

Alma Mancilla Sánchez, Héctor Chapa Silva  
Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México  
Ciencia Ergo Sum, vol. 8, núm. 2, julio, 2001  
Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10402105>



*Ciencia Ergo Sum*,  
ISSN (Versión impresa): 1405-0269  
[ciencia.ergosum@yahoo.com.mx](mailto:ciencia.ergosum@yahoo.com.mx)  
Universidad Autónoma del Estado de México  
México

# Cosmovisión y religiosidad popular entre los otomíes de San Jerónimo Acazulco, Estado de México

ALMA MANCILLA SÁNCHEZ\* Y HÉCTOR CHAPA SILVA\*\*

Recepción: 23 de octubre de 2000

Aceptación: 09 de febrero de 2001

## “Cosmovision” and popular religion in the Otomi village of San Jeronimo, Acazulco

**Abstract.** *This paper examines the institution of the “cargo system” in an Otomi village in Ocoyoacac, in the State of Mexico. This village has experienced a process of modernization by using its public lands for urban oriented tourism. The inhabitants of San Jeronimo have preserved religious practices that gained autonomy through the “cargo” system, which entails incorporating, appropriating and then resignifying elements from different historical times. The concept of “cosmovision” facilitates understanding of this multiplicity of appropriations.*

*“Cosmovision” is a particular way of understanding the world, in which diversity makes sense and the identity of a group is sustained. While examining the general characteristics of the “cargo system”, the paper describes two festivities whose symbolic importance is essential to the life of the villagers.*

**Key words:** *cosmovision, identity, popular religion, cargo system*

## Introducción

El sistema de cargos como institución de culto religioso característica de diversos pueblos indios, y aun de mestizos, también integra aspectos de carácter social, político y económico, no menos que aquellos rasgos que delinearán la práctica popular de una fe católica. Al estar conformado por los miembros de la comunidad, el sistema de cargos funciona como elemento que integra la vida social, pues las agrupaciones que la componen o, mejor dicho, los miembros que la conforman, reproducen aquellos valores que se relacionan con el deber y el prestigio, formulándolos y asumiéndolos. En efecto, de acuerdo con Guillermo Bonfil, “la autoridad en los pueblos indios va unida al prestigio

social, y éste se adquiere a lo largo de la vida mediante la demostración de capacidad de servicio a la comunidad. En el ámbito de la vida pública, el servicio a la comunidad se realiza a través de la participación en el sistema de cargos” (Bonfil, 1990: 66).

Para Pedro Carrasco, el sistema de cargos es una jerarquía civorreligiosa con antecedentes históricos precolombinos. La actual jerarquía surge en las comunidades indígenas como una refuncionalización debida a la imposición de las estructuras españolas de administración municipal y del culto católico a la estructura política y ceremonial prehispánica, en donde existía una escala de estatus jerárquicamente clasificados. Así, Carrasco da cuenta de la continuidad de ciertos aspectos de la organización social precolombina, aunque también del cambio radical de otros. La continuidad radicaría fundamentalmente en el funcionamiento de esa escala en tanto mecanismo de movilidad social (Carrasco, 1985).

Las reflexiones acerca de esta institución se han centrado, precisamente, en las funciones que adquiere en el seno de las comunidades indígenas y aun en comunidades mestizas urbanas, en los vínculos con el poder y la reproducción de identidades, así como de las cosmovisiones e ideologías que la sustentan. Esto, sin dejar de pensar a la misma práctica como una forma “alternativa” de religiosidad, forma que si bien se desvía de la norma eclesial, en tanto adquiere matices de autonomía, no está exenta de la articulación con el poder religioso de la Iglesia.

\*Teléfono: (04472) 02 86 65. Correo electrónico: almamancilla@futopia.com

\*\* Becario de Investigación, Coordinación Editorial Revista EST. El Colegio Mexiquense, A. C. Correo electrónico: hchapa@cmq.edu.mx

El sistema de cargos ha sido analizado desde que se convirtiera en objeto de estudio de la antropología mesoamericana en 1937, a partir de una multiplicidad de enfoques. Su presencia casi universal entre los pueblos indígenas de Mesoamérica ha llevado, en ciertos casos, a equipararlo incluso con los linajes de los grupos africanos y, asimismo, a concebirlo como una institución “típica” de estos grupos. Con todo, en el paradigma del sistema de cargos, la diversidad es patente en la multiplicidad y divergencia de contextos teóricos. Si bien es reconocible el estudio de carácter fundacional del antropólogo estadounidense Sol Tax (1996), el sistema de cargos, dice Andrés Medina, ha formado parte de una más bien antigua reflexión acerca de “los procesos de construcción y reinterpretación de la identidad nacional, específicamente el papel que juega la población india... en la constitución de lo mexicano” (Medina, 1996).

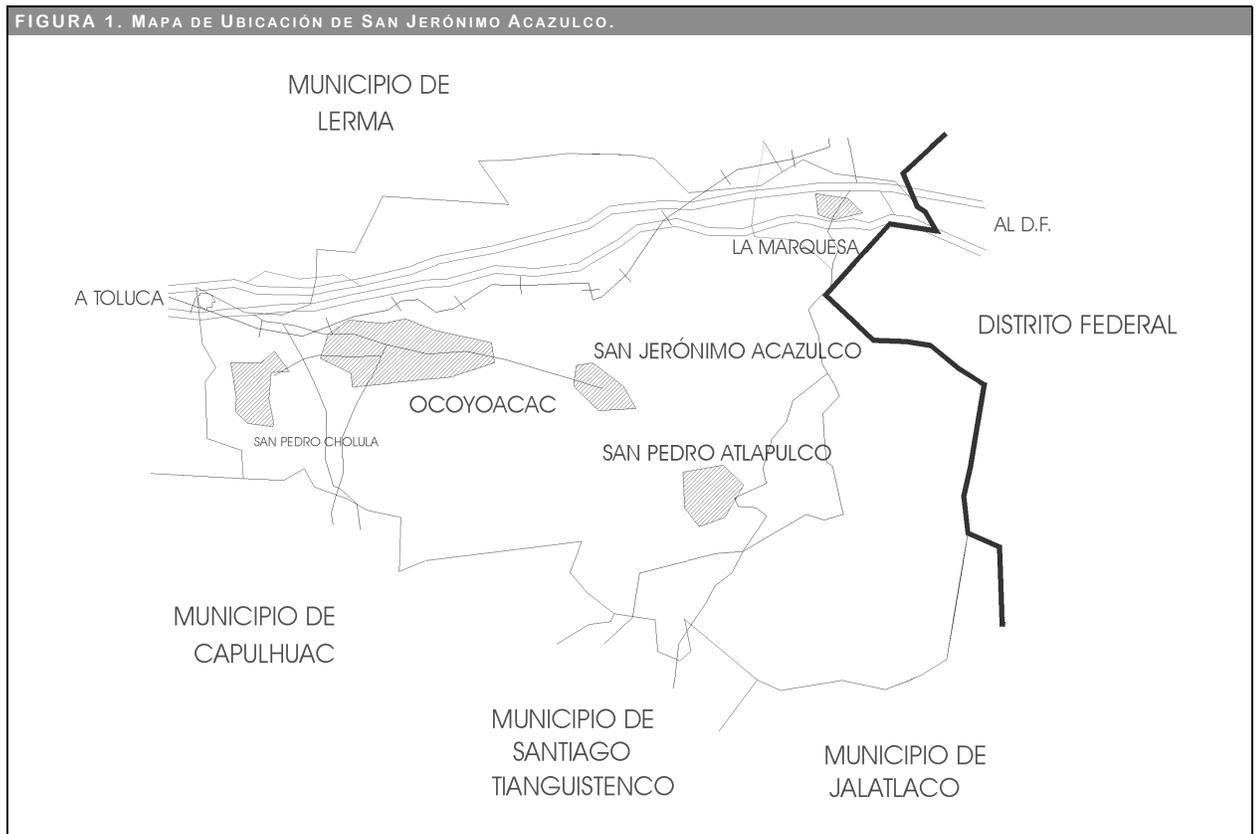
A continuación hablaremos acerca de la institución del sistema de cargos en el pueblo de San Jerónimo Acazolco, municipio de Ocoyoacac. Sus habitantes, dedicados al comercio turístico en La Marquesa, mantienen una tradición otomí expresada en la lengua, en danzas y rituales y en el

