

La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilalcalpan

Felipe González Ortiz

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN: *El presente artículo describe la organización social y territorial, para el ceremonial festivo de un pueblo de tradición antigua ubicado al extremo poniente de la metrópoli de Toluca. Se parte de la hipótesis según la cual, a través de los ciclos rituales y la organización cívico religiosa, se accede a la cosmovisión de los pueblos de esta región llamada Mesoamérica. El aporte específico de este escrito es que muestra este proceso en un pueblo de intensa integración urbana. De esta manera este artículo vincula, reflexivamente, territorio y organización social para dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana viva en un contexto de intensa metropolización.*

PALABRAS CLAVE: *Mesoamérica, metropolización, cultura, organización social, territorio.*

ABSTRACT: *This article describes the social and territorial organization for the festive ceremony, an old tradition village located in the extreme west of the metropolis of Toluca. The hypothesis says that through ritual cycles and religious and civic organization access to the worldview of the peoples of this region called Mesoamerica. The specific contribution of this paper is to show this process in a village of intense urban integration. Thus, this article links, reflexively, territory and social organization to emphasize for the Mesoamerican worldview alive, in a context of intense metropolization.*

KEYWORDS: *Mesoamérica, metropolization, culture, social organization, territory.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se inserta en un debate amplio que vincula organización social, territorio y cosmovisión. Además, está inscrito en el debate sobre los pueblos originarios y la ciudad, o las formas estratégicas de in-

serción y cambio ritual que se despliegan como respuestas socioculturales a la urbanización. Describe, así, la organización social y territorial para el ceremonial festivo de un pueblo de tradición antigua ubicado en el valle de Toluca, en las inmediaciones del municipio de Zinacantepec. El nombre de dicho pueblo es San Francisco Tlalcalcalpan. La festividad del santo patrono está compuesta por un carnaval (conocido como el carnaval de los locos) en el que participan tanto los que constituyen la estructura de cargos tradicionales como los nuevos cargos que se han incorporado como producto de la nueva circunstancia urbana experimentada por el pueblo.

Como se mencionó, este trabajo se inserta en el programa académico de Cosmovisión y cultura, del que, entre otros autores, son pilares López Austin [1989: 2000: 2006], Galinier [1990], [Lupo, 2001], Broda y Good [2004] y Broda y Báez-Jorge [2001], pero también se incorpora a los estudios sobre la organización social y el llamado sistema de cargos que, aunque su reflexión data de la primera mitad del siglo xx con Sol Tax [1937] y Gonzalo Aguirre Beltrán [1991], entre otros autores, han desarrollado dicho programa con aportes de suma relevancia, entre los que puede citarse a Korsbaek [1995 y 2001] y Millán [2003 y 2005]. No quiero decir que se trata de dos grupos, sólo que los primeros hacen mayor énfasis en las cuestiones cosmológicas y las formas simbólicas que se expresan en el ritual (siempre ligado a la práctica agrícola), mientras que los segundos ponen mayor énfasis en la estructura social manifiesta en la organización para el ceremonial y en la jerarquía política religiosa en cuestión. Quizás el tercer grupo sea el de Andrés Medina [2000, 2007a y 2007b] y María Ana Portal [1997], quienes han elaborado una serie de observaciones en torno a los pueblos de tradición mesoamericana en el centro del país, es decir, en torno a las formas culturales y organizativas que los pueblos despliegan para contener raíces identitarias frente a la vorágine creciente de la inevitable y alocada urbanización. Este ensayo, así, intenta acercarse al objeto de estudio referido mediante una fórmula que integre, en lo posible, estos tres programas, interrelacionados, de investigación antropológica mexicana. Se parte de la hipótesis, sugerida por estos programas, según la cual, a través de los ciclos rituales organizados por los miembros de la sociedad mediante las jerarquías cívico religiosas es posible acceder a la cosmovisión de los pueblos de esta región mesoamericana, independientemente y pese a la intensa experiencia de urbanización. De esta manera, este artículo vincula, reflexivamente, territorio y organización social, para dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana, vista a través del sistema festivo de este pueblo que experimenta un proceso agresivo de urbanización megalopolitana en el poniente de la metrópoli del valle de Toluca.

CONCEPTUALIZACIÓN DE CONTEXTO.

METRÓPOLI Y MEGALÓPOLI PARA EL ESTUDIO DE LOS PUEBLOS EN CONURBACIÓN

Quiero comenzar el trabajo proponiendo una definición operativa sobre la metrópoli y la megalópolis para el abordaje del tema relacionado con los pueblos de tradición mesoamericana que están experimentando la urbanización. Es común observar que los miembros de los programas sobre pueblos originarios y ciudad se refieren al concepto “megalópolis”¹ [Medina, 2007a] de manera acrítica, es decir, como si se tratara de un proceso urbano definible por su extensión, dentro del cual se encuentran los grupos originarios o pueblos indígenas. Si bien esto es correcto, también es incompleto. Cabe decir que la definición operativa (la cual considero útil para los estudios antropológicos que seguirán haciéndose en la medida que el crecimiento megalopolitano del centro de México, que se caracteriza por la absorción de los pueblos de tradición antigua mesoamericana y porque continuará marcando el siglo XXI en la medida en que la metrópoli del valle de México no cese de crecer) se basa en un criterio simple. Para Gustavo Garza una metrópoli se define por el dato empírico en que dos o más territorios administrativos se unen, es ése el momento en que la unidad urbana deja de ser ciudad para transformarse en metrópoli. De la misma manera, una megalópolis se define desde el momento en que dos o más metrópolis se articulan en sus dinámicas económicas, políticas, sociales o culturales [2000]. Siguiendo esta definición, el caso de estudio de este artículo, San Francisco Tlalcalcalpan, se ubica en dos contextos urbanos, el primero se deriva de su pertenencia a la metrópoli del valle de Toluca (en tanto que esta metrópoli se constituye por la integración espacial, económica, cultural y política de los municipios de Toluca, Zinacantepec, Almoloya de Juárez, Lerma, San Mateo Atenco, Ocoyoacac y Tianguistenco) [González Ortiz, 2012] y a la megalópolis del centro de México (en tanto que las mismas articulaciones se encuentran hechas entre la metrópoli del valle de México y la del valle de Toluca, con potencial real a unir en esta dinámica megalopolitana a las metrópolis de Cuautla-Cuernavaca; de Pachuca; de Puebla-Tlaxcala y quizás la de Querétaro). La figura 1 muestra la dimensión megalopolitana del centro del país, en el que las metrópolis de Puebla-Tlaxcala; Cuautla-Cuernavaca; Pachuca y Toluca se encuentran articuladas mediante una red carretera y bajo la preeminencia de la metrópoli del valle de México.² Habi-

¹ En la propuesta operativa el término megalópolis es el plural de megalópolis.

² Es por eso que la construcción de casas de interés social se ha convertido en el paisaje de los contornos de esta gran megalópolis. Muchos de dichos asentamientos humanos

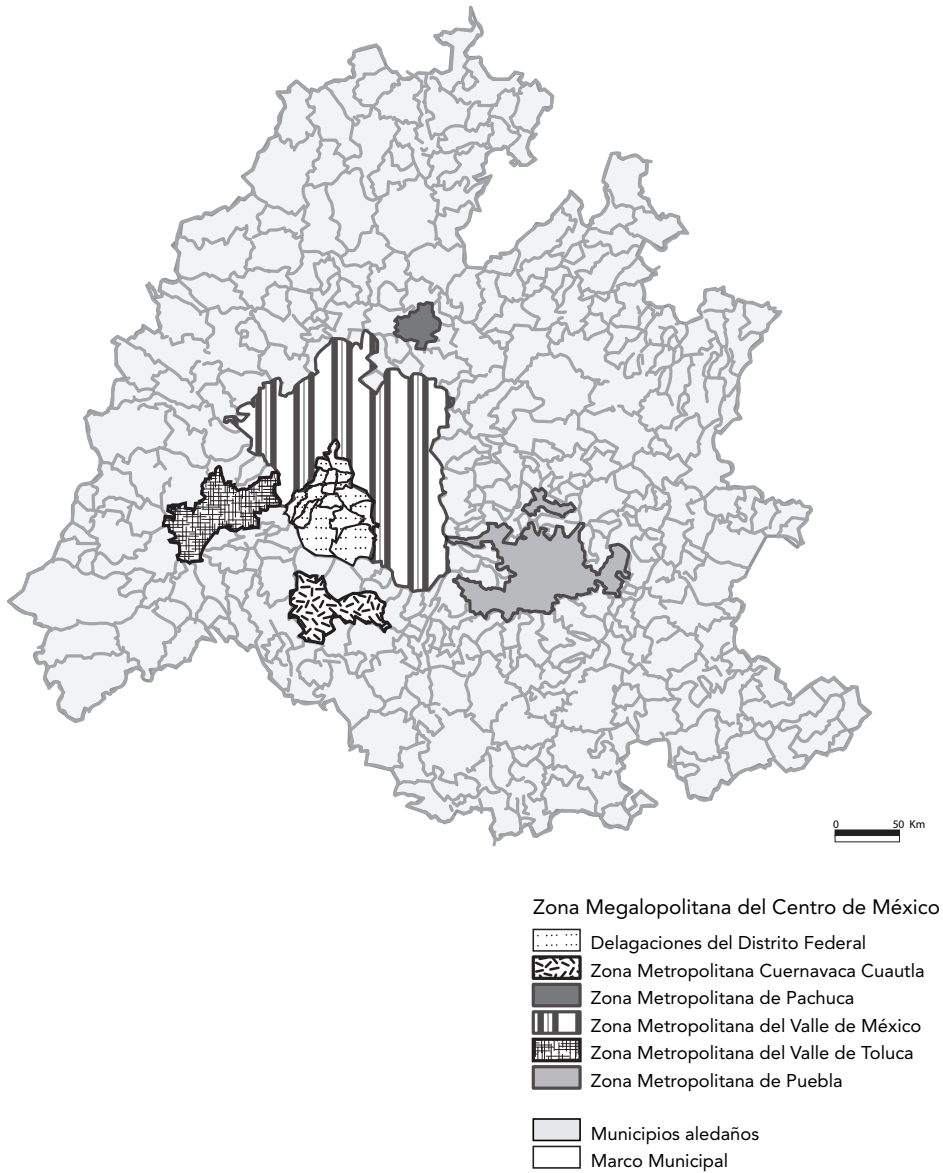
tar los límites de una gran megalópolis significa mezclar actividades ahora residuales (que se complementan con los ingresos familiares generados por el salario), que se configuraban por los modos de vida agrícolas, pero que ahora se insertan a un mercado laboral más o menos consolidado. La figura 2 muestra a San Francisco Tlalcilcalpan en este contexto de expansión urbana difusa³ y en proceso paulatino de consolidación urbana respecto de las metrópolis de México y de Toluca.

