 2003, la fiesta se celebró el domingo 8 de junio.

Desde el viernes antes de la celebración principal se ofrecían mañanitas durante la mañana, flores y horas de música para el santo. El sábado empezaron los cohetes, siguió la música, algunas donaciones de dinero y una misa. El domingo las mañanitas empezaron desde la madrugada, y en el transcurso de la mañana hasta el mediodía los grupos de banda hicieron cola para cumplir con el tiempo pagado para tocarle al santo. La misa se realizó al mediodía, después de lo cual siguieron las danzas de arrieros y tejamanileros. Dado que el templo de Santa Teresa no cuenta con atrio, se toma como tal la calle principal y la plaza cívica, por lo que en esta fiesta y en la de santa teresa es necesario desviar completamente todo el tráfico por las reducidas calles al interior de los barrios.

La comida se va preparando paulatinamente al son de la danza de los arrieros que en sus mulas traen lo necesario para que las mayordomas y sus ayudantes preparen los alimentos que se servirán al atardecer una vez que las danzas han terminado. Después de la

comida, cuando ya ha oscurecido se quema el castillo y hay baile hasta altas horas de la noche.

Los días posteriores, lunes y martes, aún se ofrecen algunas mañanitas y horas de banda, después de lo cual, los mayordomos se dedican a celebrar por su cuenta el éxito de la fiesta.

Con respecto a la razón del nombre de Cruz de Santa Teresa, incluyo aquí el testimonio de doña Josefina Reyes, habitante del barrio de San Francisco que vive a unas cuantas cuadras de la iglesia de Santa Teresa, al preguntarle acerca del por qué se llama la cruz de Santa Teresa, respondió: “No se bien por qué es así, lo único que me acuerdo bien, es que la cruz está desde antes de la virgencita, ya después trajeron esa virgencita de Santa Teresa y la pusieron en su lugar, pero ya desde antes se llamaba así, la cruz de Santa Teresa, aunque no estaba la virgencita, pero la cruz sí ya estaba y ya la nombrábamos así”. Con “la virgencita” se refiere a la imagen de bulto de Santa Teresa.

5.1.2.2. Santa Teresa (15 de octubre)

La fiesta de Santa Teresa, después de ser anunciada el domingo 5 de octubre, se inició el sábado 11 con diferentes actividades, entre las que destaca definitivamente una callejoneada en la tarde, lo cual no se vió en las otras fiestas durante el año. Fuera de esto, se realizaron ese mismo día los preparativos necesarios, como la enflorada del templo, y la preparación de la portada de la capilla.

Al día siguiente, domingo 12, la celebración se inició hasta después del mediodía como la presentación de tres danzas, dos de arrieros y una de tejamanileros. Los arrieros, al ser dos grupos bailando la misma danza simultáneamente, uno junto al otro, dejaron ver cierto grado de competencia que no se había percibido en las fiestas anteriores, especialmente en el adorno de los animales y lo espléndido de los regalos que se cuelgan en el enlonado y se obsequian al público. En medio de estas dos danzas de arrieros, los tejamanileros quedaron un poco arrinconados y casi pasaron desapercibidos, pero es importante mencionar que esta es la única ocasión durante el año que bailaron tres días seguidos, es decir, el domingo, lunes y martes, en honor de Santa Teresa. Los días siguientes al domingo bailaron solos. Otra diferencia notable en relación al común observado en las demás fiestas, fue que el ,mero día de la fiesta no hubo castillo, sino hasta el lunes y martes en que se quemaron toritos. Cabe recordar que esta mayordomía es de libre adhesión y quienes se responsabilizan de sacar adelante esta fiesta tienen que afrontar

gastos fuertes entre ellos, sus familias y los que consigan para ayudarlos. Esta diferencia se ve claramente desde el cartel de la fiesta, pues mientras en los carteles de las fiestas de barrio, tenemos los reconocimientos a secciones, familias y grupos de personas, en este de Santa Teresa prácticamente solo encontramos nombres de particulares, lo cual es de tomar en cuenta, pues los gastos de esta fiesta superan a los de los barrios, pues son 5 danzas y dos días de fuegos artificiales, lo cual supera en un 50 % al común de las fiestas de barrio.

5.1.3. Corpus Christi (junio)

En el año 2003, se “juntaron” las fiestas de San Juan y Corpus, no se encimaron, pero sí formaron una continuación, pues el domingo 15 de junio fue el desfile de carros alegóricos, tanto de Corpus, como de San Juan, actividad que ambas mayordomías tomaron como inicio de las celebraciones. Lunes y martes siguientes no hubo ninguna actividad en lo que a fiesta o celebraciones corresponde, todo fue preparación. Miércoles 18, jueves 19 y viernes 20 fue la fiesta de Corpus, donde hay castillos, cohetes, toritos, misas, exposición y procesión con el sacramento y dos danzas el “mero día” de jueves de Corpus: los arrieros y Tlaxinqui, que ya se describieron más arriba –en el capítulo precedente- en la fiesta de San Juan.

Para esta fiesta de Corpus se coloca en la parte interior del acceso al templo una portada de arco adornada con semillas pintadas representando cálices, hostias y ángeles. Esta portada se dejará en ese lugar hasta que haya pasado la fiesta de la Asunción.

Estas fiestas se realizan en la parroquia de La Asunción, y la mayordomía del Santísimo Sacramento no corresponde a algún barrio en específico, sino que es “general”, a nivel pueblo, pueden participar en ella gente de cualquier barrio, sólo hace falta que se “comprometa y cumpla”.