propio sistema de cargos. El artículo está dividido en cuatro partes: un breve marco histórico-etnográfico, una sistematización de la estructura del sistema de cargos, un análisis en torno al sistema como forma de religiosidad popular, con algunas referencias empíricas, y finalmente, una interpretación del sistema en torno a un marco contextual sobre cosmovisiones.

### I. Marco histórico-etnográfico

El pueblo de San Jerónimo Acazolco, hoy en día con cerca de siete mil habitantes, se ubica a una altitud de 2,700 msnm; está rodeado de bosques de coníferas: cedro, oyamel, pino, sobre todo, que constituyen parte del paisaje natural de los terrenos ejidales y comunales de la población. Estos terrenos, aunque principalmente la propiedad comunal, solían ser utilizados para la agricultura, que era la actividad predominante de los acazolqueños. Si bien no del todo desaparecida, esta actividad ha dejado de ser la principal fuente de subsistencia en el lugar. Sus habitantes han encontrado una mejor manera de sacar provecho de la explotación de sus tierras mediante la economía orientada al turismo, princi-

FIGURA 1. MAPA DE UBICACIÓN DE SAN JERÓNIMO ACAZULCO.



palmente de fines de semana, actividad que ha florecido desde los años cuarenta, se acrecentó en los setenta y actualmente es la principal de la población.

El comercio turístico se lleva a cabo en la zona de La Marquesa, dentro y fuera del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla, y en terrenos de propiedad ejidal y comunal. Los censos de población distinguen a la localidad de La Marquesa: conjunto poblacional adyacente al Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla. A su vez, la población de la localidad de La Marquesa está asentada en los terrenos de propiedad ejidal del poblado de San Jerónimo Acazulco. Al sur de las propiedades ejidales se localizan las propiedades comunales del mismo poblado, las cuales también colindan con las propiedades comunales de San Pedro Atlapulco (figura 1). En estos lugares se ofrece al turista urbano, en su mayoría proveniente de las ciudades de México y Toluca, una alternativa de consumo turístico, cuyo principal escenario es el bosque, en el que coexisten la venta de alimentos, la pesca deportiva, la renta de caballos y de motos y los paseos en lancha.

Los habitantes de San Jerónimo Acazulco han desarrollado una organización del trabajo que les permite tener un control sobre la zona que se explota y sobre los ingresos que de ella se obtienen. El ejido y los terrenos comunales de La Marquesa están parcelados en “valles”, cada uno con su organización comunitaria, presidida por un comité electo por votación cada dos años, y encargado de su buen funcionamiento. El comité de valles es una autoridad que prescribe las órdenes de faenas de mantenimiento. Las funciones de los comités de valles, sin embargo, también promueven la participación en la comunidad religiosa del pueblo: el comité de cada valle se encarga de recabar las cuotas de cooperación para las fiestas de San Jerónimo Acazulco, organizadas precisamente por los mayordomos del pueblo. Las autoridades de los valles se subordinan a las autoridades ejidales y comunales, conocidas como comisariados, quienes se articulan con los delegados del pueblo y éstos, a su vez, son el nexo entre las autoridades municipales y la comunidad.

Los terrenos ejidales y comunales donde se ubica el comercio turístico se localizan a cinco kilómetros al norte del pueblo y colindan con el municipio de Huixquilucan y con San Mateo Atarasquillo, municipio de Lerma. Poblados vecinos de San Jerónimo Acazulco son San Pedro Atlapulco por el Este, Santa María de la Asunción Tepexoyuca y San Juan Coapanoaya, por el Oeste, y Santiago Tilapa por el Sur. Todos estos poblados pertenecen al municipio de Ocoyoacac. Pero las fronteras entre San Jerónimo Acazulco y varias de estas comunidades son objeto de constantes conflictos, pues existen terrenos cuya propiedad reclama más de una comunidad, como sucede entre San Jerónimo y los

pueblos de Santa María de la Asunción Tepexoyuca y San Pedro Atlapulco. Estos conflictos tienen raíces históricas que sus pobladores remontan hasta la época de la fundación de las propias comunidades.

San Jerónimo Acazulco, una comunidad otomí del municipio de Ocoyoacac, está asentada en las estribaciones de la Sierra de las Cruces, región boscosa que separa los valles de México y Toluca. Los Títulos Primordiales y Constancias Posteriores de las Tierras Pertenecientes a los Pueblos de San Jerónimo Acazulco y Santa María de la Asunción Tepehuexoyuca datan del año 1525.

El asentamiento original se conocía como Don Gu, “Casa Grande” en otomí, y era, en efecto, una casa grande si hemos de creer lo que dicen sus actuales pobladores respecto a su extensión original, que abarcaba hasta San Mateo Atenco hacia el Oeste, además de los terrenos ocupados por la comunidad de San Pedro Atlapulco hacia el Este. Dicho asentamiento se localizaba originalmente al noroeste de la actual comunidad, en el llamado Cerro de San Francisco, donde aún se ubican las ruinas de su vieja iglesia, a un kilómetro de distancia al Noroeste.

Según cuentan los pobladores, aquellos otomíes habitantes de Don Gu se trasladaron a la actual ubicación del pueblo, donde era mayor la factibilidad de abastecimiento de agua. Y la encontraron en abundancia. Aún en la actualidad, el Arroyo Agua Apestosa y el Arroyo México marcan, al norte y al sur de la localidad, respectivamente, la zona donde se concentró la población.