Esta paulatina inserción del pueblo a la zona metropolitana, y la cada vez mayor dependencia del mercado laboral, obliga a la incorporación permanente de elementos y nuevos símbolos al sistema ritual festivo. En este sentido, se trata, ahora, de un proceso que no se refiere solamente a la reproducción tradicional de la cultura, sino a su reinvencción completa para permanecer. Este proceso de reinvencción cultural significa colocar lo político como una estrategia implícita en las prácticas culturales cuyo objeto es negociar el proceso de inserción urbana [González Ortiz, 2009: 2012]. Así, la emergencia de la identidad cultural de los últimos tiempos y del contexto de crecimiento megalopolitano del centro de México no significa un regreso a estilos de vida del pasado, sino una contemporaneidad de las identidades. El uso político de la cultura se observa como la expresión pragmática de la tradición [Cohen, 1969]. En este orden de ideas, la identidad no es una esencia de una colectividad, sino el resultado de una construcción detrás de la que existe una estrategia política, una acción en la que se moldean y remodelan las identidades. Identidad y política son inseparables en ese sentido [Brenna, 2006: 39]. Así, la inserción al mercado laboral transforma las dinámicas sociales y culturales de las familias en el seno de la casa individual, y al mismo tiempo transforma el acto ritual y la organización social sobre la que se funda, es decir, la cosmovisión y la

están en las tierras de los pueblos de tradición mesoamericana, generando un desplazamiento de la tierra agrícola a suelo urbano, además de que emergen una serie de prácticas rituales que se llenan de contenidos distintos a los religiosos, o al menos son usados de manera pragmática, según apunta la hipótesis de mis investigaciones sobre los pueblos rurales en proceso de conurbación en el Estado de México [González Ortiz, 2009: 2012].

³ Por proceso de expansión urbano difuso se entiende al crecimiento de lo urbano de manera horizontal y extensivo, incorporando lugares de vocación agrícola e impactando los estilos de vida locales y las condiciones ambientales, lo que genera la transformación del espacio público en llano libre o baldío, o si se quiere, lo que hace referencia a la transición de la tierra agrícola al suelo urbano (entrando en el mercado inmobiliario y la especulación del suelo); además, se refiere también a la contaminación de suelos, ríos, vasos lacustres y procesos de erosión.

Figura 1



Felipe González Ortiz [2009].

estructura social se adecuan a las nuevas circunstancias, pero en un proceso permanente de reinvencción cultural que termina por reproducirlas, pero ahora cambiadas o transformadas, es decir, las culturas o etnias “han cambiado para poder seguir siendo ellas mismas” [Bartolomé, 2006: 105]. De esta manera, si en la forma metropolitana, según la definición operativa que he seguido, las solidaridades se habían debilitado (lo cual corresponde por completo al modelo de la erosión cultural de Redfield [1941] o el de la aculturación de Aguirre Beltrán [1987], dicho sea de paso), en la forma megalopolitana se recupera políticamente la tradición a partir de una reconstrucción mnemónica, para usar la expresión de Zerubavel [2003], con un contenido instrumental orientado hacia la construcción del futuro como posible cristalización del proyecto social propio. De esta manera, las prácticas socioculturales, específicamente [las ceremoniales o rituales, se convierten en *sostenedoras* de una comunidad que logra articular a las generaciones del pasado en el presente. Se proyecta así la necesidad de resaltar la singularidad frente a los otros [Zerubavel, 2003; Nivón, 1998] que llegan a competir por la apropiación del espacio en la misma proporción que se muestra el crecimiento megalopolitano. En este sentido, la implementación de viejas prácticas sociales y culturales estructuradas en un nuevo contexto tiene por objeto construir la realidad en el presente y proyectar una autofigura que contribuya a la unidad del grupo en cuestión. Es muy importante mencionar esto, dado que los pueblos de tradición antigua en México están pasando por una experiencia de competencia y disputa por sus territorios que los obliga a responder políticamente, donde quizás el primer paso sea la transformación de la cultura en pragmática militante (folclorización, demandas manifiestas en el interior del acto ritual, politización) [González Ortiz, 2012], pero con potencial para la lucha política y el reclamo abierto [Medina, 2007a: 45-46; Gutiérrez, 2013].

No obstante, la permanencia de la matriz mesoamericana (manifiesta como núcleo duro en las palabras de López Austin [2006]) es un hecho visible desde la etnografía mexicana contemporánea. Esta sugerente idea afirma que, desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista, la cultura de tradición antigua sigue viva, aunque sus usuarios o portadores no se den por enterados [Medina, 2000: 17]. Ahora bien, se puede argumentar que lo que permite que se levante este edificio cosmológico y cultural es la existencia de la práctica agrícola [Broda, 2001], puede ser, pero sería interesante escudriñar en lugares donde, aunque la agricultura ya no se practica, el ritual y la organización para el ceremonial se siguen

llevando a cabo.⁴ Siguiendo esta perspectiva, el pueblo sobre el que versa este artículo posee una agricultura cada vez más escasa, donde su complementariedad respecto a otros ingresos es evidente. El caso concreto posee agricultura, por lo tanto, siguiendo la hipótesis de Broda [2001] y de Gómez Martínez [2004a], se puede sugerir que es la base que explica la existencia de una cosmovisión mesoamericana. Pero reitero, es dable preguntar por los pueblos que han perdido completamente la agricultura (por ejemplo los de la delegación de Iztacalco, en el Distrito Federal) y, sin embargo, sus habitantes siguen organizándose para el ceremonial festivo [Portal y Álvarez, 2011].

Figura 2



Elaboración del autor con base en Google Maps, 2013.

⁴ Esta problemática la han anunciado ya Portal y Álvarez [2011] y Teresa Mora [2008] en su intento por definir *pueblo urbano*.

Pasando a San Francisco Tlalcalalpan, los habitantes de este pueblo se reconocen de origen indígena en la medida que su pueblo, según reza el programa de actividades del ceremonial festivo,⁵ se fundó en el centro donde confluían las tres culturas que habitaban en el valle de Toluca antes de los españoles.

Describiré las formas de organización territorial y social para el ceremonial y propondré, siguiendo la hipótesis de los distintos programas de investigación antes mencionados, que a partir de ello se accede a la cosmovisión mesoamericana, independientemente de que sus usuarios lo sepan o no [Medina, 2000]. Como dije, se trata de hacer una descripción cuya red interpretativa se encuentra en la etnografía mesoamericanista, pero además se intenta comprender esta situación mediante el recurso de las imágenes que, pienso, son fundamentales para la comprensión y descripción de estos contextos. Tales imágenes nos permiten, paralelamente, una alternativa al discurso y la numerología para acceder a la interpretación de estos fenómenos sociales.

CULTURA, POLÍTICA Y PRÁCTICAS RITUALES

Quizás valga, antes de entrar en materia, decir algo sobre la cultura. Hasta aquí he tratado el fenómeno recurriendo solamente a los programas de investigación de la antropología mexicana. Daré un vuelco hacia el programa de la cultura que enarbola Jeffrey Alexander, en la medida que tiene algo general que puede sumar a los programas de etnografía mexicanos. Dos son las posturas que definen el debate sobre la cultura, argumenta Alexander [2006]. Una de ellas dice que el concepto de cultura posee una dimensión definible nostálgicamente en la medida que representa un modulador de las conductas individuales en función de la herencia cultural, o sea, de los antepasados. En este modelo teórico la cultura posee un papel activo sobre el individuo. Entre los representantes de esta postura se encuentran los re-

⁵ Se trata del cartel que anuncia la fiesta. En la contraportada dice: "Tlalcalalpa, origen mexicano que proviene de Tlalilacalli, que significa 'barrios pequeños' y de Pa, En; y significa 'en el barrio' o 'en barrio pequeño'. En la época de las grandes civilizaciones prehispánicas 'Tlalilacalli' surge como un pequeño barrio sobre la ribera del río Tejalpa cuando los mexicas conquistan tribus aledañas al valle de Toluca y Axayacatl, el monarca mexica, en 1478 consolida el imperio azteca sometiendo a otomís, mazahuas, matlatzincas, de Toluca, Zinacantepec y Calixtlahuaca a división tributaria de Cuahuacan. Los naturales se resisten a pagar tributos y migran a lo que hoy es Tlalcalalpan, ubicado en el centro de las tres culturas, la otomí, la mazahua y la matlatzinca".

lativistas culturales, como Kroeber [1952], Linton [1964] y Benedict [1934], y los simbolistas más contemporáneos, Turner [1980] y Geertz [1997].⁶ Desde esta perspectiva, habrá actores centrales del proceso social cuyas metas se orienten a asimilar el pasado tradicional a la circunstancia presente, todo acto cultural responde a los patrones establecidos y heredados donde la cultura posee un rol dominante sobre los individuos. La otra postura es representada por los pragmáticos, quienes asignan un carácter instrumental a la cultura, entre ellos están Goffman [1959] en la sociología y Cohen [1969] en la antropología. Para ellos cada acción individual representa “una jugada”, una acción pensada cuya meta es ganar posiciones. Para Alexander, en teoría, este debate entre nostálgicos y pragmáticos se resuelve mediante el concepto de *performance* [2006].⁷ Este debate se encuentra sustentado en el programa de Durkheim iniciado en 1912 con la publicación de la obra *Las formas elementales de la vida religiosa* [2009], según la cual el ritual es el visor con el que se puede acceder a la organización social. Así, desde la visión de Alexander, el *performance* refleja las innovaciones culturales que se experimentan en la organización social actual, lo cual muestra los nuevos componentes que han llegado a dicha sociedad en cuestión.

Esta interpretación le quita autonomía al ritual respecto de la estructura social. Rappaport dice que el ritual se refiere a la “ejecución de secuencias más o menos invariables de actores formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes las ejecutan” [Rappaport, 1999: 56]. Desde esta perspectiva, contraria a la anterior, hay una independencia y autonomía entre ritual y estructura social, lo que desde mi punto de vista contradice el programa mesoamericanista de antropología mexicana en tanto que la estructura social y la cosmovisión, en teoría, representan reflejos mutuos, o al menos representan estrategias metodológicas que se reflejan mutuamente.⁸

⁶ En sociología puede considerarse a Peter Berger y Thomas Luckmann como representantes de esta postura en la medida de su sociología cognitiva [1986].

⁷ Para Jeffrey Alexander el *performance* es el producto de una dimensión nostálgica y pragmática de la cultura en la medida que en él juega la memoria colectiva, pero ahora en el escenario de la voluntad política de mostrarse para negociar algo a los nuevos actores colectivos [2006].

⁸ En este sentido es importante ver el programa del análisis que realiza David Lorente Fernández con respecto a la obra de Leach, Gluckman, Turner y Geertz [2008], pero también, y quizás previamente, la de Díaz Cruz [1998], que representan críticas con posturas distintas respecto a esta suerte de atajo metodológico con el que se ha tomado al ritual para acceder a la estructura social.