5.2. Las fiestas de Xalatlaco en su entorno vecinal (Tilapa y La Magdalena de los Reyes)

Las fiestas que se realizan en Xalatlaco a lo largo del año no son exclusivas de los habitantes que aquí moran, siempre se espera, y de hecho llegan, vecinos de otras comunidades aledañas. Aquí resaltamos la presencia y participación de los habitantes de Santiago Tilapa, pueblo de origen otomí, y de La Magdalena de los Reyes, de origen náhuatl, que son los vecinos más cercanos del pueblo de Xalatlaco. La participación de dichos vecinos en las fiestas de los xalatlquenses, encuentra una correspondencia en la participación de estos últimos en las fiestas de aquéllos, de tal manera que se llega a formar

un complicado calendario donde las fiestas empiezan a entrelazarse unas con otras y forman una gran fiesta continua entre vecinos que puede prolongarse por meses. A continuación presento el siguiente cuadro donde se detallan las fechas de fiesta, a qué santo corresponden, en qué pueblo son y qué mayordomía la organiza.

CALENDARIO DE FIESTAS PRINCIPALES EN XALATLACO-TILAPA-LA MAGDALENA.

ENERO

6 – Los Santos Reyes, organiza la mayordomía de La Magdalena en el pueblo del mismo nombre.

FEBRERO

2- Cambio de mayordomía en el barrio de San Bartolo, Xalatlaco.

2- Cambio de mayordomía en el barrio de San Francisco, Xalatlaco.

MARZO

ABRIL

23- Peregrinación de Tilapa a Chalma (paso obligado por Xalatlaco, compromiso de visita a San Juan y la Virgen de la Asunción en Xalatlaco), organizan regidores de la asunción y mayordomos de San Juan en Xalatlaco y la mayordomía del divino Salvador en Tilapa.

MAYO

3- Santa Cruz, organiza la mayordomía de la Santa Cruz, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.

15- San Isidro Labrador, organiza la mayordomía de San Isidro, del barrio de San Agustín en Xalatlaco.

Pentecostés- La Cruz de Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa, Xalatlaco.

JUNIO

Corpus Christi, organiza la mayordomía del Santísimo Sacramento, en la parroquia de La Asunción en Xalatlaco.

24- San Juan Bautista, mayordomía de San Juan Bautista en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.

JULIO

22- La Magdalena, organiza la mayordomía de la Magdalena en el pueblo del mismo nombre.

25- Santo Santiago, organiza la mayordomía del Santo Santiago en el pueblo de Tilapa.

AGOSTO

6- El Divino Salvador, mayordomía del Divino Salvador en Tilapa.

15- La Virgen de la Asunción, organiza la regiduría de la Asunción en Xalatlaco.

24- San Bartolo, organiza la mayordomía del barrio de San Bartolo en Xalatlaco.

28- San Agustín, organiza la mayordomía del barrio de San Agustín.

SEPTIEMBRE

OCTUBRE

4- San Francisco, organiza la mayordomía del barrio de San Francisco en Xalatlaco.

15- Santa Teresa, organiza la mayordomía de Santa Teresa en Xalatlaco.

24- San Rafael, organiza la mayordomía de San Juan en el barrio del mismo nombre, Xalatlaco.

NOVIEMBRE

DICIEMBRE

27- Cambio de mayordomía del barrio de San Juan Bautista, Xalatlaco.

28- Cambio de mayordomía del barrio de San Agustín, Xalatlaco.

En el desarrollo de estas fiestas hay que considerar que las importantes se anuncian desde una semana antes y se prolongan durante poco más de una semana a partir de su anuncio, lo cual implica varias celebraciones simultáneas en ciertos fines de semana. El período más intenso es el que va de principios de mayo a fines de octubre, es un período continuo de fiestas con dos pequeños intervalos, uno de 2 semanas en mayo, el otro de tres semanas en septiembre. En el año de 2003, este período correspondió a las siguientes fechas:

Sábado 3 de mayo—La Santa Cruz, Xalatlaco.

Jueves 15 de mayo--- San Isidro Labrador, Xalatlaco.

Domingo 1° de junio—Anuncio de la Cruz de Santa Teresa, Xalatlaco.

Domingo 8 de junio--- Fiesta de la Cruz de Santa Teresa, Xalatlaco.

Domingo 15 de junio—Anuncio de San Juan, Xalatlaco.

Anuncio de Corpus Christi, Xalatlaco.

Jueves 19 de junio—Fiesta de Corpus Christi, Xalatlaco.

Domingo 22 de junio—Fiesta de San Juan, Xalatlaco.

Domingo 20 de julio---anuncio del Divino Salvador, Tilapa.

Martes 22 de julio--- fiesta de La Magdalena, en el pueblo del mismo nombre.¹⁸

Domingo 27 de julio—fiesta del Santo Santiago, Tilapa.

Domingo 3 de agosto---Anuncio del Divino Salvador, Tilapa.

Domingo 10 de agosto—fiesta del Divino Salvador, Tilapa

Anuncio de La Asunción, Xalatlaco

Domingo 17 de agosto—Fiesta de La Asunción, Xalatlaco.

Anuncio de San Bartolo, Xalatlaco.

Domingo 24 de agosto--- Fiesta de San Bartolo, Xalatlaco.

Anuncio de San Agustín, Xalatlaco.

Domingo 31 de agosto--- Fiesta de San Agustín, Xalatlaco.

Domingo 28 de septiembre—Anuncio de San Francisco, Xalatlaco.

Domingo 5 de octubre--- Fiesta de San Francisco, Xalatlaco.

Anuncio de Santa Teresa, Xalatlaco.