Según Carrasco, en el siglo XVI “al Este del Nevado había una región donde vivían otomíes, mexicanos y matlatzincas, predominando los dos primeros. Componíanla los pueblos de Atlapulco, Capulhuac, Ocoyoacac, Tepeuexoyucan, Quauhpanoayan, Xallatlauhco y Coatepec.” (Carrasco, 1987: 28). Pedro Carrasco expone, asimismo, una zona más que en el siglo XVI conformaba una provincia de otomíes: la Sierra de las Cruces, también denominada Quauhtlalpan (tierra de bosques). “Probablemente la Quauhtlalpan... era toda la región boscosa de las sierras que separan los valles de México y Toluca” (*ibid.*: 31). Carrasco no menciona el pueblo de Acazulco, y lo mismo sucede con otros historiadores que han estudiado la región al hacer referencia a la época prehispánica. Sin embargo, es preciso señalar que los títulos primordiales de este pueblo fueron compartidos con el pueblo de Tepeuexoyucan o Tepexoyuca, y parte de la historia de este último poblado sí puede ser documentada en el Códice Techialoyan de Santa María Asunción Tepexoyuca (*ca.* del siglo XVII).

De acuerdo con María Elena Maruri, en los Códices Techialoyan:

“...se narra, en un texto escrito de ocho a diez fojas, la historia particular de cada uno de estos poblados [San Antonio Techialoyan, San Martín Ocoyoacac, San Pedro Totoltepec, San Pedro Tzictepec, Santa María Tepexoyuca], los nombres de sus gobernantes y la descripción de los lugares que formaban parte de la territorialidad que les pertenecía... Cada uno de estos Códices Techialoyan era acompañado de un lienzo o panel, donde se representaban, a manera de mapa, los límites territoriales del pueblo; ejemplo de ello [es el] Códice Techialoyan de Santa María Asunción Tepexoyuca” (Maruri, 1999).

Ahora bien, en un litigio de tierras entre Santa María Asunción Tepexoyuca y San Martín Ocoyoacac en el año de 1716, “los vecinos de Tepexoyuca presentaron ante las autoridades de la Real Audiencia los documentos necesarios para que fueran legitimadas sus propiedades territoriales” (Maruri, 1997: 26). En el documento se hace referencia a la iglesia de “Quasulco”, que habría sido referida en el mapa de los límites territoriales del pueblo de Tepexoyuca (citado por Maruri, 1997: 26). En efecto, en el documento que consigna el litigio se habla acerca de:

“...el verdadero mapa de la gobernacion de este pueblo de Santa Maria La Asumpsion Tepexoiuca en el cual se hallaron distintos cerros y dos yglesias en la una se dice Quasulco y de ay salen cuatro yndios pintados con mantas coloradas y una vara en las manos que yndican ser los gobernadores de este pueblo, la otra yglesia dice su rotulata Tepexoiuca... fecha en marzo a veinte de seissientos y catorze años...”<sup>1</sup>

En las evocaciones de la memoria histórica de los pobladores de Acazolco está presente la “vinculación” con el poblado de Tepexoyuca: “Dicen que somos hermanos con los de Tepexoyuca, pero yo no creo...”. Por todo lo anterior, es probable que durante la época prehispánica ambos poblados hayan compartido un territorio común, o al menos parte de él. De esta manera, tanto Acazolco como el actual barrio de Ocoyoacac, llamado Santa María de la Asunción Tepexoyuca, habrían quedado bajo el dominio de la Triple Alianza durante el señorío de Axayácatl, concretamente bajo la tributación del señorío de Tlacopan (Carrasco, 1996).

Durante la Colonia, Acazolco perteneció a la alcaldía mayor de Metepec. Es durante el periodo colonial que se erige el actual templo de San Jerónimo, en el año de 1725. Así también, durante el siglo XIX se desarrolló con mayor auge la arriería, aspecto económico que hoy en día constituye un sustrato cultural cristalizado en las danzas tradicionales del pueblo de Acazolco.

Después de la desamortización de las tierras comunales y eclesiásticas llevada a cabo durante el siglo XIX, las comunidades debieron enfrentarse a una restitución de tierras que muchas veces no respetó los límites anteriores, ya sea porque en algunos casos no existía ningún documento que los legitimara, o bien, porque los títulos primordiales eran más bien imprecisos (Aguado, 1998: 47). Las comunidades que no pudieron documentar adecuadamente la propiedad comunal de la tierra se vieron obligadas a aceptarla mediante dotación ejidal (*ibid.*: 110). Lo anterior dio como resultado una yuxtaposición de límites territoriales debido a la poca claridad de los decretos, lo que desembocó en múltiples conflictos, sobre todo en la zona de La Marquesa, disputada por Acazolco, Tepexoyuca y Coapanuaya (Aguado, *ibid.*: 122). En el sur de la región de La Marquesa, hoy en día también usufructuada por el poblado local de San Pedro Atlapulco para brindar servicios turísticos, las disputas continúan, dando lugar a frecuentes pugnas entre los habitantes de Acazolco y de Atlapulco.

Estos eventos de constante reconfiguración del espacio territorial permanecen en la memoria colectiva como recuerdo no sólo de los despojos, sino de las luchas colectivas por conservar esos espacios indispensables para la continuidad de la identidad comunitaria.

Un hecho legal más se integra a la dinámica de apropiaciones y reapropiaciones: en 1936 se decreta la constitución del Parque Nacional Miguel Hidalgo y Costilla, en donde quedan incluidas 100 hectáreas de la región de La Marquesa.

A la postre, ambas comunidades, Atlapulco y Acazolco, compartirían zonas circunvecinas de la región destinadas a brindar servicios turísticos: los habitantes de San Pedro Atlapulco conservan hoy en día algunos de los valles al sur de la región de La Marquesa, con un régimen de propiedad comunal. Las instalaciones para las actividades de servicio turístico de esta comunidad se localizan al este de la carretera a Chalma y se extienden a lo largo de la misma por el Sur, en los valles conocidos como Valle del Conejo y Valle del Potrero.

Hay eventos en la historia de Acazolco que son coyunturales y que están plasmados de forma particular en la memoria de su gente. Uno de ellos es el momento del traslado del asentamiento en el cerro de San Francisco al de la actual población. Igualmente, los habitantes de Acazolco tienden a establecer una separación temporal entre el “antes” y “después” de La Marquesa: “...antes no se tenía interés, y no había cultura en el pueblo. Ahorita ya se fue para arriba el pueblo, porque antes estaba muy caído este pueblo, mucho muy caído” (Entrevista, señor Carmelo R., San Jerónimo Acazolco, 1999).

En efecto, la actividad predominante de la comunidad era todavía en la década de los setenta la agricultura de temporal, predominantemente de maíz. Es a partir de esa década que la

1. Consignado en el ramo *Tierras* del Archivo General de la Nación, vol. 1716, exp. 1, fs. 2v-4. Citado por María Elena Maruri, *op. cit.*: 26.

agricultura comienza a complementarse con el comercio en La Marquesa. Tenemos informes de transmisión oral de que este comercio se inició desde los años cuarenta, con los alquiladores de caballos y con algunas mujeres que comenzaron a vender alimentos, sin mayores implementos que un brasero.

La construcción de la carretera federal México-Toluca (actualmente la carretera de acceso libre que comunica ambas ciudades) probablemente dio un mayor auge al entonces incipiente comercio de los acazolqueños. Para la década de 1980, poco más de un tercio de ellos se concentraba en el sector comercial y de servicios. Hoy en día, el principal medio de subsistencia de los pobladores de Acazolco es el comercio turístico en La Marquesa.