Quiero decir, no obstante, que este artículo e interpretación se ajusta al programa de Antropología mexicana. De ahí que la interpretación del ritual sea concebida como un soporte fundamental del proyecto social mesoamericano implementado para confrontar las estructuras de poder que intentan romper sus referentes históricos imponiendo la homogeneidad, la fragmentación y el desarraigo [Good, 2004]. En el contexto de este artículo existen actores cuya participación en el ceremonial está marcada más por innovar y asimilar nuevas lecturas sobre la realidad cultural contemporánea de su contexto existencial, que por reproducir acríticamente el pasado. Las acciones sociales no responden a patrones culturales, sino a innovaciones realizadas por los individuos que tratan de interpretar, adecuando la nueva circunstancia social a la lógica estructural de un pasado vivido. Toda acción innovadora se circunscribe y constriñe a las posibilidades que permite la configuración cultural.

Las dimensiones conceptuales que se sintetizan en la nostálgica y la pragmática de la cultura contribuyen a generar un ceremonial basado en el pasado y la tradición, pero innovando e incorporando nuevos elementos que proyectan las formas de existencia actuales. Esta posibilidad (más intensa en el contexto de la paulatina incorporación metropolitana) de reproducirse cambiando o asimilando el cambio a la tradición tiene el potencial de constituirse como reflexividad del ritual, es decir, la puesta en escena del acto *performativo* que termina por construir modernidades indígenas [Pitarch y Orobigt, 2012]. San Francisco Tlalcilcalpan no está exento de eso, y la puesta en escena del ceremonial permite ver dicha reflexividad ritual. Entraré en materia.

EL SISTEMA CEREMONIAL Y LAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

El sistema festivo ceremonial y las actividades agrícolas que se practican en San Francisco Tlalcilcalpan se desarrollan de la siguiente manera:

- 1) Noviembre. Cosecha. Celebración familiar de los muertos o ancestros en altares domésticos familiares.
- 2) Diciembre. Celebración de la Virgen de Guadalupe a través de mayordomías organizadas con el principio de rotación por barrios y manzanas.
- 3) Enero. Continuación de la fiesta patronal de San Francisco Tlalcilcalpan (la de octubre). Actuación de las capitanías con el fin de darle mantenimiento al edificio de la iglesia.

- 4) Febrero. Celebración familiar, de manera individual, de la bendición de la semilla y el Niño Dios en altares domésticos familiares y en la iglesia del poblado.
- 5) Agosto. Celebración colectiva, mediante las mayordomías, de la virgen de la Asunción.
- 6) Octubre. Celebración colectiva a través de las mayordomías del santo patrón San Francisco de Asís. Época del carnaval.

El calendario festivo de este pueblo se encuentra influido por el trabajo agrícola, aunque esta actividad es residual y accesoria si la comparamos con la existencia de obreros, comerciantes, pequeños empresarios y profesionistas que habitan el lugar. Varios hechos indican que el sistema festivo es influido por el calendario agrícola, uno de ellos es que con el día de muertos se inicia el descanso de la tierra, cuya nueva actividad comienza el 2 de febrero, día de la Candelaria, en el cual se bendice la semilla y al Niño Dios. De noviembre a febrero se establece un tiempo muerto, y de febrero a octubre un tiempo vivo de la tierra; principios de infertilidad y fertilidad, respectivamente. Si bien en términos de producción e ingresos, la agricultura no representa una actividad central para sus habitantes, se ancla en la dimensión nostálgica de la cultura en la medida que le asigna su impronta a las actividades culturales y al calendario ceremonial. De esta manera, puedo afirmar que en Tlalcilcalpan, pese a la disminuida importancia económica de la agricultura para el ingreso familiar, ideológicamente se considera que “el ciclo anual de las estaciones y el cultivo del maíz forman el núcleo básico para la celebración de las fiestas y para el exuberante ceremonialismo que caracteriza la vida religiosa de las comunidades campesinas indígenas de México” [Broda, 2001: 24].⁹ La pérdida de las vocaciones agrícolas no significa que la agricultura deje de cumplir una función relevante en las actividades culturales de este pueblo megalopolitano, por el contrario, su presencia se sedimenta en la memoria colectiva y desempeña un papel activo en el sistema de fiestas que se combinan con la existencia de las nuevas profesiones y oficios que sus habitantes desempeñan en el mercado de trabajo.

ORGANIZACIÓN SOCIAL PARA EL CEREMONIAL

Los estudios que han versado sobre la organización social de las comunidades de la región mesoamericana han resaltado que el llamado sistema de car-

⁹ En este mismo sentido se pueden ver las investigaciones de Gómez Martínez [2004a].

gos define y distingue a estos pueblos respecto de otras regiones del mundo. De esta manera, se llegó a decir que el sistema de cargos era a Mesoamérica como el sistema de linajes a África [Nasch, 1958]. El concepto de sistema de cargos lo ha sintetizado Korsbaek cuando dice que se refiere a una estructura de autoridad de orden comunitario cuyos rangos y jerarquías se definen en función de una rotación que incorpora a la totalidad de las familias en las prácticas de la autoridad comunitaria. Cuando un miembro de la comunidad ha recorrido todos los cargos adquiere prestigio y se convierte en un principal de su comunidad. La fusión de las funciones políticas y ceremoniales del sistema mencionado lo convierten en una estructura primaria para comprender a las comunidades indígenas de Mesoamérica [Korsbaek, 1995]. Empíricamente, observamos que en San Francisco Tlalcilcalpan la responsabilidad de realizar este ceremonial no genera prestigio más allá del reconocimiento, siempre crítico, de los vecinos; incorpora a la totalidad de vecinos, eso sí, en un sistema de rotación definido por barrios y manzanas territoriales;¹⁰ la conversión a principal se encuentra ausente, la fusión entre lo político y lo religioso es inexistente, pues se trata de un sistema ceremonial religioso sin vínculos con la autoridad formal.

El concepto de sistema de cargos fue introducido por Sol Tax desde 1937 y describía las formas de organización política del municipio en Guatemala. Posteriormente, se fue adoptando el paradigma hasta definir líneas de investigación aplicadas a la totalidad de la región de Mesoamérica, lo cual se reflejó en estudios como los de Cámara Barbachano [1952], quien busca la explicación de lo que cambia y lo que se mantiene a través de lo que describe como fuerzas centrípetas y fuerzas centrífugas contenidas en el sistema de cargos; o mediante su planteamiento del sistema de fiestas (engarzadas al sistema de cargos como estructura organizativa necesaria para realizarlas), lo cual, según la hipótesis de Erick Wolf [1977],¹¹ tiene un carácter *equilibrante* entre los miembros de la comunidad para, de esa manera, mantener homogéneos los niveles de riqueza y los prestigios comunitarios.

Los estudios sobre el tema fueron fructíferos, pues posteriormente se exploró la existencia del sistema de cargos en pueblos en condición urbana [Portal, 1997; Medina, 2007a] y se llegó a plantear la existencia de un típico sistema de cargos [Korsbaek, 1995; Korsbaek y González Ortiz, 2000], postura que fue criticada por su rígido esquematismo y poca congruencia

¹⁰ Una explicación detallada sobre el sistema de la rotación de la responsabilidad se encuentra documentada y desarrollada en Millán [2003].

¹¹ Una síntesis sobre el desarrollo del concepto sistema de cargos puede verse en Millán [2005].

ante la diversidad de expresiones organizativas del sistema, pues se puede afirmar que la diversidad de manifestaciones con las que se presenta es casi proporcional a la existencia de comunidades [Millán, 2003]. Según estas críticas, la diversidad de manifestaciones son resultado de los procesos diferenciados de incorporación a la vida moderna y mercantilizada, o de las estrategias propias que cada comunidad implementa para seguir siendo lo que fueron, pero adecuándose permanentemente a la contemporaneidad.

Es un hecho que el concepto de sistema de cargos no se encuentra como idea ni palabra dentro de la experiencia de vida de las personas que habitan la región de Mesoamérica. Se trata más bien de un concepto creado por la antropología a partir del empirismo etnográfico. No obstante, es importante anotar el sentido práctico del concepto en la medida que describe formas de organización social cuyo objetivo es la administración primaria de la sociedad comunitaria. Es decir, se trata de un concepto que describe tipos de organización social y política primordial o primaria que responde a los planteamientos de la cultura local de esta región llamada Mesoamérica. El caso de San Francisco Tlalcilcalpan se integra en esta dinámica en la medida que se trata de un tipo de organización primaria cuyos fines se centran en la realización del acto ceremonial. Los cargos de mayordomía y su relación jerárquica con los vasallos (y de manera más horizontal con las capitanías), como veremos en el siguiente apartado, nos hablan de que estamos en presencia de una manifestación singular del sistema de cargos.

LOS CARGOS DE MAYORDOMÍA, VASALLOS, CAPITANÍAS, GREMIOS LABORALES Y GRUPOS DE DISFRACES

Esquemáticamente los cargos en San Francisco Tlalcilcalpan son los siguientes:

- 1) Mayordomos
- 2) Vasallos
- 3) Capitanías
- 4) Gremios de trabajadores
- 5) Grupos de disfraces

En lo que respecta a los mayordomos. Son ocho los matrimonios sobre quienes recae la responsabilidad de realizar este ceremonial. El que sean matrimonios, el que se reconozca la mayordomía como matrimonios, nos habla de la dualidad necesaria para el despliegue de las actividades de este

ceremonial. El cuerpo masculino y el femenino que se juntan en un proyecto común.¹² Entre los matrimonios de la mayordomía no hay jerarquías, pero es común que algunos tomen el liderazgo y los demás sigan sus instrucciones y consejos. Estos ocho matrimonios pertenecen, residen y viven en un barrio de alguna de las cuatro manzanas que componen el poblado.¹³ Permítame el lector un adelanto sobre la forma organizativa del territorio en esta comunidad. Tlalcilcalpan se compone de cuatro manzanas, cada una de las cuales posee tres barrios. Aunque, como se verá posteriormente, dicha forma organizativa es más compleja, para los fines descriptivos de la mayordomía nos basta con esto.

Para el año 2012 (año de esta investigación) la manzana cuatro aglutinó a estos ocho matrimonios, todos pertenecientes al barrio Los Corrales; además, el barrio La Cruz realizó la fiesta a la Virgen de Guadalupe y el barrio El Centro a la Asunción, también con sus respectivos ocho matrimonios y todos pertenecientes a la misma manzana.

Cada matrimonio cuenta con un grupo de vasallos que viven en el mismo barrio de la misma manzana. Los vasallos son los ayudantes de los mayordomos y se encargan de recaudar cierta cantidad de dinero. Una parte (\$2000 pesos) la aportan ellos y la otra la reúnen coordinando a vecinos que se encargan de pedir a la totalidad de los pobladores su cooperación económica (en el año 2012 pidieron \$200 pesos por familia). Los vasallos extienden un recibo comprobante de la cooperación y un programa del evento.