¹⁸ Aunque los pueblos vecinos, como Xalatlaco, Tilapa, Santiago Tianguistenco, Gualupita, Capulhuac, Atlapulco, entre otros, han cambiado las fechas de las fiestas para el domingo más cercano, la comunidad de La Magdalena de los Reyes sigue celebrando a sus santos el día que corresponde sin importar si es entre semana.

Domingo 12 de octubre--- Fiesta de Santa Teresa, Xalatlaco.

Domingo 19 de octubre—Anuncio de San Rafael, Xalatlaco.

Domingo 26 de octubre--- Fiesta de San Rafael, Xalatlaco.

Como puede apreciarse en este calendario festivo, el período intenso de actividad ritual va de principios de mayo a fines de octubre, correspondiendo con el período de lluvias, lo cual coincide con lo propuesto por Johanna Broda acerca del calendario festivo prehispánico, en el cual se dividía el año en un periodo seco seguido por uno húmedo en relación al ciclo agrícola y la actividad ritual (*Cfr.* Broda, 2001b, 2004 a, b). En Xalatlaco, el maíz se siembra a finales de abril y principios de mayo para cosechar la mazorca a finales de noviembre e incluso, principios de diciembre. La interpretación de Broda acerca de las continuidades existentes en la relación entre el ciclo agrícola, las fiestas católicas en el período de humedad y su relación con la cosmovisión indígena mesoamericana, resultan altamente sugerentes para esta investigación.

Este período festivo intenso es reconocido por los pobladores de los tres pueblos (Tilapa, La Magdalena y Xalatlaco) como el tiempo de “las grandes fiestas”, cuando “ocho por ocho se celebra un santito”. Considerar las fiestas de Xalatlaco sin insertarlas en las celebraciones de sus vecinos sería mutilar un proceso festivo que no se concibe sin la participación mutua entre poblados y sus santos.

Ahora bien, como podemos ver en los cuadros presentados anteriormente, el período intenso de fiestas comprende de mayo a fines de octubre, el resto del año implica una gran movilización de los mayordomos para la organización de las fiestas, es además un tiempo donde las mayordomías se renuevan, pues los cambios de mayordomía se concentran especialmente en los meses de enero y febrero.

Los anuncios de las fiestas son quizás el más palpable ejemplo de esta interrelación, pues éstos, al ejecutarse, incluyen en su recorrido las principales calles de los tres pueblos.

CAPÍTULO VI. ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DEL CICLO DE FIESTAS EN XALATLACO

En esta parte final pretendemos presentar algunas reflexiones acerca de la religiosidad popular como una dinámica social propia, independiente –en su proceso y sus actores- de la religión oficial católica, lo cual implica una vida ritual dirigida desde el interior del pueblo, por

los encargados que éste mismo reconoce. En este sentido, será necesario profundizar en el papel de las mayordomías como un factor clave que posibilita en la praxis social la continuidad de la vida ritual comunitaria, y de analizar detenidamente el papel de los santos al interior de la comunidad como personalidades integrantes y activas en la vida del pueblo, con un papel específico de intervención en el orden social, natural y sobrenatural. Presentaremos también una síntesis del patrón común de las fiestas en Xalatlaco, de tal manera que este capítulo se convertirá en un diálogo con los capítulos previos donde describimos las fiestas, de igual manera será un diálogo especial con el primer capítulo, donde expresamos nuestra postura teórica y el enfoque desde el cual realizamos nuestro acercamiento a estos fenómenos. El ritual constituye una parte fundamental de la religiosidad popular, celebrarlo como “dice el costumbre” y velar por que se siga celebrando de forma continua nos lleva a una reflexión acerca de las consecuencias de la religiosidad popular – entendida desde la especificidad expresada en el primer capítulo- en la forma particular de existencia social en Xalatlaco.

6.1.Consideraciones acerca de la religiosidad popular

Al tratar acerca de la religiosidad popular en las comunidades indígenas actuales, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación propios que los mismos indígenas hicieron tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos formulados en su cosmovisión y vividos socialmente a través de sus rituales. El sincretismo resultante, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero “corta y pega” de aspectos cristianos por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización, es sumamente complejo por la forma como se desarrolló, gradualmente y con muchas estrategias y contradicciones, tanto de parte de indígenas como de españoles, para sacarle el mejor provecho a la situación, estrategias que al aplicarse, fueron delineando poco a poco el perfil del indígena durante la Colonia. Posteriormente, al terminarse el período colonial, y empezar los diferentes países de Latinoamérica a iniciar su vida de manera independiente, la reestructuración social al interior de los mismos marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y enfrentarse a los embates consecuentes frente a los mestizos que ya se habían perfilado como la clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual es diferente a la del pasado, ya sea que remontemos ésta hasta lo prehispánico, lo colonial, o primeros años de independencia, sin embargo, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales, reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado como denominador común a lo largo de su historia la agricultura, y sus raíces prehispánicas se encuentran hundidas en sociedades estatales cuya base era la agricultura, por lo que la mayor parte de sus rituales estaban orientados a propiciar esta actividad y conseguir un buen fin al ciclo agrícola.

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia.

En la apropiación que los indígenas hacen de elementos cristianos como los santos, la virgen, Cristo, la cruz, etc., se percibe una integración de éstos a su práctica agrícola, atribuyéndoles ciertas características y poderes que solo se valoran en ese contexto agrícola, según Báez-Jorge: “se entienden como mediaciones simbólicas entre la vida cotidiana de los hombres y la formulación imaginaria que ellos desarrollan, incorporando a estas imágenes sus representaciones fantásticas y sobrenaturales”(Báez-Jorge, 1994, p.159).