Antes, nos dicen los habitantes, “había que buscar trabajo fuera del pueblo. Ahora, los de fuera vienen a buscarlo aquí todo cambió desde que se vino lo de la zona turística de La Marquesa” (Entrevista, señor Juan J., San Jerónimo Acazolco, 1999).

## II. La estructura del sistema de cargos

Las asociaciones religiosas de San Jerónimo Acazolco son numerosas y el calendario festivo es denso. En promedio, entre dos y tres fiestas mensuales organizadas por 24 mayordomías, o como prefieren llamarlas los habitantes de San Jerónimo Acazolco: romerías, nombre que evoca la afluencia multitudinaria, la festividad y la celebración del santo patrono, o simplemente el peregrinaje al santuario, la ermita o a Roma, porque los “romeros” son el grupo de viajeros a Roma.

Las mayordomías adquieren el nombre del santo reverenciado, el mismo cuya imagen sagrada se mantiene vigilada y venerada en el templo de la propia comunidad. Por ejemplo, la Virgen de Guadalupe venerada en San Jerónimo Acazolco está bajo el cargo de un par de mayordomías: la Mayordomía de la Virgen de Guadalupe Primera y la Mayordomía de la Virgen de Guadalupe Segunda. De esta forma se distinguen dos mayordomías consagradas a una sola deidad.

Los nombres de los puestos en las mayordomías prefiguran su funcionamiento interno, y aun los nexos con otras mayordomías. Al mayor regidor, por ejemplo, le atañen responsabilidades morales ante los mayordomos de las imágenes, tales como la reciprocidad, o la demostración de los valores y las virtudes de la experiencia vivida.

Si bien existen relaciones de subordinación expresado en mandatos —y en el entendido de que se ejecutarán—, también es cierto que este compendio simbólico de los cánones religiosos y amistosos que los compadres reconocen es también asimilado y aceptado: las reglas aceptadas y convenidas

por el grupo son hechas valer en la demostración del prestigio y en el reconocimiento del deber. Así también, las relaciones entre los mayordomos de distintas imágenes pueden ser tan disímiles entre sí como las de compartir un vecindario, de pertenecer a una parentela o de poseer un trabajo en común. Puede, incluso, existir un relación simbólica entre representantes de imágenes, a su vez indisolubles en la historia bíblica, por ejemplo, la relación entre la mayordomía del Señor San José y la de la Virgen de la Concepción.

A los mayordomos, que normalmente son electos cada dos años y radican en el templo de la comunidad, se les conoce como regidores, con el mayor regidor a la cabeza, y en seguida el segundo regidor. Estos regidores, más aquellos invitados a participar en esta romería, ejercen funciones en el templo, puesto que las oficinas donde se reúnen están ubicadas en una ala contigua a la nave principal; en ellas archivan los documentos que atañen a su administración o sus registros de las imágenes veneradas en el templo. La administración del templo corre por cuenta de estos regidores, principalmente del mayor regidor y de su segundo, quienes también están al cuidado de la tierra de sembradío propiedad del santo patrón, y cuyo usufructo anual se destina a la composición material del propio templo.

El mayor regidor y su segundo son electos por sus respectivos antecesores. Estos dos personajes, a su vez, tendrán motivo para invitar a participar en la Mayordomía de San Jerónimo a sus allegados, futuros compadres o compadres ya consolidados, parientes, vecinos, amigos, miembros de la propia comunidad. En total se designa, por invitación, a ciento veinte personas que conformarán los seis niveles que componen la estructura jerárquica de la mayordomía.

La estructura del sistema de cargos en San Jerónimo Acazolco es compleja y heterogénea: existen un total de veinticuatro mayordomías, entre las que es posible identificar algunas donde el cargo es ocupado por mujeres, o bien, en las que éste es hereditario y de por vida, o en las que se restringe a los practicantes de algún oficio; también existen mayordomías de una danza o de peregrinaciones, entre otras. Sin embargo, es posible establecer algunos rasgos generales del sistema de cargos presente en la comunidad:

1. El sistema cuenta con varios cargos: los regidores, los mayordomos y los topiles. El cargo de los regidores se restringe a los miembros de la mayordomía de San Jerónimo, con el mayor regidor a la cabeza, mientras que el cargo de mayordomo se aplica a cualquiera de los miembros de las demás mayordomías, con un mayor para cada una de ellas. Los topiles son considerados auxiliares más que integrantes de la mayordomía, y todas las mayordomías, salvo la de la Virgen de San Juan de los Lagos y la de los Trabajadores del

Distrito Federal, cuentan con esta clase de integrantes. Los cargos religiosos referidos son independientes, en todos los casos, de los cargos civiles de la comunidad.

2. En todos los casos, el mayor tiene en su casa *la mesa*, el nicho del santo a su cargo, la alcancía en la que reciben las cooperaciones y el estandarte de su mayordomía. Los regidores guardan en su casa la batuta del mayor.

3. Si bien todas las mayordomías cuentan con una relativa autonomía para elegir a sus integrantes (entre ellos mismos se llaman “compadres”), son legitimadas y a su vez se subordinan a la autoridad de la mayordomía de San Jerónimo. Por ejemplo es significativo que el nombramiento de un nuevo cargo sea enviado por los mayores regidores de la mayordomía de San Jerónimo, además de que ésta designa cuáles mayordomías se encargarán de determinados aspectos y gastos de la festividad patronal, entre otras tareas.

4. Existe al interior de cada mayordomía una estructura jerárquica de seis niveles. Cada nivel cuenta con una cantidad de miembros proporcional a la cantidad de integrantes de la mayordomía entera. Los roles diferenciados están, sin embargo, desapareciendo. Se conserva aún la función de los primeros como responsables directos de la imagen, de los segundos como asistentes de los primeros y de los terceros como tesoreros. La función de los cuartos como los responsables de atender a los invitados durante los convites se conserva por lo menos en un par de mayordomías, mientras que los quintos y sextos son considerados como auxiliares.

5. La cooperación es la misma para todos los miembros de una mayordomía, aunque cada una de ellas fija su cuota y asume una gran flexibilidad en la misma, ajustándola a las posibilidades económicas de cada mayordomo o carguero.

6. La autoridad recae siempre en manos del mayor y de su segundo (es decir, el segundo en la jerarquía de los primeros), quienes, al cambio de mayordomía, son los únicos en recibir nombramiento por parte de los regidores, y están encargados de integrar y convocar a la romería.

7. El número de integrantes es variable. Puede ser desde treinta y nueve miembros (en la mayordomía de la Santa Cruz Segunda, por ejemplo), hasta ciento veinte (en el caso de la mayordomía de San Jerónimo).

8. La duración en el cargo es decisión de los propios cargueros. Normalmente es el mayor quien decide cuándo dejar el cargo, lo que se condiciona al apoyo perceptible de sus cargueros, habiendo casos de mayores que llevan más de diez años con el cargo. Según comentarios de éstos, las mayordomías suelen ir muy bien al principio, hay mucho apoyo económico; pero, a medida que pasan los años, la gente “se cansa”. Es entonces cuando hay que cambiar. Las únicas mayordomías con duración fija en el cargo (de dos y

un año, respectivamente) son la mayordomía de San Jerónimo y la mayordomía de los Trabajadores del Distrito Federal. En esta última, sin embargo, el cargo se rota entre los mismos participantes, pues la pertenencia a la mayordomía es a perpetuidad, cosa que también sucede en la mayordomía de la Santa Cruz Segunda.