Los mayordomos aglutinan a los vasallos por medio de la amistad, el parentesco o el compadrazgo. Si esta vez un vasallo le ayudó al mayordomo, es seguro que cuando el primero sea elegido mayordomo recurra al actual para que ahora sea él quien se desempeñe como vasallo. Se genera

¹² El cuerpo ofrece las marcas para proyectar un orden social deseable, indica rangos, jerarquías, edad y sexo, así como aspiraciones y expectativas sociales, dice Turner [1989]. En este sentido, se puede interpretar que la disposición de las mayordomías en pareja proyecta la idea de la inclusión de la familia mediante la complementariedad de los sexos, lo que a su vez puede extenderse a las cualidades cosmológicas asignadas a los rumbos del viento o a las serranías o manantiales, a las cuevas o caminos; cada lugar tiene un referente representacional que parte del cuerpo [López Austin, 1989; Ramírez, 2000]. Dichos referentes representacionales pueden inscribirse en cualidades tales como lo seco y lo húmedo, lo alto y lo bajo, lo frío y lo caliente, lo luminoso y lo oscuro, etcétera, como lo indica el programa de Antropología mexicana que estoy siguiendo.

¹³ También resulta interesante que sean ocho, es decir, de la misma forma en que se distribuyen los rumbos del viento, cuestión que, como se verá posteriormente, orienta la disposición espacial de los barrios y manzanas.

así una malla de reciprocidad y solidaridad tradicional que reúne a los habitantes del barrio y la manzana, en un grado, y de la comunidad en otro más amplio. Los mayordomos y los vasallos se reúnen cada fin de semana para conocer el curso de la recaudación. Los mayordomos ofrecen comida a los vasallos en un acto que le nombran *ofrecer la mesa*. Entre junio y julio se comienza a hacer la recolección del dinero que se usará para los gastos de la fiesta (comida, cohetes, la banda musical, pago para el cohetero que acompañará el ceremonial, gasolina para el carro alegórico, flor, manufactura de los *invites* (carteles), etcétera). Para hacer las cuentas claras y transparentes los mayordomos se reúnen en casa de dos de ellos y allí dicen públicamente cuánto dinero se recaudó y planifican el gasto.

Ahora bien, ¿cómo se puede ser mayordomo y al mismo tiempo trabajar en una institución moderna (en los gremios de trabajadores, en el INEGI, en la universidad, etcétera)? Separar el trabajo moderno y la mayordomía tradicional es un punto complejo en el que se debe profundizar en la medida que forma y constituye parte de la vida cotidiana de los habitantes de este pueblo. Los mayordomos asumen que la práctica de la mayordomía se hace en el tiempo libre. Sin embargo, dicen que en el tiempo de trabajo siempre están pensando en lo que implica hacer la mayordomía. Afirman que es un acto de emoción, un privilegio, y sobre todo, un acto que les da un sentido de exclusividad y pertenencia primaria en la medida que se reconoce que no todas las personas tienen el privilegio y la oportunidad de participar en un acto religioso de esta envergadura y tener un trabajo asalariado a la vez. Se tiene así que la identidad cultural y las formas ciudadanas de estos pueblos en proceso de conurbación se juegan en la reproducción cotidiana de la comunidad [Medina, 2007b]. Esta multiplicidad de roles sociales con los que se vive muestra las diversas maneras de asumir la identidad cultural y los compromisos con la vida. Se trata de una cultura múltiple que involucra distintos roles y estatus sociales que provienen de lógicas de relación primarias y civiles a la vez.¹⁴ Esta multiplicidad genera las condiciones para la reflexividad ritual, pues la conciencia plena de que se participa en diferentes mundos sociales es clara para los habitantes y participantes de este sistema ceremonial. La existencia en la multiplicidad, fincada por el lugar de origen y el rol social que se desempeña en la sociedad moderna (definida por el mercado de trabajo), genera una sociedad

¹⁴ Linton aseguraba que la multiplicidad de roles y estatus terminaban por definir la configuración cultural de los pueblos y las expectativas de conducta de los individuos. Para el caso de estudio la identidad por pertenencia domina a las identidades que se generan por el rol social desempeñado en la estructura social [1964].

reflexiva que debe encontrar su ubicación en la estructura social general en que se desenvuelve, de ahí que cada acto ritual, año con año, no exprese sino las modulaciones de adecuación cultural y social al nuevo modelo de sociedad y nueva circunstancia temporal en la que se participa en la vida cotidiana, en este caso experimentada fundamentalmente por el proceso de urbanización, la dependencia orientada sobre todo al mercado de trabajo y la paulatina y sentida pérdida de significatividad de la agricultura, pero al mismo tiempo por una cotidianidad en la que los vecinos recién llegados son más frecuentes y por la presión que está ocasionando la construcción de casas de interés social.

La emotividad que generan los actores rituales de este sistema festivo se considera *vivable* sólo para quien la ha experimentado. “Hay compañeros del trabajo que quieren apoyar, pero los hacemos a un lado porque eso es sólo nuestro”, dice un mayordomo, asumiendo que esta actividad se circunscribe a los que se puede considerar que pertenecen a la comunidad “original” de Tlalcilalcalpan. Luego, el mismo señor marca esta diferencia entre los que pertenecen y los que no pertenecen: “No comprenden esto. Una vez un compañero del trabajo me dijo, fui a tu pueblo a ver si el carnaval era de veras como tanto dices..., no pude estar, me dio miedo y mejor me regresé”. Se proyecta en esta apreciación un sentido de exclusividad, una membresía primaria dada por la pertenencia que da el haber nacido en esa comunidad en específico. La posibilidad de participar sólo es posible si se tuvo *la suerte*, parecen sugerir los mayordomos, de haber nacido allí, de ser oriundo de esa comunidad. La pertenencia se convierte en el recurso ideológico para construir una frontera cultural que diferencia a los vecinos oriundos de los vecinos forasteros recién llegados.

Regresemos a los cargos. Otro cargo existente son las capitanías. Ellos son oriundos de la comunidad pero pertenecientes y residentes de las otras tres manzanas que en esta ocasión no participaron en la realización de algún ceremonial. Ellos son vecinos de la comunidad organizados en estas capitanías cuya entrada en escena se realiza en el mes de enero. Ellos se encargan de tres actividades:

- 1) La quema del castillo y los bailes durante tres días de enero en que se realiza esta fiesta.
- 2) Lanzar cohetes en el alba en cada uno de los tres días.
- 3) Los arreglos y mantenimiento de la iglesia.

Las capitanías se componen de entre 60 u 80 grupos familiares. Son por lo general amigos, compadres o parientes políticos de los mayordomos.

En este sentido, los mayordomos y los capitanes establecen una alianza, generando el mismo sentido de solidaridad y reciprocidad que construyeron mayordomos y vasallos, pero ahora en una extensión territorial más amplia, que es la comunidad en su conjunto, pues las familias de capitanías no pertenecen a los barrios de la manzana encargada del ceremonial anual. Así, si la red organizativa para el ceremonial se hace entre mayordomos y vasallos al interior de los barrios de cada manzana; la red organizativa con el resto de la comunidad (los otras tres manzanas con sus respectivos tres barrios cada una), se hace mediante el vínculo entre mayordomos y capitanías.

Los grupos de disfrazados pueden considerarse otro cargo, aunque su presencia se delimita a la fiesta patronal de San Francisco, que forma parte de este sistema ceremonial, en la medida que participan activamente de él y no existen en las otras fiestas. Los grupos de disfrazados llegan a la casa de los mayordomos a inscribir su participación en este carnaval. Esta inscripción da el derecho de sacar un carro alegórico con su respectiva banda musical, los mayordomos le asignan el número que llevarán en el recorrido. Considero a los grupos de disfraces otro cargo en la medida en que son partícipes activos del ceremonial año tras año. Además, siempre son los mismos (aunque cada año hay más y el carácter expansivo está incluyendo a otros pueblos vecinos), y sus disfraces singulares se hacen con la idea de diferenciarse de los otros. En un primer momento se dice que quienes comenzaron fueron los disfrazados de payasos. Se trata de un grupo que, dicen, comenzó a acompañar el carnaval desde la década de los cincuenta, después de ellos se fueron agregando paulatinamente otros grupos de disfraces con sus respectivos carros y banda musical; destacan los que tienen motivos agrícolas (cortezas de árbol, zacates, costales, etcétera), pero también hay unos que incorporan elementos modernos de Televisa o de Hollywood, y otros que expresan las circunstancias actuales, como los sicarios o militares, todos ellos son expresión instrumental de la cultura que, siguiendo la hipótesis de Durkheim [2009], y después la de Gluckman [1995] y la de Geertz [1997], intenta colocar el nuevo contexto social y cotidiano en la estructura del ceremonial tradicional.

El juego de la participación se ha incubado en ellos como una expresión de la tradición, año con año participan y se disfrazan para hacer un grupo y protagonizar el evento ritual. Los grupos de disfrazados pueden ser amigos, compañeros de la infancia, vecinos, pero fundamentalmente son gente del mismo barrio. Conforme crece la tradición, más personas se integran al acto *performativo*. Pero este crecimiento, esta agregación y aglutinamiento propio del crecimiento megalopolitano, se realiza en el mismo

constructo estructural anterior, es decir, la tradición crece limitada por las fronteras que ella misma se asigna, con lo que mesura el cambio, lo domestica a la tradición local en esta suerte de núcleo duro que termina por frenar el tiempo [López Austin, 2006]. Es como si la memoria colectiva *ordenara* el tiempo/espacio ritual, como si la tradición fuera el programa sobre el que se realiza el acto ritual. Cualquier innovación se enfrenta a los *amarres* y límites que ella impone. La reinención cultural de los pueblos en nuevos contextos,¹⁵ para seguir la hipótesis de Medina [2007a], se cierne y expresa en las formas tradicionales de la organización social, de la estructura tradicional para el ceremonial.

Las mayordomías y los vasallos son grupos de personas que se organizan, según la tradición, para hacer la fiesta. Las capitanías son grupos de familias y personas cuya actividad funcional es el mantenimiento de la iglesia; los grupos de disfraces son los que manifiestan en su actuación dramática los cambios (expresados en los motivos de los disfraces) y la tradición (expresada en la memoria colectiva que se moviliza para este acto). Siguiendo el modelo de Alexander [2006], en los dos primeros cargos hay una mayor cercanía con el modelo nostálgico de la cultura que moviliza la memoria colectiva del pueblo; con los otros dos, los grupos de disfrazados y las capitanías, hay una oscilación permanente entre la nostalgia y la pragmática en la medida de su funcionalidad instrumental (mantener la iglesia) y la incorporación de nuevos disfraces con motivos modernos. De esta manera, la reinención cultural se nutre de dos componentes: 1) la memoria colectiva manifiesta en el acto ritual que 2) proyecta a la sociedad en su nueva circunstancia o situación. En este nuevo contexto la memoria colectiva transmuta con una nueva intencionalidad, que va desde la creación de visibilidad [Zeruvabel, 2003; González Ortiz, 2012] hasta la lucha política por mantener el territorio [Nivón, 1998; Medina, 2007a; Gutiérrez, 2013].