Es claro que las realidades culturales y étnicas que vive un grupo, impulsan dinámicas comunitarias que se perfilan desde el interior de la historia de la misma comunidad. Dentro de esas dinámicas comunitarias, los cultos populares han jugado un papel muy importante en la renovación cultural frente a la hegemonía no-indígena. En esos procesos, no se debe perder de vista la transformación gradual, dinámica y creativa donde los mismos indígenas son los protagonistas. No hablamos de sustituciones descontextualizadas, sino de transformaciones creativas en un entorno histórico concreto. Cabe aquí citar nuevamente a Félix Báez en una reflexión de índole general:

No obstante, en esos procesos de incorporación (y/o reinterpretación) espontánea o planeada, debe subrayarse el movimiento de transformación creadora (no de mera sustitución), que dará lugar a la configuración de los nuevos cultos. Tonantzin no se convierte simplemente en Nuestra Señora de Guadalupe; los atributos de Pachamama no se incorporan linealmente al ámbito numinoso de la advocación de Copacabana; la Virgen de la Caridad del Cobre no asume de manera simplista los oficios de Ochún. En cada caso, tal como se ha detallado, se operó un dilatado proceso de síntesis

tolerado, cuando no alentado por la jerarquía. Este movimiento dialéctico tiene definidos perfiles históricos, forma parte de tramados sociales, conjuga múltiples variables toda vez que comprende una realidad mucho más vasta que la que corresponde a la vida religiosa. (Báez-Jorge, 1994, p. 162).

Es por esto que no estamos de acuerdo con posturas que señalen la mera sustitución, implantación o simple yuxtaposición de elementos cristianos sobre los cultos procedentes de las religiones precolombinas.

La misma forma indígena de entender a los seres sobrenaturales y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohesión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, entre los indígenas es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, la ofrenda indígena no tiene el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y “parándolos” en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino más bien, de un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones. Sin embargo, hay que señalar que cuando hablamos de reformulaciones de antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos tanto al sistema religioso estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues éste fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente consumada la conquista. Más bien nos referimos a los cultos locales, de

comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias, valga la siguiente observación de Luis Millones con referencia a la experiencia del Perú:

Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados. (Millones, p.13).

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes sobrenaturales, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

Parte de este proceso se puede entender si se considera que desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

[...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de “leer” de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias. (Millones, pp.74-75).

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas “desviaciones” en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los

indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó fuertemente con los presupuestos de los españoles, fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo selectivamente elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces solo en forma pero no en contenidos. Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge: “Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas”. (2000, p. 381).

El sistema religioso como tal había sido desmembrado, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro siguen tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no están solos, las comunidades van integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, son considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran no como foráneos, sino como autóctonos.¹⁹

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico” (Platt, p. 21). Por su parte, Félix Báez indica que:

La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del “atraso” de los pueblos indios o de su pertenencia a “comunidades folk”. Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento

¹⁹ *Cfr.* Broda, 2001b, con referencia a la Fiesta de la Santa Cruz.

del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones. (F-elix Báez-Jorge, 2000, p. 47).

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas, incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura, depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad.

6.1.1.El carácter independiente de la religiosidad popular frente al catolicismo oficial

Es importante destacar la independencia de los procesos de la religiosidad popular, tal y como la hemos entendido en este trabajo, de la forma como la concibe la religión oficial.

La Iglesia católica tiene su propia perspectiva dogmática desde la cual entiende e interpreta todo. Para ella, la religiosidad popular no es más que una manifestación de carencias o desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesiástica para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

[...] Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos. (1978, #687).

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa tercera conferencia episcopal latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía²⁰:

[...] con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas,

²⁰ Recordemos la importancia de la teología de la liberación en la década de los 70's y su gran influencia sobre el modo de interpretar la realidad social en las comunidades latinoamericanas. Una influencia que fue vista con recelo por los jerarcas conservadores, quienes se esforzaron en controlar y someter esta corriente que consideraban desviada de los verdaderos fines eclesiásticos.

como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo, etc. (Documentos de Puebla, 1982, #454).

Al establecer la diferencia entre esta forma de entender la religiosidad popular y la manera como la concebimos en este trabajo, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo.

Reitero, pues, lo ya dicho en el primer capítulo al referirnos a la delimitación del tema de la religiosidad popular desde la coordinada eclesiástico-institucional propuesto por Gilberto Giménez en su obra *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*; el proceso de la religiosidad popular es autónomo respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral, visión que se opone radicalmente a la concepción desde la oficialidad católica que considera la religiosidad popular como una desviación, permitiendo una clara distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión, y sobre todo, a su control. (Cfr. Gilberto Giménez, 1978, pp. 11-13).

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiásticos, no puede negarse el carácter impositivo por parte de la iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, “último recurso defensivo de la población india”, frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que:

“...las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)”

Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical. (Félix Báez-Jorge, 2003, pp. 30-31).

6.2. Santos y mayordomos

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores, hay que señalar que si el fenómeno de la religiosidad popular tiene sus propias características que lo alejan del ejercicio religioso oficial, sus elementos constitutivos, evidentemente en una investigación antropológica, deben ser leídos desde otra perspectiva. Concretamente, el papel de los santos dentro de la religiosidad popular aparece notoriamente diferente al de mediadores ante Dios y ejemplos de vida virtuosa que son las dos principales funciones dentro de la Iglesia católica.