9. El *cambio de mesa*, como se llama al cambio de mayordomos, tiene lugar durante alguna de las festividades correspondientes a cada mayordomía.

10. Es común que los cargueros participen en más de una mayordomía a la vez.

11. Los criterios de selección del mayor tienen que ver con cuestiones de índole práctica, como la disponibilidad de espacio en casa para los convites o el tiempo requerido para dedicar a la mayordomía, pero ello puede relacionarse en realidad con la posesión de fondos suficientes para conllevar el cargo, más que con la experiencia o la participación previa en el sistema.

12. Los gastos de las festividades mayores (San Jerónimo y Santa Cruz) son solventados con apoyo de miembros externos a la mayordomía, fundamentalmente con apoyo de los grupos organizados para el trabajo en La Marquesa.

13. En todos los casos, salvo en la mayordomía de la Virgen de San Juan de los Lagos, el cargo es sustentado predominantemente por varones, aunque en el ejercicio de éste siempre se cuenta con la participación de la esposa -o, en su defecto, de la hermana o la madre- para la preparación de las festividades correspondientes. Si bien en algunas mayordomías es requisito ser varón casado, en otras se permite ocupar el cargo a solteros y a mujeres.

### III. Las mayordomías y la religiosidad popular

Cada mayordomía está a cargo de cada una de las 24 imágenes o deidades, pero esto significa también lo contrario: se espera de las imágenes de la reciprocidad. La reverencia ante la imagen religiosa no es un acto de contemplación estética que tenga por inspiración la imagen por sí misma: la imagen representada y la representación misma son algo único: la divinidad. “Lo esencial es la creación de ese estado del alma —de ese encantamiento mágico— en que el creyente, sustraído a lo profano y terrestre, se siente elevado a la esfera de lo sobrenatural” (Westheim, 1997: 13).

Las imágenes de Dios y de los santos representados son imágenes sagradas, vigilantes del culto religioso y del buen actuar del devoto. La comunidad las contempla en ritos extáticos cuando escucha la liturgia, o cuando se acerca para encomendarse ante ellas, pedirles un favor o simplemente declararles en secreto su devoción. También las contempla

en las romerías, en esas excursiones por las calles, que también son incursiones espirituales.

El nicho, que es una representación de la imagen venerada en el templo, es un objeto igualmente sagrado: no importa que esté construido en forma de nicho, ni que la caja sea de tales o cuales dimensiones: el hecho es que Dios o el santo venerado *está ahí*. Este nicho es acaso el símbolo religioso más cercano al ámbito profano: el hogar. Pero el hogar mismo adquiere la calidad de lugar sagrado, tanto más cuanto que al recinto del hogar que alberga la imagen se le conoce como “oratorio”, un lugar amplio, lo suficiente como para dar cabida, precisamente, a un oratorio: una larga mesa, previamente bendita por el sacerdote, sobre la cual se coloca el nicho y sus ofrendas, una explosión de colores y arreglos florales y de papel, con espacios libres a los lados de la mesa para que sean ocupados por varios fieles oradores.

Antes del inicio de los convites festivos, en los cuales se conmemora al santo venerado, los miembros de las mayordomías, compadres e invitados, se reúnen en torno de la mesa, que no es propiamente el lugar del diálogo profano, pero sí es el espacio en que se dialoga acerca del momento de la peregrinación recientemente efectuada, de recitar la “Memoria” o el recuerdo de lo que se piensa acerca de las vicisitudes del cargo durante el último año, e incluso de preguntar en público si el proceder como mayordomo fue bueno o malo:

—Pues compadritos, con todo respeto en este sagrado oratorio, a nombre del patrón, señor San Jerónimo; a nombre de la Virgen de Guadalupe, a nombre del Señor de Chalma y a nombre del Divino Rostro, compadritos, tengan ustedes las buenas noches, ¿cómo han estado compadritos?

—Bien, gracias compadrito.

—Pues nada más para agradecer, de parte de la Danza, compadritos, la invitación que se le hizo compadritos. Creo que se ha cumplido... Pues únicamente, pues de darles las más sinceras gracias, compadritos...” (Fragmento de la Memoria, oratorio de la mayordomía del Señor de Chalma Primera, 1999).

No es un diálogo como el que se lleva a cabo, algunos minutos después, cuando se comen tamales, se fuma y toman bebidas más que libremente, y se acompaña con el diálogo vivaz. El diálogo que se lleva a cabo en torno del oratorio es más bien una suerte de diálogo entre los compadres, y entre éstos y la divinidad, los discursos atienden a la reverencia y a la suerte de poseer el “nichito” —como todos le llaman— en casa. Los oradores se mantienen en pie, preferentemente cabisbajos, o con las manos cruzadas, hay ambiente de seriedad y solemnidad, aunque tal vez la emoción desborde en sus adentros a uno que otro fiel... Por ello, estos oratorios son símbolos de la posesión de la fe y

también son los lugares donde se reafirma la posesión de la identidad religiosa y social.

Las mayordomías de San Jerónimo Acazulco están conformadas por el brío religioso y político de la participación comunal. Su religiosidad es popular, el sacerdote está presente tan sólo unas pocas horas por semana, particularmente los domingos, cuando ofrece la misa dominical. Las experiencias religiosas que parten de las mayordomías no necesariamente terminan en las mismas, pues éstas se sustentan en el refrendo cíclico del compromiso con las deidades no menos que con los compadres, vecinos o comuneros y ejidatarios, copartícipes en las actividades profanas del comercio o del trabajo.

Todos esperan que dos o tres veces por mes alguna mayordomía celebre al santo reverenciado o, mejor dicho: todos saben que “al santo, su fiesta le llega”. También todos los miembros de la comunidad esperan que, eventualmente, cuando se comience a formar la familia (requisito para integrarse a la comunidad de ejidatarios), los casados sean invitados a participar en las mayordomías. A partir de su propia visión de la comunidad, de su noción de obligación como miembro de ella, de su propia religiosidad, aunque también de sus recursos materiales y de las lealtades para con los compadres, dependerá la elección final: aceptar o no el cargo. Las motivaciones religiosas para ingresar a una mayordomía están, así, imbricadas con prerrogativas políticas.

“Soy mayordoma, nunca me he quejado... fíjese que yo, me gusta... me gusta participar, soy del pueblo. De mi parte soy del pueblo y tengo que hacer algo a mi pueblo. Me gusta. Yo, como le he platicado a mis nueras: ¡Ay! Dios mío, digo, qué lástima que no me halló cuando era yo más joven. Orita ya estoy vieja, pero no importa, lo voy a sacar adelante...” (Entrevista con la Mayora de la mayordomía de la Virgen de San Juan de los Lagos, 1999).