En contraparte, en el modelo pragmático de la cultura que alude Alexander [2006] se puede encasillar a los gremios de trabajadores. Éste es el último cargo que se moviliza para esta celebración. Se trata de los gremios de albañiles, de tortilleros, de transportistas, de obreros de empresas grandes (como Vitrocristal, Bosch y Chrysler) y de empresas pequeñas (como la marca *lego* que hace resistol), transportistas de carga, mecánicos, hojalateros, colocadores de aluminio, herreros, taxistas, gaseros, carniceros,

¹⁵ Urbanos, globalizados, megalopolitanos, de dependencia al mercado de trabajo, de sometimiento a la lógica de la administración pública formal, el cambio de vida dada la disminución de importancia que está experimentando la agricultura, estar en los márgenes de un gobierno municipal, etcétera.

vidrieros, músicos, etcétera,¹⁶ que se organizan para celebrarle una misa al santo San Francisco en algún día de los nueve anteriores al ceremonial carnavalesco. Su participación se concentra en el novenario, que son los nueve días que preceden a la fiesta del patrón San Francisco.¹⁷ Los gremios conforman grupos modernos, en tanto integrados al mercado de trabajo, que a la vez se constituyen como grupos rituales organizados y catalizados en función de los principios primordiales que los unen y vinculan con su lugar de origen o de pertenencia. Tienen una participación precisa en el ceremonial. Es por eso que los considero partícipes del sistema de cargos.

Los gremios de trabajadores participan con una cooperación para el ceremonial y, en reciprocidad, los mayordomos les entregan, en préstamo para su rotación por los distintos gremios organizados, una figura de San Francisco. Sólo participan nueve gremios de trabajadores por año, de ahí que haya años en que a algunos no les tocará hacerlo. Esta relación significa que los gremios cooperan al santo patrón a través de la mediación de los mayordomos, es como si se expresara un agradecimiento a las deidades por tener trabajo, los gremios se desprenden de una parte de su salario, para fines ceremoniales, con la finalidad de agradecer estar insertos en el mercado laboral y no ser víctimas de las oscilaciones críticas del mismo. Si en la sedimentación agrícola el ceremonial busca evadir el mal temporal, en la megalopolitana la motivación principal es no perder el empleo.

Describiré el procedimiento de los novenarios y la participación de los gremios en estos nueve días. Después de la misa comienza el primer novenario, salen los mayordomos de la iglesia y se dirigen a la casa del representante del gremio participante (en esta ocasión los transportistas). En su casa se ha elaborado un altar para recibir y colocar la figura del santo que llevan los mayordomos. El anfitrión nos recibe con alimento y bebida. La asistencia de los participantes del gremio es pequeña, solamente la familia y dos o tres trabajadores. Los mayordomos agradecen a los representantes del gremio que reciben la figura, los anfitriones corresponden el agradecimiento y se retiran a su respectiva casa. Al día siguiente los mayordomos pasan a recoger la figura de San Francisco. En conjunto, representantes del gremio y mayordomos, se dirigen a escuchar misa. Al salir de ella llevan la misma figura de San Francisco a la casa de otro representante de otro gremio (en esta

¹⁶ La invitación a los gremios la hacen los mayordomos. Hay ocasiones que los gremios no aceptan argumentando que acaban de participar en alguna fiesta cercana y se excusan, pero la mayoría de veces la respuesta positiva es imperativa.

¹⁷ Su participación en el sistema de fiestas se focaliza, al igual que los disfrazados, en la fiesta a San Francisco y no en la Asunción y la Virgen de Guadalupe.

ocasión los trabajadores de Bosch). Se realiza el mismo acto. El representante que recibe la figura agradece e invita alimentos y bebidas a los demás, después estos últimos se despiden. Así hasta el noveno día en que se realiza en la iglesia un acto multitudinario de bautismos y confirmaciones de bebés.¹⁸

Allí los gremios terminan su participación y al día siguiente comienza el carnaval de esta fiesta del santo patrón. La incorporación de los gremios de trabajadores significa que se está insertando lo múltiple en la tradición, es decir, tratando de asumir el rol moderno en la lógica de la cultura, de llenar de contenido religioso el rol secular que implica estar inserto en el mercado capitalista de trabajo. Se hace aquí una reflexión ritual sobre la nueva condición social que implica la mercantilización de la vida. Incorporar a los gremios en el ritual significa un aporte a la modernidad desde los pueblos, lo cual contradice aquellas hipótesis de la aculturación [Aguirre, 1987] o la erosión cultural [Redfield, 1941]. Como antes dije, los roles en la estructura laboral moderna contribuyen al mantenimiento de la tradición mediante un proceso de reinvencción de las identidades culturales. Se trata de una especie de domesticación de la modernidad en las prácticas culturales.¹⁹

Estos cargos duran un año. Los mayordomos son elegidos por la propia comunidad con la ayuda del sacerdote. Este acto se realiza en el mes de abril. El sacerdote saca una lista de vecinos, proporcionada previamente por los mayordomos y vecinos de la manzana a la que le corresponden las siguientes tres fiestas, y anuncia a los próximos mayordomos de cada una de las tres celebraciones.

Resumiendo: los cargos fijos que se despliegan para el sistema ceremonial del pueblo son los mayordomos, los vasallos y los capitanes. Quienes ocupan las mayordomías son ocho matrimonios que cumplen sus funcio-

¹⁸ La advocación mortuoria del novenario que antecede a los bautismos y confirmaciones es interesante porque muerte y vida se encuentran articuladas en esa secuencia ritual; la muerte a través de los novenarios que se realizan con los gremios laborales (como si se anunciara el deceso de la sociedad agrícola), compuestos por adultos, y los bautizos y confirmaciones de los acabados de nacer o niños de San Francisco, de la nueva generación que conformará a la ciudadanía futura de este pueblo. Este proceso de incorporación de los gremios en el sistema de cargos puede ser útil para interpretar las formas de inserción en la tradición por parte de nuevos grupos que ya no dependen de la agricultura, esto se observa en las correspondencias de santos en que algunos gremios se han incorporado con su figura (por ejemplo los comerciantes del mercado o los mariachis) [González Ortiz, 2009], y puede ser de utilidad para los estudios de los llamados pueblos urbanos [Portal y Álvarez, 2011] que ya no cuentan con agricultura pero sí con una estructura organizacional para el ceremonial.

¹⁹ Esta interesante hipótesis se encuentra en Pitarch y Orobítg [2012].

nes ayudados por sus vasallos. Los mayordomos se encargan de realizar la fiesta de octubre; y sus vasallos, además de brindarles apoyo, se encargan de pedir cooperación a los vecinos del poblado. Por su parte, los capitanes o capitanías se encargan de hacer las celebraciones en enero. Se juntan entre 60 y 80 familias agrupadas en capitanías y se encargan de hacer tres bailes y quemar castillos durante tres días en enero, además de contribuir al mantenimiento de la iglesia del santo patrón. Es importante repetir que las capitanías no pertenecen a la misma manzana que los mayordomos y los vasallos, sino que son oriundos de las tres manzanas que no tendrán la responsabilidad festiva este año.

SISTEMA CEREMONIAL Y TERRITORIO

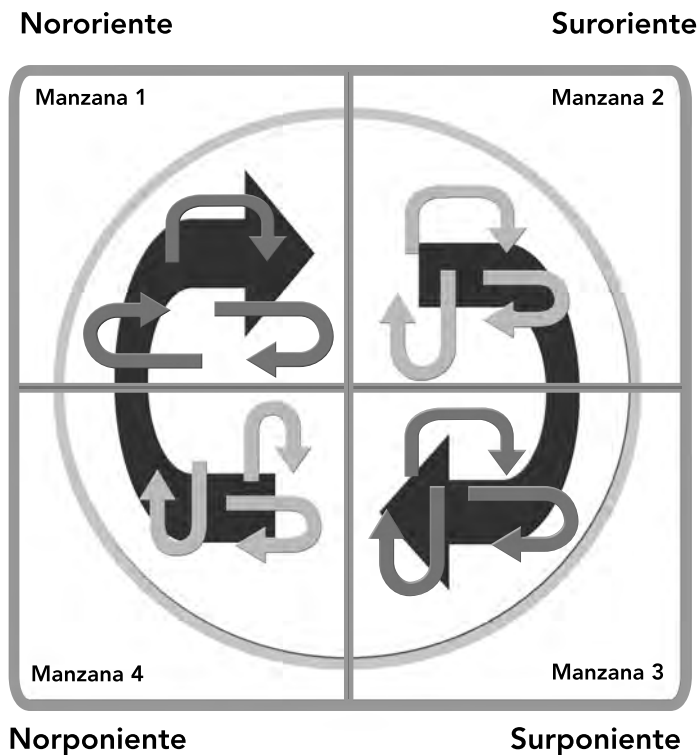
La relación entre territorio y organización social para el ceremonial se ha explicado de manera muy sugerente y positiva en el modelo de la rotación territorial de los cargos [Millán, 2003; Carreón, 2005]. Lo que describiré en este apartado se relaciona con eso. Las fiestas que se realizan en la comunidad y que requieren el despliegue de la estructura organizacional comunitaria son tres:²⁰ San Francisco (que es la principal), la Asunción y la Virgen de Guadalupe. Estas tres ceremonias se rotan, en su conjunto, entre las cuatro manzanas que conforman el pueblo. Al interior de las manzanas, a su vez, la rotación se hace entre los tres barrios que las conforman, respectivamente. De esta manera las tres fiestas que se celebran al año son responsabilidad de los residentes de los tres barrios que conforman una manzana (o si se prefiere, son responsabilidad de los habitantes de una manzana con sus respectivos tres barrios). Si este año le tocó la responsabilidad del ceremonial a la manzana 4, al barrio del Centro le asignaron la fiesta de Guadalupe, al barrio Panteón la de la Asunción y a Los Corrales la de San Francisco. Ellos pasarán, al año siguiente, la totalidad de ceremonias a la manzana 1, quienes a su vez distribuirán las tres fiestas entre el barrio del Centro, el barrio de la Cruz, el de Bezana Ancha; a su vez, al año posterior le pasarán el calendario festivo a la manzana 2, que distribuirá las fiestas entre sus tres barrios; el tercer año pasará a la manzana 3 y sus barrios respectivos, y será al cuarto año que las tres fiestas regresarán a la manzana 4. No obstante, en este nuevo ciclo de cuatro

²⁰ Recuerde el lector que existen las fiestas de Muertos y la Bendición de la Semilla, pero estas dos sólo involucran a las familias de forma individual con sus respectivos altares domésticos.

años la fiesta de San Francisco será asignada al barrio del Centro, la de la Virgen de Guadalupe al Panteón y la de la Asunción a Los Corrales. Es decir, de la misma manera que las fiestas se rotan por las cuatro manzanas, también se rotan en los tres barrios de cada manzana. El sentido rotatorio, visto desde esta perspectiva, se define por los rumbos del viento en la perspectiva intercardinal en la medida en que es la manzana la que define el territorio en la comunidad. Lo cual significa que, en este momento, la perspectiva se define viendo a la comunidad desde las cuatro manzanas.