En este subtítulo hemos incluido tanto a santos como mayordomos, pues en la práctica en el pueblo estudiado, la conexión entre ambos es sumamente estrecha, no pudiendo referirnos exclusivamente a uno sin relacionarlo con el otro, pues si bien el santo es el personaje central en la vida del barrio o de la comunidad en determinados momentos, son los mayordomos los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo. 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 uno de las principales características referidas en el primer subtítulo de este capítulo, 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. (Félix Báez-Jorge, 2003, p. 29).

Una constante a lo largo de las celebraciones de las fiestas de los santos a través del año en Xalatlaco y pueblos vecinos, es la poca o nula participación en los eventos litúrgicos oficiales. Se debe señalar aquí una bipolaridad, por un lado, el evento litúrgico por excelencia –de acuerdo a la iglesia católica- es la misa, y ésta es solicitada por los mayordomos pues constituye una parte de la celebración, pero la poca afluencia a este evento religioso es notorio y constante. Tal parece que desde la lógica interna en Xalatlaco, la misa debe

celebrarse, pero no todos tienen por qué asistir. El evento litúrgico oficial queda integrado en la dinámica de la fiesta donde pierde el lugar central que la oficialidad le confiere, para ser una parte adyacente del todo de la fiesta, donde el poder de decisión y acción no reside ya en el sacerdote ni la institución que representa, sino en la comunidad, a través de los mayordomos revestidos de toda la autoridad que la figura del santo les confiere, una autoridad que la comunidad reconoce y obedece. Con respecto a esto, cabe traer aquí nuevamente las palabras de Félix Báez:

En las comunidades indias los santos epónimos funcionan como referentes singulares de la identidad étnica, en tanto símbolos en torno a los cuales se efectúan las prácticas rituales reguladas por las jerarquías políticorreligiosas. Constituyen, entonces, síntesis ideológicas de la vida material y de la subjetividad colectiva. En esta dimensión singular de la dinámica social, la religiosidad popular sustenta alteridades y lealtades, integra y separa a partir de la dimensión fundacional del pasado cultural y la fuerza cohesionante del presente. Su particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social y manejo del ceremonial en la perspectiva local, que se cumple con la veneración de los santos patronos cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria. (Félix Báez-Jorge, 1998, pp.39-40).

Los santos son el centro de la vida ritual en Xalatlaco, y las mayordomías son la instancia que asegura que la fiesta en honor de aquéllos será realizada como “debe de ser”, como “es el costumbre”, como “se ha hecho siempre”, según las palabras que los mismos habitantes utilizan.

La figura del santo es mucho más que una simple imagen, es un personaje en sí mismo, vive y participa en la vida del pueblo. Tiene poderes sobrenaturales, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad suprahumana, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sobrenaturales como Dios, la Virgen, Cristo, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza, en ocasiones asociadas a santos específicos, como por ejemplo San Juan con la lluvia, Santo Santiago con los relámpagos y truenos, la Santa Cruz con los cerros y el agua, San Isidro Labrador con las buenas condiciones climatológicas para la siembra, San Francisco con la salud de los animales.

Al ser personificados, los santos establecen ciertas relaciones entre ellos, de parentesco, amistad, e incluso enemistad. Entre los datos presentados en los capítulos precedentes, destaca la asociación de parentesco que establecen entre el Divino Salvador de Santiago Tilapa, pueblo de origen otomí vecino de Xalatlaco, que sostienen es hermano del Señor de Chalma. Lo llevan una vez cada año en peregrinación a ver y saludar a su hermano en el Santuario de Chalma, y en el trayecto, debe entrar a Xalatlaco y detenerse a

saludar a la Virgen de la Asunción y a San Juan en sus respectivos templos. Esto crea lazos entre las mayordomías participantes, por un lado la mayordomía del Divino Salvador que llega a visitar, y por el otro, la regiduría de la Asunción y la mayordomía de San Juan que los reciben en su paso a Chalma, pero que a su vez, serán recibidos en lugares especiales en la fiesta del Divino Salvador en agosto, en Tilapa. Con respecto a esto cabe recordar lo expuesto por Gilberto Giménez en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, cuando describe la peregrinación de Atlapulco al santuario de Chalma, y la forma especial en que son recibidos junto con su San Pedrito al llegar a éste en año nuevo, pues es muy sugerente la explicación histórica que incluye al recordar que el pueblo de Atlapulco fue uno de los principales donantes, en material y mano de obra, cuando se construyó el santuario en el s. XIX. (Cfr. Giménez, 1978). Muy probablemente, en el lugar de nuestro estudio, estas relaciones de parentesco entre los santos correspondan a episodios históricos entre las comunidades en cuestión, pero eso quedó fuera del alcance de esta investigación.

Acerca de este tema de la relación entre los santos y su personificación al interior de las comunidades, nuevamente recurriremos a Félix Báez en el balance que presenta de los datos etnográficos contenidos en su libro: *Entre los nagueles y los santos*,

[...] puede señalarse que los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal; en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera, como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros, se refieren directamente asociados al culto de los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo substrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que héroes culturales, ancestros y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico. Desde luego, estos fenómenos de reelaboración simbólica o de sincretismo están signados por el desplazamiento de las virtudes cristianas sustentadas por la Iglesia católica como fundamentos de la santidad. [...] En las evidencias etnográficas citadas, los santos se conciben como personas vivas; se les viste, se les baña, se les ofrenda comida, llegan, incluso, a ser castigados sancionando su falta de auxilio. Se les imagina peleando entre sí, en defensa de (o protegiendo) las identidades comunitarias. [...] En las comunidades indígenas la relación con los santos se establece a partir del principio de reciprocidad. Se les ofrenda a cambio de su auxilio o protección. Cuando los ruegos o los obsequios no son atendidos, las imágenes pueden ser azotadas o arrastradas. (Báez-Jorge, 1998, pp. 155-157).