Los ritos que los mayordomos celebran en el interior del templo son oportunidades de concelebración, pues los compadres se reúnen, refrendan públicamente su cargo a través de la recitación de la Memoria, cumplen con la obligación de ser fieles religiosos y, en fin, configuran el tiempo y el espacio en que las identidades sociales se reafirman en una religiosidad popular, cuya “particularidad de independencia relativa frente al marco canónico del culto católico contribuye a definir su papel de núcleo de identificación social... que se cumple con la veneración de los santos patrones cuyas imágenes representan la corporatividad comunitaria” (Báez-Jorge, 1998: 40).

Los rituales al interior del templo obedecen, por un lado, a la liturgia de la Iglesia; el rezandero, por ejemplo, ora de acuerdo con lo prescrito por el Rosario Católico o las Sa-

gradas Escrituras; sin embargo, por otro lado, cuando el rezandero termina el último Misterio, también en el templo se lleva a cabo la recitación de la Memoria: es un diálogo, pero sobre todo es un acto testimonial, en el que los compañeros miembros de las romerías atestiguan, a través del refrendo de voluntades, el seguimiento en el cargo.

#### IV. La cosmovisión: San Jerónimo, los mayordomos y la “huella del Señor”

Asistir a una festividad en San Jerónimo Acazulco es sumergirse en un mosaico de colores y sonidos, expresiones de la diversidad con la que el espectador se enfrenta. Es posible observar danzantes aztecas que siguen el ritmo de los tambores, al mismo tiempo que la danza de los arrieros sigue el compás de la banda; se pueden comprar antojitos, asistir a la misa o subir caminando hasta la cima de un cerro y enterrar una ofrenda para el Divino Rostro, o para un dios de la lluvia cuyo nombre ya se olvidó. Es igual. De todos modos se participa. Pero entender esa diversidad no es sencillo, implica concebirla como un todo en el que entran en juego muchos actores sociales.

Esa diversidad es comprensible sólo si se enmarca en la concepción particular que un pueblo se hace del mundo y de la forma en que se ordenan las cosas existentes en él. En esta visión del orden del mundo o cosmovisión, término preferido en la jerga antropológica, se contiene “...el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (Geertz, 1996: 89). La cosmovisión se constituye así en el dominio privilegiado mediante el cual los miembros del grupo dotan de sentido a su realidad.

La cosmovisión se construye en gran medida con base en procesos históricos particulares y se expresa en prácticas simbólicas y materiales concretas, manteniendo con éstas una relación dialéctica: determina ciertas formas de hacer y, a su vez, se reconfigura con base en ellas. De esa manera, la cosmovisión no es algo estático ni mucho menos perteneciente exclusivamente al pasado, a pesar de que mucho de su sustento se localiza en él. Es más bien un proceso en construcción continua que también orienta el futuro.

En el caso de las comunidades indígenas de nuestro país, esta cosmovisión se ha visto forjada bajo procesos de dominación, en los que cada comunidad ha llevado a cabo construcciones propias y reformulaciones, tanto de los referentes que le han sido impuestos, como de aquellos que conformaban el *corpus* de sentido de la realidad indígena prehispánica. Hoy, las formas de expresión simbólica ya no son enteramente de tradición prehispánica, pero tampoco la han abandonado del todo. Esto resulta particularmente

claro en el caso de la religión católica, tal y como es llevada a cabo en los pueblos indígenas, religión que “...no pudo cristalizar más que en la violencia, contra la religión oficial que combatía la idolatría y en la desobediencia civil frente a las autoridades coloniales, que forzaban a los indios a reagruparse en poblados o a someterse a la coerción de los cargos” (Galínier, 1990: 685).

Como ya se mencionó, San Jerónimo Acazulco tiene un calendario ritual denso, que se inscribe dentro del ritual católico, aunque la comunidad tiene sus formas muy originales de hacerlo suyo y orientarlo en su vida cotidiana. Ese calendario ritual, es decir, la celebración de las festividades correspondientes y la continuación de la tradición quedan, como en muchos otros lugares, en manos de los mayordomos. En efecto, el sistema de cargos se perfila como el mecanismo que mantiene vivo un recuerdo ancestral y lo reformula y actualiza, haciéndolo evidente en la festividad. Es mediante el sistema de cargos que se recuperan elementos simbólicos de origen prehispánico y colonial, a la vez que se adaptan innovaciones a aquello ya existente.

Si bien ya mencionamos algunos de los rasgos generales del sistema de cargos en San Jerónimo Acazulco, queremos hacer énfasis en la heterogeneidad y la complejidad del mismo. No todas las mayordomías son consideradas por lo propios habitantes de la comunidad como de igual importancia, hay mayordomías con más *peso*, ya sea por su antigüedad o por el monto del gasto realizado en la festividad, ambas cosas que, a nuestro modo de ver, no son sino expresiones de la importancia y el valor simbólico que dichas romerías tienen en la vida de los habitantes de Acazulco. Nos centraremos en algunos de los elementos de dos de las mayordomías, en las que ambos rasgos están presentes: la mayordomía de San Jerónimo y la mayordomía de la Santa Cruz del Divino Rostro.

La mayordomía de San Jerónimo es la más antigua de todas. Eso dice la gente, y el estandarte de la misma, en poder del mayor regidor, ostenta la fecha de 1552. Esta mayordomía festeja al santo patrono, a San Jerónimo, traductor de la Biblia en los hechos históricos, uno de los apóstoles y Noé apócrifo en el imaginario de algunos, pero para todos, simplemente “el patrón”.

Este culto al santo patrono encuentra sus raíces en la Europa medieval, en el culto a los santos que se inició en la Iglesia primitiva desde el siglo III, con el culto a los mártires de las persecuciones romanas. En el siglo V comenzaron a venerarse a los santos obispos y a los padres de la filosofía cristiana, para agregar después toda una multitud de santos: desde eremitas hasta monjes.

“Los santos, cuyo culto y reliquias se sacralizaron, se convirtieron en *patronos*, al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba a su patronazgo a amplias capas de población. Se volvieron también los compañeros invisibles, los amigos y protectores contra los males del mundo” (Rubial, 1997: 51).

Con la Conquista, los pueblos indígenas recibieron este legado medieval, que funcionó de forma sorprendentemente eficaz para el control y conversión religiosa. Pero no fue sólo una imposición. Las creencias medievales se replantearon a la luz de la cosmovisión indígena, creando formas y símbolos que diferían de aquellos que los habían engendrado. Ya ha señalado Gibson cómo el cristianismo logró una transformación únicamente en la superficie, dejando en el fondo muchas de las creencias y de los hábitos relacionados con ellas. De entre aquello que fue aceptado con particular entusiasmo, destaca, precisamente, el culto a los santos como patronos, los que, ya desde muy temprano, se convirtieron en “...una encarnación del sentido interior del pueblo” (Gibson, 1996: 136).

En efecto, San Jerónimo es el eje rector de la religiosidad popular en la comunidad, tal y como sucede en muchos otros lugares:

“Los santos son objeto de veneración universal, como intercesores entre el hombre y Dios, sólo superados en importancia por la Virgen María. Cada individuo, de acuerdo con su nombre, pueblo nativo, ocupación y gusto personal siente un nexo particular con distintos santos, y una obligación especial y personal de venerarlos... cada individuo le debe homenaje, como miembro de la comunidad, al santo patrono de su ciudad, su pueblo o su aldea...” (Foster, 1985: 279).