Como puede verse, el sentido de las fiestas corre en la misma dirección que las manecillas del reloj, tanto para la totalidad del poblado a través de las manzanas, como al interior de ellas a través de sus respectivos barrios.

Figura 3



Elaboración del autor, 2013.

La figura 3 pretende ilustrar este sentido de rotación general del pueblo por manzanas y la reiteración del mismo sentido, recursivo, al interior de sus respectivos barrios. Es importante anotar que cuando la fiesta regresa al barrio y la manzana original, lo más seguro es que la responsabilidad no recaiga sobre los mismos matrimonios de mayordomos, aunque es muy probable que ahora les toque desempeñar el rol de vasallos, pues la reciprocidad es un asunto estratégico en la realización del calendario festivo de Tlalcilcalpan; otra posibilidad es que se reintegren a su grupo de disfraces, o bien, que sean invitados como parte de un gremio de trabajadores para participar en los novenarios, o también es posible que se les invite a participar en las capitanías con responsabilidad en enero.

Es importante anotar que las fiestas se encuentran en un esquema distributivo de rotación de la responsabilidad que incorpora a la totalidad de los barrios y las manzanas, con criterio intercardinal, proyectando una distinción entre los que son oriundos de la manzana y los que no lo son. Profundicemos en esto.

DELIMITACIÓN TERRITORIAL DE TLALCILCALPAN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LAS MANZANAS O LOS RUMBOS INTERCARDINALES

Tlalcilcalpan tiene cuatro manzanas, como dije, con sus respectivos barrios territoriales. Manzanas y barrios orientan su posición según los puntos intercardinales y cardinales respectivamente.²¹ Existen dos maneras de entender la territorialidad de San Francisco Tlalcilcalpan, la primera de ellas es mediante el criterio o punto de vista de las manzanas, entonces los tres barrios que conforman cada una de las manzanas se orientan según los puntos intercardinales. Cuando este criterio domina, las manzanas se delimitan desde el centro del poblado, de tal suerte que todas ellas cuentan con un barrio céntrico para después proyectarse a los cuatro puntos intercardinales. Siguiendo este criterio, las manzanas y sus barrios se distribuyen de la siguiente manera:

- 1) Manzana 1. Ubicación norponiente
 - a. Barrio Centro
 - b. Barrio Bezana Ancha

²¹ Entiendo por puntos intercardinales al Norponiente, Nororiente, Surponiente y Suroriente; y por puntos cardinales al Norte, al Sur, al Poniente y al Oriente.

- c. Barrio La Cruz²²
- 2) Manzana 2. Ubicación Nororiente
 - a. Barrio Centro
 - b. Barrio Bezana Ancha
 - c. Barrio Panteón²³
- 3) Manzana 3. Ubicación Suroriente
 - a. Barrio Centro
 - b. Barrio Panteón²⁴
 - c. Barrio Corrales
- 4) Manzana 4. Ubicación Surponiente
 - a. Barrio Centro
 - b. Barrio Corrales
 - c. Barrio La Cruz²⁵

El criterio para definir los barrios según las manzanas ilustra que comparten nombres entre ellas. En primer lugar, las cuatro manzanas poseen un barrio llamado Centro, cada una de ellas en el primer contorno; luego, dos de ellas comparten un barrio respectivo en el segundo contorno. Es común observar dominancia de algunos apellidos en los barrios y manzanas. No obstante, ante el crecimiento urbano y la llegada de nuevos vecinos, esta identificación personal se ha complicado, pero muchos de los habitantes son capaces de identificar a los nativos de los no nativos y a los descendientes de los distintos barrios y manzanas. Con el criterio de las manzanas y las direcciones intercardinales la comunidad se representa, esquemáticamente, como en la figura 4.

La rotación de la obligación en el sistema festivo corre en el sentido de las manecillas del reloj, por lo que si ahora le toca a la manzana cuatro, el siguiente año le tocará a los vecinos de los barrios que conforman la manzana uno y el siguiente a los de la dos, y así sucesivamente hasta regresar, cuatro años después, a la misma manzana 4. Esta rotación festiva muestra la interacción entre los puntos intercardinales o rumbos de los vientos, de tal suerte que la fiesta siempre rota siguiendo el sentido de las manecillas del reloj, como sigue: Surponiente → Norponiente → Nororiente → Suroriente.

²² En esta misma manzana se encuentra una urbanización de casas de interés social de la firma GEO.

²³ Sus habitantes le llaman también barrio San Lorenzo Panteón.

²⁴ Sus habitantes le llaman también barrio Santa Cruz Panteón.

²⁵ En esta manzana se extiende el mismo asentamiento de interés social llamado casas GEO. Es importante anotar que los vecinos de dicho asentamiento no son originarios de San Francisco Tlalcalcalpan.

Figura 4

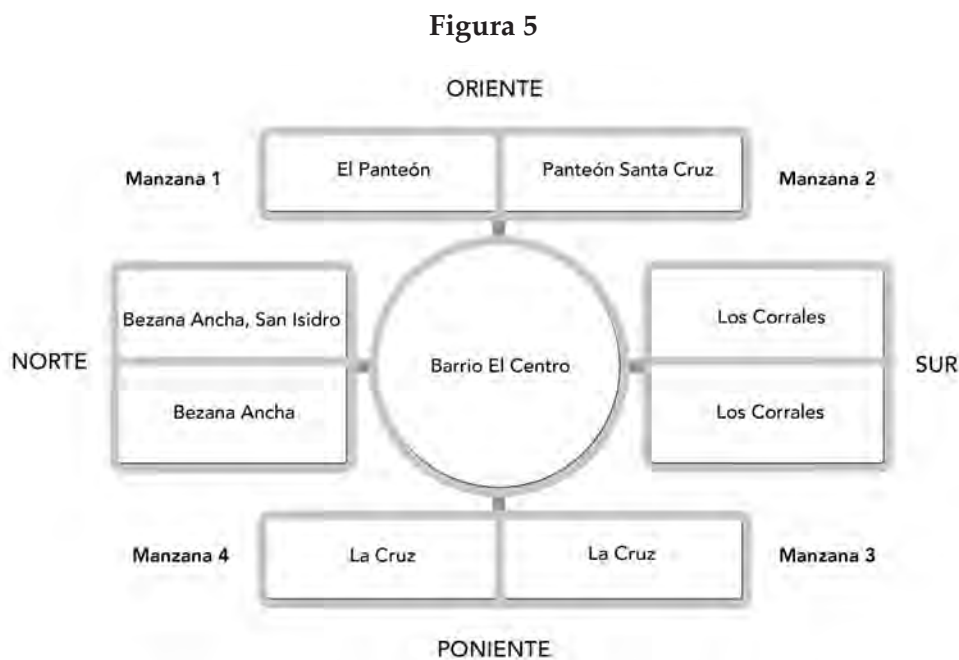


Elaboración del autor, 2013.

DELIMITACIÓN TERRITORIAL DE TLALCILCALPAN DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LOS BARRIOS O LOS RUMBOS CARDINALES

Ahora bien, si trasladamos el criterio y la focalización para definir la territorialidad de San Francisco Tlalcilcalpan de las manzanas a los barrios, ya no nos orientamos por los puntos intercardinales, sino por los cardinales. Esto requiere alzar la mirada y ver al poblado no *a nivel de campo*, sino desde arriba, *desde las alturas*. Desde esta perspectiva el poblado se vería como se muestra en la figura 5.

Desde esta *perspectiva de altura* se privilegian los puntos cardinales y los barrios. Visto así, el poblado cuenta con cinco barrios colocados en forma de



Elaboración del autor, 2013.

cruz según los puntos cardinales bien delimitados. Cuatro de ellos apuntan a los puntos cardinales y el otro se erige en el centro. Estos barrios son: El Centro, Los Corrales, La Cruz, Bezana Ancha y El Panteón.²⁶ Se trata de dos perspectivas, una desde la que se mira *a nivel de campo* y otra desde las alturas, que tejen a la comunidad en dos sentidos:

- 1) Bidimensionalmente y con una perspectiva terrenal *a nivel de campo*. Desde la perspectiva de las manzanas cada una de ellas posee tres barrios que asumen las celebraciones patronales una vez cada

²⁶ Hay un barrio llamado Panteón San Lorenzo y otro llamado Bezana Ancha San Isidro. Estos nombres fueron asignados a los barrios como resultado del crecimiento metropolitano que motiva a los habitantes del nuevo poblado a buscar nuevos nombres. El proceso de segmentación territorial crece de manera recursiva, es decir, parte de un *genotipo social* dado para desarrollar sus propios *fenotipos sociales*, en sentido de fractal, por decirlo de alguna manera.

cuatro años. En este sentido la comunidad en su conjunto tiene 12 barrios

- 2) Tridimensionalmente y con una perspectiva que mira al poblado *desde arriba*. Desde la perspectiva de los barrios, la comunidad cuenta con cinco barrios segmentados que se rotan la celebración de los santos patrones cada cuatro años.

¿Qué significa esto? El criterio intercardinal permite descifrar las formas de rotación de los ceremoniales, pero el criterio cardinal permite ver las maneras de transmitir la fiesta a los barrios de la siguiente manzana. Al mismo tiempo permite ver a la comunidad como una organización geométrica de cuatro partes (manzanas) con capacidad de desdoblarse en cinco (barrios). En este desdoblamiento los ocho puntos del viento (intercardinales y cardinales) se encuentran integrados en la geografía cultural.²⁷

El territorio de San Francisco Tlalcilcalpan contiene los elementos que pueden contribuir a la construcción de un cosmos que a su vez permite hablar de una tradición de raigambre mesoamericana, como apunta el programa de etnografía mexicana. Al menos hasta este momento, a partir de lo que he esbozado, se intuye tal situación. Es importante decir, siguiendo a Andrés Medina, que “desde la perspectiva de la etnografía mesoamericanista la cultura de los pueblos antiguos sigue viva, aunque ciertamente con grados diversos de camuflaje, y sus portadores escasamente están enterados de ello” [2000: 17].