6.2.1. La inserción de los santos en la organización social

Los santos, al ser concebidos como parte de la comunidad, participan de los derechos y obligaciones que todo habitante tiene. El hecho de que se les imagine como habitantes del

pueblo, crea en el santo ciertas responsabilidades para con el pueblo (sus vecinos), de quienes recibe en abundancia a lo largo de todo el año.

El santo y su fiesta, es mucho más que una pura ceremonia religiosa sin otra repercusión, implica la organización de la comunidad en lo económico durante todo el año de preparativos e incluye el trabajo comunitario más allá de lo requerido inmediatamente para la fiesta, es decir, nos referimos a lo expuesto en el capítulo IV, acerca de los trabajos de obra pública incluidos en el cartel de fiesta del santo, trabajos que se realizan dentro del tiempo de la fiesta. Ya sea impermeabilización de la capilla, construcción de baños públicos, poner piso de concreto en la explanada de la plaza de toros o tapar baches de las calles del barrio, son trabajos promovidos por los mayordomos, donde participan las diferentes secciones que conforman el barrio y se realizan en el tiempo específico de la fiesta del santo, un lapso de aproximadamente 15 días.

El santo queda constituido como una figura central del proceso social implícito en la fiesta religiosa, un proceso que implica una organización minuciosa, redes de apoyo, alianzas y rupturas entre familias, estrategias económicas aplicadas durante todo el año, y la participación (o no-participación) de las familias de la comunidad y la consecuente incorporación o rechazo que cada una implica.

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.(Félix Báez-Jorge, 2000, p. 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. (Félix Báez-Jorge, 2000, p. 21).

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.

6.2.2. El patron común de las fiestas en Xalatlaco

En las numerosas fiestas en honor de los santos en Xalatlaco, podemos observar un patrón común en el desarrollo de las mismas. Ya sean organizadas por una mayordomía de barrio o por una mayordomía de todo el pueblo, incluyendo la regiduría de la Virgen de la Asunción²¹, las fiestas siguen el siguiente orden:

- 1.- Anuncio de la fiesta
- 2.- Cartel de fiesta
- 3.- Enflorado y arreglo de la iglesia
- 4.- Mañanitas y música para el santo (I)
- 5.- Trabajo comunitario
- 6.- Danzas
- 7.- Misa
- 8.- Comida para todo el pueblo
- 9.- Fuegos artificiales
- 10.- Baile
- 11.- Música para el santo (II)

²¹ Según la división entre mayordomías de barrio y de todo el pueblo, presentada en los capítulos cuatro y cinco.

12.- Celebración de clausura al interior de la mayordomía

Ahora procederemos a explicar brevemente cada uno de los puntos arriba enunciados.

1.- Anuncio de la fiesta

Empecemos recordando que las fiestas de santos en Xalatlaco, excepto la de San Isidro Labrador, se pasan al domingo más próximo, concentrándose los eventos principales de la fiesta no sólo en este día sino también en el precedente, es decir, sábado. El anuncio tiene lugar un domingo antes del fin de semana de la fiesta. Consiste principalmente en ir por las calles del pueblo de Xalatlaco, y entrar también a las calles más importantes de los pueblos vecinos de La Magdalena de los Reyes y Santiago Tilapa para dar a conocer los eventos principales del cartel de fiesta. Debe desarrollarse en tono magnánimo, es la “gran fiesta”, “como nunca se había visto”, y frases parecidas. Puede realizarse de alguna de las siguientes formas: mojiganga o desfile de carros alegóricos. En el primer caso, encabezan un grupo de música de banda o norteña, la mayoría de las veces, pero también hay ocasiones en que éstos se suplen con chinelos, en cualquiera de las dos formas, la música va seguida por jóvenes varones vestidos de mujer que ofrecen alcohol a los transeúntes y bromean con los espectadores que se acercan a verlos, llevan una camioneta donde traen la bebida, el altavoz y los cohetes que durante todo el recorrido van detonando.

En el segundo caso, es decir, el desfile de carros alegóricos, encabezan el cortejo los coheteros, en ocasiones seguidos por la danza de chinelos, y en seguida los camiones adornados con flores, ramas y escenas diversas en las escenografías preparadas sobre sus plataformas. Las escenas pueden o no corresponder a alguna alusión al santo celebrado, por ejemplo, en la fiesta de la Virgen de la Asunción (año 2003), hubo un camión cuya escenografía representaba la parroquia y el atrio de La Asunción en Xalatlaco, y una niña vestida de esta Virgen rodeada de otros niños vestidos de angelitos. Pero en el mismo desfile, venía un camión con una estructura enorme de madera con varios peldaños, en cada uno de los cuales venía sentada una jovencita, todas con el mismo atuendo, minifalda café y blusa blanca, saludando y aventando al público dulces y jícaras de plástico.

2.- Cartel de fiesta

En este cartel, cuyas fotos y contenidos ya fueron presentadas en los capítulos cuatro y cinco, se incluyen pormenorizadamente todas las actividades que se realizarán durante toda la fiesta, hora, lugar y organizadores. En ellos se incluyen también las ausencias en el apoyo, pues en caso de que alguna persona o sección que debía compartir la responsabilidad de la organización de la fiesta se nieguen a cooperar, aparecen en una nota al pie del cartel.