La comunidad mantiene lazos simbólicos con su patrono, quien intercede ante Dios para la concesión de favores en este mundo, normalmente de carácter práctico: éxito en la cosecha, buenos ingresos en el comercio, la sanación de un enfermo, etcétera.

Es en el santo patrono que se objetiva la identidad del pueblo: es él quien le da nombre y, en cierto sentido, él es el pueblo. Es él quien representa ante la divinidad y ante los hombres, y la mediación entre el santo patrono y el pueblo es precisamente el sistema de cargos, los mayordomos de San Jerónimo o regidores, como se les llama en el pueblo.

Es también mediante la mayordomía de San Jerónimo que se crean redes simbólicas con las comunidades de la región. El santo patrono visita las comunidades de San Pedro Cholula, San Antonio El Llanito, La Asunción Tepexoyuca, San Juan Tilapa, San Juan Ixtayopan, San Juan Yauatepec, La Marquesa y La Cima. Incluso es con el santo patrono con quien se legitiman las relaciones entre los pueblos, como sucede con el caso de la comunidad de San Pedro Atlapulco, con la que San Jerónimo tiene un conflic-

to territorial ancestral. Las relaciones entre los miembros de ambas comunidades de hecho existen: se tienen amigos y compadres en ambas comunidades, y la asistencia a las festividades de ambos santos existe en un nivel extraoficial: “ellos vienen y nosotros vamos, pero los santos no”, suele ser el comentario al respecto. Es la visita del santo en la cual radica la aceptación comunal en cuanto tal.

Si bien es cierto que las festividades del patrono San Jerónimo son, con mucho, las más importantes del ciclo festivo, existe una festividad más que rivaliza en importancia con éstas: la festividad de la Santa Cruz del Divino Rostro, cuya imagen principal se venera en el Cerro de Hueyamelucan, una elevación situada al norte de la comunidad, entre el poblado y las propiedades ejidales. Volvemos la atención hacia esta mayordomía por encontrarse en ella algunos de los rasgos ancestrales más sobresalientes, particularmente el culto a los cerros:

“Estos ritos prehispánicos encuentran su continuación hoy en día en la Fiesta de la Santa Cruz, celebrada el 3 de mayo en muchas regiones tradicionales de México y Guatemala. Propongo la hipótesis de que esta fiesta es, al lado del mucho más conocido Día de Muertos, aquella celebración anual que ha conservado mayor número de elementos de la cosmovisión antigua y del calendario prehispánico” (Johanna Broda, citado en Medina, 1995: 13).

En efecto, el culto a los cerros tiene raíces ancestrales que se plasman en la cosmovisión de los habitantes de San Jerónimo, y que se reformulan a partir de sus propias concepciones:

“...no nada más aquí estamos venerando la Santa Cruz. No sé si se ha dado cuenta que... aquí, por ejemplo, se dice el Cerro de la Campana; está otro igual, el Cerro de la Verónica. No sé si ha escuchado, también está otro igual, y una vez le pregunté a unos compadres de Ameyalco, bueno qué coincidencia por qué... a qué se debe que en los cerros más altos está... está Dios. No sé, dice, pero yo mis abuelos me dijeron, este... pues todas las capillas que están en los cerros forman los cuatro puntos cardinales...” (Entrevista, mayor de la Santa Cruz Primera, San Jerónimo Acazulco, 1999.)

“Los cerros son el lugar de residencia de los dioses en el universo de los hombres”, señala Galinier (1990: 550). Para los habitantes de San Jerónimo Acazulco, esto es verdad palpable cuando suben cada mes de julio y noviembre a festejar a la Santa Cruz del Divino Rostro. No hay que olvidarlo, es importante, es milagroso, se aparece en sueños. Está ahí porque el cerro “le gustó para vivir”. Todo tiene su razón de ser, nos dice la gente, y nos cuentan la leyenda del origen del culto en ese lugar:

“...la creencia de aquí del Señor del Divino Rostro es por... un señor que trabajaba allá abajo, allá en la Tula donde lo nombramos, que era carbonero... era carbonero, y el señor

pues, ya a la hora de calentar los tacos, pus a la una de la tarde... De repente le llega un señor, y que le dice, este... que si lo invitaba a comer y él dice que pus cómo no, pásele. Y ya, empezaban a comer... y le decía pues muchas gracias, y mañana pus, si no es mucha molestia, te pido un favor: para mañana me traes un pollo. Sí cómo no, el señor obediente todavía, ¿no?, sin decir: ¿por qué o qué?, ¿no?

”Y este... Sí, al día siguiente que le llevó, se llevó el pollo ya todo listo, preparado pa’ comer, y estaba pensando, bueno. Llegó y no estaba él, dice no, yo creo que el señor nada más me estaba vacilando porque no... no está aquí, y cuando sienten que le hablan por la espalda ¿no? Y pues aquí estoy. Sí, ya sé qué estás pensando. Pensabas que no iba a venir, pero sí, aquí estoy, te estoy esperando... ¿no? Ya se sentaron a comer y... terminaron y que le dijo... le dijo el señor, te voy a pedir un último favor: quiero que... me hagas una cruz y me la vayas a poner hasta allá arriba en lo más alto... Y el señor, sí, dice, pero de qué madera la voy a hacer.

”No, pus, de cualquier madera, dice. Bueno, este señor fue con el carpintero, hizo la madera, lo subió acá... Y cuando llegó aquí, el señor que ya lo estaba esperando, el señor que le dijo que trajera la cruz y... este... Ya lo pusieron, acomodaron un ranchito ahí, para cubrir la cruz, y que le dijo el señor, no pues, este, no te vayas a olvidar de mí, dice, quiero que me vengas a visitar porque yo me voy a quedar aquí adentro de la cruz. Y le dice el señor, no pues discúlpame, pues yo no sabía quién eras ¿no?... Yo no sé por qué se fijó en mí, no, pus yo soy un pobre... un pobre pecador aquí, ¿no?

”Pus no te fijas, tus pecados están perdonados, y sigue... sigue visitándome...” (Entrevista, mayor de la Santa Cruz del Divino Rostro Primera, San Jerónimo Acapulco, 1999).

De esta manera, la gente de San Jerónimo Acapulco da sentido a sus prácticas cotidianas con base en una leyenda de origen y concibe una práctica prehispánica como algo que no está peleado con el ritual católico. El sacerdote sube una vez al año. Eso sí: no más porque “la subida está dura”. El resto del año, no obstante, las ofrendas y visitas son constantes, aun sin el sacerdote. Estas visitas y particularmente las dos festividades principales se relacionan con el ciclo agrícola de la comunidad. Cabe hacer notar que, como señala María Ana Portal (1997), el vínculo simbólico con la tierra permanece aun en esos lugares en que la actividad agrícola ha dejado de ser la predominante, como es el caso de San Jerónimo Acapulco. Según Galinier, el culto a la Santa Cruz entre los otomíes se relaciona con rituales de petición de lluvia, cosa que es confirmada por los habitantes de Acapulco: se hace la fiesta para dar gracias por las lluvias y cuando se va a sembrar.