El hecho de que la organización social encuentre una disposición articulada geométricamente con el territorio, de forma tal que se abarcan los ocho rumbos cardinales, me parece encuentra una similitud con el Tamoanchan, ya analizado exhaustivamente por López Austin [2000 y 2006]. Para este autor el Tamoanchan es todo espacio en el que se producía el mito de la creación, pero refiere también al flujo de las fuerzas celestes y del inframundo, que a partir de su roce generan la creación permanente, de tal suerte que “la unión de las fuerzas calientes y celestes con las frías del inframundo dan origen al transcurso del tiempo en el mundo creado” [López Austin, 2000: 84]. Si bien el autor analiza la occisión del tiempo mediante los mitos de los pueblos mesoamericanos [2006], sugiere que este sustrato de tiempo cultural frenado puede encontrarse no sólo en el mito sino también en el

²⁷ Y proyectan también su existencia en los ocho matrimonios de mayordomos. Es decir, los ocho matrimonios representan también los ocho rumbos del viento que se muestran en la disposición de las manzanas y los barrios. Cuerpo y cosmos se juntan en los ocho componentes del territorio y de los cargos de mayordomía.

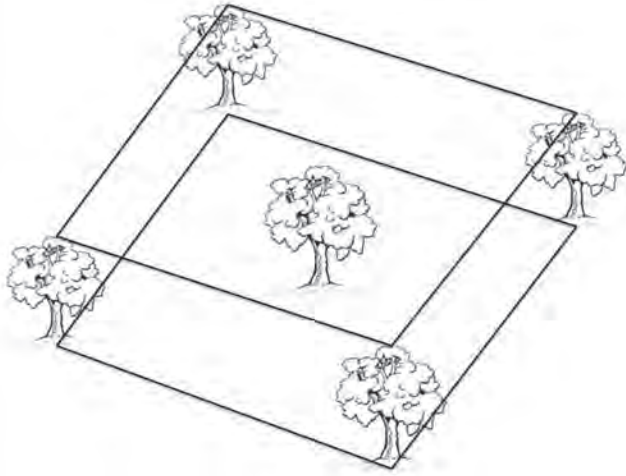
rito. Todo rito contiene una forma de organización territorial, de ahí que en ella se pueda también observar la geometría mesoamericana de la organización y el territorio.

Vista así, la forma de organización para el ceremonial proyecta al Tamoanchan como creación arquetípica de Mesoamérica, donde las fuerzas celestes y las del inframundo se interconectan. De la mezcla producida se genera la vida. Todo cuerpo humano necesita una combinación equilibrada de frío y calor para mantener la vida, es la enseñanza de los curanderos otomís [González Ortiz, 2002]; de la misma manera el territorio, al agrupar los ocho rumbos del viento, hace una mezcla de calor y frío. Los vientos del Norte son fríos, pertenecen al mundo nocturno, los del Sur son los buenos vientos, los que traen la buena lluvia para las milpas; el oriente es el lugar de la vida, allí sale el Sol y comienza el día, mientras que el Poniente es el lugar de la muerte, donde la vida acaba [López Austin, 2000; González Ortiz, 2008]. Si miramos el territorio de San Francisco Tlalcilcalpan, los cinco barrios comparten cualidades cardinales que equilibran frío y calor.

- 1) Bezana Ancha. Ubicado al Norte. Comparten el Norponiente y Nororiente.
- 2) Panteón. Ubicado al Oriente. Comparten el Nororiente y el Suroriente.
- 3) Los Corrales. Ubicados al Sur. Comparten el Suroriente y el Surponiente.
- 4) La Cruz. Ubicado al poniente. Comparten el Surponiente y el Norponiente.
- 5) El barrio del centro comparte los cuatro rumbos del viento. El Norte, el Sur, el Este y el Oeste, pero también los cuatro rumbos del viento intercardinal; el Norponiente, el Nororiente, el Suroriente y el Surponiente.

Todos los barrios del poblado se encuentran *nutridos*, por decirlo de esa manera, por las cualidades frías y calientes que llevan los rumbos del viento. Estos componentes cosmológicos inciden aún más en el territorio cuando pensamos que el Tamoanchan, según López Austin, está estructurado como cuatro árboles cósmicos, en cada esquina del viento, y uno más en el centro que detenta las fuerzas celestes y las del inframundo, cuyo flujo se da por los troncos en forma de ascendencia y descendencia en forma de torzal. Esta forma puede encontrar su analogía en la rotación de las fiestas que se hacen en San Francisco, es decir, se trata de que cada cuatro años los tres barrios de las manzanas pasan las tres fiestas a los tres barrios

Figura 6



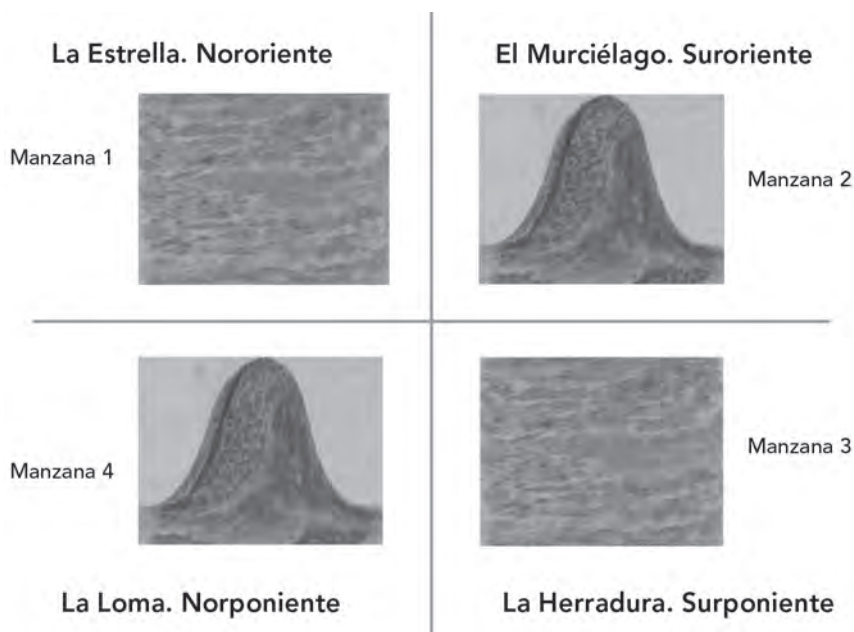
Fuente: López Austin [2000].

de la siguiente manzana, y así sucesivamente hasta que en cuatro años la obligación ceremonial regresa a la manzana de origen. La siguiente figura (la 6), sacada de la obra del autor, daría cuenta de esta situación. Su similitud con la organización territorial de San Francisco Tlalcilcalpan es de reconocerse.

CUALIDADES EMBLEMÁTICAS DEL TERRITORIO DE TLALCILCALPAN O LA DESCRIPCIÓN DE UN TERRITORIO TRIDIMENSIONAL

Siguiendo con la misma hipótesis, cada manzana posee una zona emblemática que sirve para marcar los límites territoriales del poblado, orientar los desplazamientos en la acción ritual del carnaval y marcar incluso las cualidades cósmicas del tiempo/espacio. De esta manera, la geografía sobre la que se extiende Tlalcilcalpan se encuentra relacionada con los barrios. Las dos manzanas del Poniente cuentan con un llano y una elevación, lo mismo que las dos manzanas del Oriente; la manzana 3 tiene un llano seco llamado La Herradura, dentro de la misma cualidad seca se encuentra La Loma, una serranía ubicada en el interior de la manzana 4, hacia el Oriente se encuentran las manzanas 1 y 2, de la misma manera cuentan con

Figura 7



Elaboración del autor, 2013.

un llano (llamado La Estrella y ubicado en la manzana 1) y una serranía (llamada el Cerro del Murciélago y ubicada en la manzana 2), pero éstas son de cualidades húmedas.

La simetría de esta geometría cultural es interesante. Todos los rumbos comparten elevaciones y llanos. Me parece que esto puede ser expresión de las rutas celestes y las del inframundo. Esto se muestra en la figura 7.

En este sentido se puede decir que las manzanas 1 y 2 representan las zonas húmedas de Tlalcilcalpan, mientras que las manzanas 3 y 4 las zonas secas.²⁸ El Oriente es húmedo y el Poniente seco, el primero fértil y el segundo infértil. Pero estas cualidades no son absolutas, pues se comparten todas ellas en la medida que todas las manzanas poseen un Barrio Centro,

²⁸ Las cualidades se observan durante el acto del carnaval. La Loma y la Herradura son secos si los comparamos con los humedales que se encuentran en la Estrella y El Murciélago, lugar donde se encuentran los lagos de los Patos.

por un lado; pero si miramos desde la perspectiva de los puntos intercardinales, la manzana 1 comparte humedad y sequedad con la manzana 3 a través de sus respectivos llanos, mientras que la 2 y la 4 lo hacen con sus respectivas elevaciones. Los llanos se encuentran en el recorrido intercardinal Nororiente Surponiente; y las serranías en el Norponiente Suroriente.

De esta manera, las elevaciones conectan el mundo solar, celeste, mientras que los llanos, vados terrestres que en tiempos de lluvias pueden inundarse, representan lugares selenitas, húmedos. Pareciera que el poblado encuentra una especie de equilibrio cósmico en la disposición de los barrios y manzanas territoriales según los puntos cardinales (e intercardinales) y sus emblemas de cualidad cósmica (vados y elevaciones) colocados en cada uno de ellos. Estas cualidades cósmicas son compartidas casi de manera geométrica en la disposición territorial del pueblo. Lo húmedo y lo seco se entrecruzan para dotar a cada manzana de un equilibrio cósmico al proyectar una geometría cultural. En este sentido los cerros y los llanos desempeñan un importante papel en la cosmovisión, pues unen al mismo tiempo el cielo, la tierra y el inframundo. Esta afirmación es interesante en la medida que el inframundo se observa en la existencia de los llanos (que se pueden humedecer y transformar en pequeños lagos) y los cerros, contenedores de agua y alimento [Gómez Martínez, 2004b: 257], según reza la tradición antigua mesoamericana.

CONCLUSIONES

A partir de la articulación entre las formas de organización social tradicional para el ceremonial y el territorio se puede acceder a la estructura cosmológica de los pueblos de tradición antigua. Esta conexión se puede observar, según muestra este trabajo, incluso para aquellos pueblos que se encuentran en pleno proceso de densificación urbana, como es el caso de San Francisco Tlalcilcalpan.

Este trabajo se encuentra inmerso en el programa de etnografía mexicana que vincula organización social, ritual y cosmovisión de los pueblos, además de incorporar el programa específico de los pueblos en condiciones dinámicas de urbanización. El uso bibliográfico con el que se hicieron las preguntas teóricas lo evidencia.