3.- Enflorado y arreglo de la iglesia

Esta actividad está encomendada a los mayordomos y sus familias, no obstante, es común que soliciten la participación libre de los habitantes, contando siempre con buena respuesta. Dentro de la iglesia, las bancas se aglomeran a ambos lados para dejar un pasillo amplio. En el frente se adornan las imágenes de los nichos con sus vestidos de fiesta y se colocan frente al altar las representaciones del santo en andas y en vitrina, las cuales se encuentran en bodega el resto del año. Estas imágenes son las que se sacarán a "pasear" por las calles del barrio o se llevan a que "oigan misa" en la parroquia. Las flores se colocan en cadenas, floreros colgantes y floreros de piso, cubriendo exuberantemente el frente de la iglesia y las paredes laterales. El arreglo incluye una portada de flores artificiales y semillas que se coloca en la entrada de la iglesia.

4.- Mañanitas y música para el santo (I)

Las mañanitas empiezan desde un día después del anuncio, son por grupos específicos que llevan esas mañanitas, ya sean familias o compañeros de trabajo o algún taller. Junto con estas mañanitas se regalan horas de música para que le toquen al santo. Son bandas y grupos de música ranchera. No importa si se empalman unos grupos con otros, lo importante es que cumplan con lo prometido. Generalmente todos los grupos tocan un "pilón" para el santito y no se cobra extra porque si no "se enoja".

5.- Trabajo comunitario

En todos los carteles de fiesta, hay, cuando menos, un día señalado para hacer algún trabajo de beneficio común, por ejemplo: arreglar los sanitarios de la iglesia, o construir unos nuevos; impermeabilizar la iglesia; poner cemento a la explanada de la plaza de toros; tapar baches de algunas calles del barrio; etc. En el caso de los barrios, la participación está

abierta a todos los vecinos del barrio, pero es obligatoria para la sección organizadora. En el caso de la regiduría de la virgen de la Asunción y de la mayordomía de Santa Teresa (que son de todo el pueblo), la invitación es a todos los xalatlacenses sin distinción de barrio, y se espera la participación representativa de cada uno de los cuatro barrios, por lo tanto, generalmente son los mayordomos de barrio los que organizan a su gente para después ponerse a las órdenes de los regidores de la Asunción o los mayordomos de Santa Teresa.

6.- Danzas

Las danzas son, junto con la comida y los fuegos artificiales, el elemento más importante y central de la fiesta. Por esa razón son realizadas en el fin de semana al que se traslada la fiesta del santo. Generalmente –aunque no siempre- comienzan desde el sábado y continúan el domingo. En las fiestas más grandes, como las de todo el pueblo (La Asunción y Santa Teresa) pueden continuar aún durante el lunes o a veces hasta el martes siguiente a la celebración principal.

Las danzas registradas en 2003 en Xalatlaco fueron: tlaxinqui o tejamanileros; arrieros; chinelos y apaches (o "mexicaneros"). Las dos primeras son las más importantes, y ya fueron descritas en el capítulo cuatro.

7.- Misa

La misa es pagada por los mayordomos para el santo, y prácticamente el santo es el único que la escucha, pues es simultánea con las danzas en la mayoría de los casos. Solamente en la fiesta de la Asunción hay gran concurrencia, pues como acude el obispo cada año a celebrar confirmaciones, siempre acude mucha gente acompañando a sus familiares que recibirán el sacramento.

8.- Comida para todo el pueblo

Este evento está íntimamente relacionado con las danzas, en todas las fiestas donde hay danza de arrieros, la comida se prepara al ritmo de esta danza, pues todo lo necesario para la comida va siendo transportado por las mulas entre el baile de los arrieros y sus diálogos, de tal manera que cuando ésta acaba, la comida está lista y empieza a repartirse. Siempre

es en la tarde, alrededor de las seis o siete de la noche, pues después de ésta sigue inmediatamente la quema de fuegos artificiales y el baile de fiesta.

9.- Fuegos artificiales

Se encienden después de haber comido, alrededor de las nueve de la noche, es un espectáculo muy esperado y que termina rápidamente. Para los mayordomos representa uno de los gastos más fuertes.

10.- Baile

El baile de fiesta es en la noche, alrededor de las diez, en el atrio de la iglesia y ocupando las calles laterales y frontales. Sin embargo, puede moverse a algún lugar común, como la plaza de toros o la plaza cívica. Los grupos que tocan ese día se procura que sean reconocidos en el medio, por lo que atraen mucha gente de los pueblos vecinos. Igual que en el caso de los grupos musicales, se les pide que toquen un "rato más", esto es "por el santito", siendo generalmente aceptada la petición, para "quedar bien con el santo".

11.- Música para el santo (II)

Esta segunda parte de música para el santo ya no incluye mañanitas, pues la fiesta ya pasó, pero sí siguen las "promesas" de horas de interpretación musical, banda o norteña, pagadas por particulares como "mandas" por un favor recibido.

12.- Celebración de clausura al interior de la mayordomía

Esta celebración es privada, pero se anuncia en el cartel. Los mayordomos se reúnen fuera de la casa del mayor y la cierran, ponen lonas y hacen una fiesta de "terminación del compromiso". Parece ser un buen momento para socializar entre ellos y "limar asperezas" por las fricciones propias de la convivencia en una responsabilidad tan grande con las presiones que conlleva.

6.2.3. Mayordomías y continuidad en la vida ritual comunitaria

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 *continuum* que 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.

6.3. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en Xalatlaco.

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

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 sobrenaturales, 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, 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.

BIBLIOGRAFÍA

AGUADO, José Carlos y PORTAL, María Ana, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México. 1992.