“Los dioses que los habitan [los cerros] ejercen una coerción mágica sobre los vivos: distribuyen sanciones, provocan enfermedades, se encargan de recordar en forma periódica las obligaciones ceremoniales, a la vez que garantizan la protección de la comunidad”, menciona Galinier respecto a las deidades otomíes (Galinier, 1990: 553). El culto a la Santa Cruz del Divino Rostro, que “vive” en el cerro, en la concepción de los habitantes de Acapulco, está también cargada de hechos milagrosos: se trata de un señor celoso, que se molesta si se venera a “otros santos” y que es capaz de enviar granizadas, lluvias, o de provocar una fractura o accidente si se le falta al respeto. Pero de igual manera es tenido por “muy milagroso”, capaz de aliviar enfermedades y de brindar su protección. De esta manera, en la veneración a la Santa Cruz del Divino Rostro se sintetizan elementos del catolicismo medieval con elementos prehispánicos, cuyas significaciones se conjugan y objetivan en la celebración de los rituales en torno a la fiesta.

Se resignifican no sólo las prácticas, sino incluso los nombres de la geografía sagrada: el Cerro de Hueyamelucan o Queyamelucan, topónimo que aparece en los Títulos Primordiales como “lugar del manatí grande de las ninfas” es, en el imaginario de los lugareños, un nombre que remite a una de las principales características del cerro, característica en la que además se fundamenta parte de su sacralidad: las “huellas del Señor”, que se observan en un par de rocas que son objeto de veneración, y que “marcan” la entrada al espacio sagrado. Es en ellas donde se encuentra a la imagen que sube del pueblo, así como a las imágenes de los numerosos peregrinos que visitan el sitio desde sus lugares de origen: Santiago Temoaya, Capulhuac, Santiago Tianguistenco, La Asunción Tepexoyuca y otros. Coexisten así la oración y las “limpias”, el enterramiento de alimentos y las veladoras.

Las expresiones de una cosmovisión ancestral son también ejes de orientación para el futuro. Muchas de las prácticas religiosas han tenido que modificarse a la par del cambio experimentado por la comunidad. Por ejemplo, la limpieza de las imágenes debía realizarse anteriormente en día domingo. Hoy se ha trasladado al jueves. La razón: en domingo todos los mayordomos acuden a trabajar a La Marquesa, día en que la afluencia turística es mayor, y nadie acude al templo. Las festividades eran más sencillas, “no había recursos”. Actualmente, sólo para la festividad de San Jerónimo del 30 de septiembre, el gasto asciende a unos setenta mil pesos, gracias al apoyo de los comerciantes de La Marquesa, y para la fiesta del “cerrito de Hueyamelucan” se cuenta también con el apoyo de los comerciantes. San Jerónimo y el “cerrito de Hueyamelucan” son parte de la vida de los habitantes de San Jerónimo. Se viven como par-

te de su unidad, de su mundo cotidiano. La gente pide milagros a San Jerónimo, lo mismo que acude al cerro. Ambos son parte de su presente.

Pero también hay proyectos futuros: la remodelación del templo de San Jerónimo y la terminación del de la Santa Cruz son proyectos que llevan varios años y que avanzan bajo la supervisión y el trabajo de los mayordomos y del resto del pueblo. Éstos saben que “tal vez no les toque a ellos terminarlos”, pero tienen la certeza de que “alguien” en la mayordomía que sustente el cargo en ese momento, sin duda lo hará, lo que permitirá la conservación de la tradición. Los mayordomos asumen su cargo como una cuestión de fe y como un compromiso con el santo, con los “compadres”, pero también con el pueblo: el compromiso de que lo que hoy se tiene sobreviva y sea aún mejor el día de mañana.

Las manifestaciones de religiosidad que tienen su expresión en el sistema de cargos y las festividades deben entenderse también como expresiones que se contraponen a aquellas de una sociedad mayoritaria, pero que han creado su propia lógica, en parte independiente de aquellas: “Nosotros no somos católicos, lo que se dice católicos —nos dicen—, somos creyentes, somos del pueblo.”

### Conclusiones

Lo que se ha tratado de hacer explícito es el hecho de que ni el sistema de cargos como tal, ni la cosmovisión —que, en no pocos casos, le confiere muchas de sus particularidades y diferencias con respecto a las prácticas religiosas establecidas por el catolicismo hegemónico— deben verse como reminiscencias del pasado o como procesos tendentes a la desaparición. Es su capacidad para seguir ordenando la realidad cotidiana y para reproducir la identidad comunitaria lo que consolida al sistema de cargos como uno de los principales mecanismos en que se funda la existencia misma del grupo. Sus vínculos no se orientan hacia el pasado para recuperar de éste un sentido inmutable, sino que lo recrean y reconstituyen convirtiéndolo en eje para la construcción de un proyecto futuro. ☺



### BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, E. (1998). *Una mirada al reparto agrario en el Estado de México (1915-1992). De la dotación y restitución a la privatización de la propiedad social*. El Colegio Mexiquense, México.
- Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los nahuales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*. Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Bonfil, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo/Conaculta, 2ª ed., México.
- Carrasco, P.
- \_\_\_\_\_. (1985). “La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en J. R. Llobera (comp.), *Antropología Política*. Editorial Anagrama, 2ª ed., Barcelona.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. Gobierno del Estado de México, dn, facsimilar de la de 1979, México.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Estructura político-territorial del Imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetzcoco y Tlacopan*, FCE/El Colegio de México, México.
- Foster, G. M. (1985). *Cultura y conquista. La berencia española de América*. Universidad Veracruzana, 2ª ed., México.
- Galinier, J. (1990). *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM/INI/CEMC, México.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona.
- Gibson, C. (1996). *Los aztecas bajo el dominio español, 1510-1810*. Siglo XXI (Colección Nuestra América), 13ª ed., México.
- Maruri, M. (1997). *Toponimia Techialoyan. Un intento de reconstrucción histórico-geográfica de San Martín Ocoyoacac, San Antonio Techialoyan y San Pedro Tototepic en la región oriental del valle de Toluca (siglos XVI y XVII)*. Tesis de licenciatura en etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- \_\_\_\_\_. (1999). “Organización política de los pueblos indígenas en los Códices Techialoyan”. Mecanuscrito, en prensa.
- Medina, A.
- \_\_\_\_\_. (1995). “Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, *Alteridades* Año 5, núm. 9.
- \_\_\_\_\_. (1996). “Prólogo” en L. Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca.
- Portal, M. A. (1997). *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpán, México*. UAM/Conaculta, México.
- Rubial, A. (1997). “Los santos milagrosos y malogrados de la Nueva España”, en C. García y M. Ramos (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, INAH/CONDUMEX/UIA, México.
- Tax, S. (1996). “Los municipios del altiplano mesooccidental de Guatemala”, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos*, UAEM, Toluca.
- Westheim, P. (1997). “Arte, mito y religión”, *Pensamiento artístico y creación, ayer y hoy*. Siglo XXI Editores, México.