Se partió de reconocer que existe una estructura cultural profunda que pertenece a los pueblos mesoamericanos, expresable en los actos rituales [Medina, 2000] y de consistencia duradera [López Austin, 2006] que requieren un tipo especial de organización social para su despliegue [Korsbaek,

1995]. Esta estructura cultural permite acceder a la dimensión cosmológica a partir de la observación de la organización social tradicional (para el ceremonial) y el territorio. Se partió de una descripción de la comunidad o pueblo de estudio. Se vio que la agricultura representa una actividad accesorio respecto a la inserción en el mercado de trabajo y la dependencia creciente del salario. No obstante, el sistema festivo se encuentra inserto en el ciclo agrícola mediante una serie de celebraciones de carácter colectivo e individuales/familiares. El hecho de que la agricultura sea accesorio en términos de actividad económica se explica por la ubicación metropolitana/megalopolitana de este pueblo, lo que implica mantener una existencia difusa donde lo urbano (urbanización poco consolidada donde la parcela agrícola se transforma en llano y la tierra agrícola en suelo de especulación urbana, en la que las características más resaltables son la presencia de nuevos vecinos y nuevos asentamientos urbanos, una dependencia completa del mercado de trabajo y del dinero, además de la contaminación del agua y de la tierra) y lo rural (una agricultura en proceso de extinción) confluyen como las marcas más características de este proceso. No obstante, y pese a eso, a diferencia de las tesis de la erosión cultural muy en boga durante la primera mitad del siglo xx [Redfield, 1941], se puede ver que una forma en que la tradición puede resistir es innovando. Los procesos sociales que se orientan en este sentido son la participación de los gremios laborales en el acto ritual, los cuales se suman a los cargos tradicionales, como son los mayordomos, los vasallos y las capitanías.

La relación entre la tradición y la modernidad se vio a través de las categorías de la cultura en su orientación nostálgica y en su orientación pragmática [Alexander, 2006]. En la primera se le da un carácter activo a la memoria colectiva [Zeruvabel, 2003] y en la segunda a las innovaciones que los miembros de la sociedad implementan en la tradición [Medina, 2007a; Nivón, 1998]. El resultado es que los actos rituales se alimentan de lo nuevo incorporándolo a la estructura tradicional [Pitarch y Orobigt, 2012], de tal suerte que el cambio cultural se encuentra constreñido por la configuración cultural en cuestión.

Se partió de una descripción de los cargos tradicionales y se incorporó la participación de los gremios laborales y los grupos de disfraces como componentes actuales de la tradición. La incorporación de nuevos cargos y nuevos actos en la trama ritual proyecta la nueva situación de la comunidad o pueblo en el escenario metropolitano y de intensas relaciones mercantiles capitalistas tanto en el mercado de trabajo como en el de bienes.

A partir de ello se descubrió que el pueblo posee una organización territorial de cuatro manzanas si la perspectiva se hace desde el campo,

es decir, a *nivel cancha*. Visto de esta manera, cada manzana se encuentra orientada por los puntos intercardinales. Al interior de cada una de las manzanas existen tres barrios, lo que hace un total de 12 barrios. Dichos barrios se reparten los tres ceremoniales anuales y los pasan a los tres barrios de la siguiente manzana sucesivamente y en periodos anuales.

No obstante, si la mirada al poblado la hacemos desde arriba, *desde las alturas*, los 12 barrios se transforman en cinco, pero ahora orientados hacia los puntos cardinales, pues cada manzana posee un barrio Centro en el primer contorno, y dos barrios con el mismo nombre en el segundo contorno. Desde esta perspectiva aérea se tienen cinco barrios orientados por los puntos cardinales, lo que nos proyecta una territorialidad tridimensional en el sentido que cada barrio puede leerse como si representara un árbol cósmico que conecta el mundo de arriba (presumiblemente seco, caliente, masculino, diurno y solar) con el mundo de abajo (presumiblemente húmedo, frío, femenino, nocturno y selenita). La referencia se ancla en el Tamoanchan, el lugar de la occisión para la reproducción de la vida [López Austin, 2000]. Esta interpretación se basa en la escuela mesoamericanista y se sustenta empíricamente en el hecho de que cada una de las manzanas posee una elevación o un vado con las mismas cualidades simbólicas.

De esta manera, la organización socioterritorial de San Francisco Tlalcalcalpan refleja en buena medida el cosmos mesoamericano a través de una geometría cultural que incorpora los ocho rumbos del viento y el arriba como el abajo, es decir, tanto los pisos de arriba como los de abajo.

Por último, una idea que nos ha acompañado a lo largo del texto es que la matriz mesoamericana existe aunque sus actores desconozcan este hecho [Medina, 2000]; esto se suma a la pregunta sobre las maneras de ser ciudadanos. Al plantear esto me adscribo a la hipótesis que plantea Andrés Medina cuando dice que “el sistema de cargos es la estructura... que constituye el núcleo de la comunidad, el eje por el que se establecen los principios de pertenencia, es decir, las condiciones de ciudadanía comunitaria, y a partir del que se define la identidad colectiva” [2007b: 198]. Una ciudadanía desde el pueblo, afirmación hecha por María Ana Portal desde 1997, expresa una forma de ser que se niega a perecer pese al crecimiento e imposición de las claves civiles que impone el vivir en la ciudad y su contexto expansivo metro y megalopolitano.

Agradecimientos. Este trabajo está en deuda con Ramón González Jasso, Gabriela García Tinoco, Antonio Jasso Conzuelo, Guadalupe Consuelo Campos, José Luis Ventolero Sánchez, Norma Francés Mangú, Diego Guadarrama Castro, Oyuki García Jacales, Octavio Guadarrama Conzuelo, Marga-

rita Escobar Álvarez, Héctor Jasso Pérez, Teresa Mangú Bata, Israel Jasso Conzuelo, Irma García Francés, Roberto Guadarrama Yaxi, Anilú Sánchez Miranda, es decir, los ocho matrimonios de la mayordomía de San Francisco Tlalcilcalpan de 2012, a quienes agradezco mucho el haberme aceptado para compartir con ustedes esta experiencia de vida.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, Jeffrey

2006 "Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Estrategy", en Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Jason L. Mast (eds.), *Social Performance, Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 91-114.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1987 *Regiones de refugio*, México, Instituto Nacional Indigenista.

1991 *Formas de gobierno indígena*, México, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel

2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Benedict, Ruth

1934 *Patterns of Culture*, Boston, Houghton.

Berger, Peter y Thomas Luckmann

1986 *La construcción social de la realidad*, Madrid, Amorrortu.

Brenna Becerril, Jorge

2006 *Conflicto y democracia. La compleja configuración de un orden pluricultural*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.)

2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

Broda, Johanna y Catharine Good Eshelman (coords.)

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Cámara Barbachano, Fernando

1952 "Religious and Political Organization", en Sol Tax, *Heritage of Conquest*, Glencoe, ILL., Free Press, pp. 142-164.

Carreón, Enrique

2005 "La jerarquía de los santos en la Sierra de Texcoco", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manuela Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Programa de Estímulos al Desempeño del Personal Docente.

Cohen, Anthony

1969 "Introduction. Consciosness in Anthropology", en Anthony Cohen y Nigel Rapport, *Question of Consciosness*, Nueva York, Rotledge, pp. 3-39.

Díaz Cruz, Rodrigo

1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, México, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Durkheim, Emilio

2009 *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Ediciones Coyoacán.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Garza, Gustavo

2000 "Ámbitos de expansión territorial", en Gustavo Garza (coord.), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, México, El Colegio de México/Gobierno del Distrito Federal, pp. 237-246.

Geertz, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

Gluckman, Max

1995 *Costumbre y conflicto en África*, Perú, Universidad Nacional de San Carlos.

Goffman, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York, Doubleday.

Gómez Martínez, Arturo

2004a "El ciclo agrícola y el culto a los muertos entre los nahuas de la Huasteca veracruzana", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2004b "Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González Ortiz, Felipe

2002 "La tradición prehispánica y católica en Huixquilucan", *Expresión Antropológica*, nueva época, núm. 14, Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 7-17.

2008 *Un pueblo que camina. Peregrinación con el Señor del Cerrito de Tepexpan*, México, Plaza y Valdés/Universidad Intercultural del Estado de México.

2009 *Multiculturalismo y metrópoli. Cultura política en un fragmento urbano (antropología urbana)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

2012 *Megalópolis y cultura. Del ritual indígena al performance urbano*, México, Universidad Autónoma del Estado de México/Porrúa.

Good Eshelman, Catharine

2004 "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez Chong, Natividad

2013 *Etnicidad y conflicto en las Américas. Violencia y activismo político*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Korsbaek, Leif

1995 *Introducción al sistema de cargos*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

2001 *El sistema de cargos en una comunidad indígena en el Estado de México: caos y coherencia en San Francisco Oxtotilpan*, tesina de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Korsbaek, Leif y Felipe González Ortiz

2000 "Hacia una tipología del sistema de cargos en las comunidades étnicas del Estado de México", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 7, núm. 19, mayo-agosto, pp. 55-82.

Kroeber, Alfred

1952 *The Nature of Culture*, Chicago, Chicago University, Press.

Linton, Ralph

1964 *The Study of Man*, New Jersey, Englewood Cliffs.

López Austin, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2000 *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica.

2006 *Los mitos del tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Lorente Fernández, David

2008 "Una discusión sobre el estudio del ritual como espejo privilegiado de la cultura", *Iberoforum*, año 3, núm. 6, julio-diciembre.

Lupo, Alessandro

2001 "La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/Fondo de Cultura Económica.

Medina, Andrés

2000 *En las cuatro esquinas, en el centro*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

2007a "Pueblos antiguos, ciudad diversa. Una definición etnográfica de los pueblos originarios de la ciudad de México", *Anales de Antropología*, núm. 41, t. II, pp. 10-51.

2007b "Sistema de cargos y comunidad. Nuevos aportes a una vieja discusión", en Ángela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿A dónde va la antropología?*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Millán, Saúl

2003 "Estructura social y comunidades indígenas: un balance preliminar", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2005 "Los cargos en el sistema", en Hilario Topete, Leif Korsbaek y Manuela Sepúlveda (eds.), *La organización social y el ceremonial*, México, Secretaría de Educación Pública-Programa de Estímulos al Desempeño del Personal Docente.

Mora, Teresa (coord.)

2008 *Atlas etnográfico de la ciudad de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Nash, Manning

1958 "Political Relations in Guatemala", *Social and Economic Studies*, vol. 7, pp. 65-75.

Nivón Bolán, Eduard

1998 *Cultura urbana y movimientos sociales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa.

Pitarch, Pedro y Gemma Orobitg (eds.)

2012 *Modernidades indígenas*, Madrid, Frankfurt y México, Iberoamericana/Vervuert/Bonilla.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo; identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Portal Ariosa, María Ana y Lucía Álvarez Enríquez

2011 "Pueblos urbanos: entorno conceptual y ruta metodológica", en Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Pueblos urbanos. Identidad, ciudadanía y territorio en la ciudad de México*, México, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México.

Ramírez Torres, Juan Luis

2000 *Cuerpo y dolor: semiótica de la anatomía y la enfermedad en la experiencia humana*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Alarcón.

Redfield, Robert

1941 *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

Tax, Sol

1937 "The Municipios the Widwestern Highlands of Guatemala", *American Anthropologist*, vol. 38, pp. 423 - 444.

Turner, Victor

1980 *La selva de los símbolos*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Wolf, Eric

1977 *Una tipología del campesinado latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zerubavel, Eviatar

2003 *Collective Memory and the Social Shape of the Past. Time Maps*, Chicago, University of Chicago Press.