ALBORES, Beatriz, *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de*

la industrialización en el Alto Lerma, El Colegio Mexiquense-Gobierno del Estado de México, México. 1995.

“Los quicazcles y el árbol cósmico del Olo-tepec, Estado de México”, en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 381-446. El Colegio Mexiquense-UNAM, México.1997.

ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2 vols., UNAM, México. 1975.

ANALES DE TLATELOLCO, *Unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, Porrúa, México, 1948.

BÁEZ-JORGE, Félix, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa. 1994.

Entre los nagueles y los santos, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Los oficios de las diosas.(Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México), 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000.

Los disfraces del diablo, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

BRAVO, Marentes Carlos, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Edo. de México”, en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 359-378, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

BRODA, Johanna, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en: Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, pp. 461-500, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México. 1991.

"Paisajes rituales del Altiplano Central", en: *Arqueología Mexicana*, vol. IV, # 20. 1996.

"El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 49-90, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

"Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

"La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 165-238, CONACULTA-FCE, México. 2001b.

"¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica". Ponencia presentada a la **XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología**, Zacatecas, 29 de julio- 3 de agosto de 2001. 2001 c.

"Corona española, comunidades indígenas y tributo en el centro de México en el s. XVI", en: Cuicuilco, ENAH, México, Año 1, No. 2, pp. 29-36.

"Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 a.

"¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 b.

CARRASCO, Pedro, *Estructura político-territorial del Imperio Tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzaco y Tlacopan*, FCE-Colegio de México, México. 1996.

Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, UNAM-Instituto de historia, México. 1950.

Los Otomíes. Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, Gobierno del Estado de México, Toluca. 1986.

CHANCE, John y WILLIAM, Taylor, "Cofradías and Cargos: A Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, 1-26, 1985.

CHIMALPAHIN, Quauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, FCE, México. 1982.

Códice Xólotl, Charles E. Dibble (edición, estudio y apéndice), UNAM, México.

1980.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Libro auxiliar 3, Bogotá, 1978.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla, (Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Librería parroquial de Clavería, México, 1982.

CORTÉS, Hernan, *Cartas de relación*, 13ª edición, Porrúa, México, 1983.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1983.

GARCÍA CASTRO, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, s.XV-XVII*, El Colegio Mexiquense-CONACULTA-INAH-CIESAS, México. 1999.

“Los grupos indígenas del valle de Toluca”, en:
Arqueología Mexicana, vol. VIII, # 43, pp. 50- 55. 2000.

GIMENEZ, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México. 1978.

“Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en: Guillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México. 1993.

“La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en: Leticia Irene Méndez y Mercado (coordinadora), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo*,

sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad, III Coloquio Paul Kirchoff, pp. 11-24, UNAM, México. 1996.

“Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México, 2000.

Gobierno del Estado de México, *Nomenclatura de localidades del Estado de México*, IIIGECM²², Toluca, 1995.

Gobierno del Estado de México- INEGI, Anuario Estadístico del Estado de México, Gobierno del Estado de México, Toluca 1992.

GONZÁLEZ, Gerardo, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos XV-XVIII. Del señorío prehispánico a la comunidad mestiza*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. ENAH, México, 1996.

GONZÁLEZ, Soledad, “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 313-358, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

“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 el s. XX*, COLMEX/ FCE, en prensa, s/f.

GONZÁLEZ, Soledad y PATIÑO, Alejandro, *Memoria campesina. La historia de Xalatlaco contada por su gente*, Gobierno del Estado de México- Instituto mexiquense de cultura, Toluca, 1994.

GOOD, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*,

²² Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral del Gobierno del Estado de México.

FCE, México. 1988.

"Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua", en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153. 1994.

"El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero". *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 26, pp. 275-287. 1996

"El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero", en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, pp. 239-297, CONACULTA-FCE, México. 2001a.

"Oztotempan: El ombligo del mundo", en: Broda, Iwaniszewsky y Montero coords., *La Montaña en el paisaje ritual*, pp. 375-393, CONACULTA-INAH-IIH, UNAM-BUAP, México . 2001b.

"La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 a.

"Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH-IIH/UNAM, México (en prensa). 2004 b.

San Gaspar Tlahuilipan, Estado de México”, en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 449- 463, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Rosaura, *El Valle de Toluca. Época prehispánica y siglo XVI*, El colegio mexiquense, Toluca, 1988.

INEGI, *X y XI censos generales de población y vivienda 1990*. Perfil sociodemográfico del Estado de México, Aguascalientes, 1992.

JARQUÍN, María Teresa, *Congregaciones de pueblos en el Estado de México*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 1991.

MALDONADO, L., *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander, 1985.

MILLONES, Luis, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla. 1997.

PLATT, Tristan, *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia.

QUEZADA, Noemí, *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, UNAM, México, 1996.

SCHUMANN GÁLVEZ, Otto, “Los ‘graniceros’ de Tilapa, Estado de México”, en: Beatriz Albores/Johanna Broda (coords), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, pp. 305-311, El Colegio Mexiquense-UNAM, México. 1997.

SODI MIRANDA, Federica, “La cerámica matlatzinca”, en: *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, # 43, pp. 44-46. 2000.

SUGIURA YAMAMOTO, Yoko, "Cultura lacustre y sociedad del valle de Toluca", en: *Arqueología Mexicana*, vol. VIII, # 43, pp. 32-37. 2000.

VELÁZQUEZ MORALES, Isaac, *Monografía municipal. Santiago Tianguistenco, Región I*, Gobierno del Estado de México, 1987.

VETANCURT, Fray Agustín de, *Teatro mexicano*, vol. 2, Porrúa, México, 1971.