



Casa abierta al tiempo

INTRODUCCIÓN	3
Preguntas de Investigación	6
Hipótesis	7
Objetivos	8
1. DE LA TRADICIONAL JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA A LA TRASNACIONALIZACIÓN DE SUS INSTITUCIONES	9
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA	
UNIDAD IZTAPALAPA	9
1.1. Sistematización bibliográfica	10
1.2. Paradigma	14
1.3. El surgimiento de la jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio antropológico, sus múltiples	17
1.4. Hacia el paradigma de cargos	19
1.5. Las diversas dimensiones y funciones de la jerarquía cívico-religiosa	20
1.5.1. La dimensión económica	24
1.5.2. La dimensión política	26
1.5.3. La dimensión religiosa	30
1.6. El "colapso" o "decadencia" y las variaciones de la jerarquía cívico-religiosa	33
1.7. Algunas problemáticas contemporáneas sobre el sistema de cargos	34
1.8. El sistema de cargos urbano	40
1.9. Migración y sistemas de cargos transnacionales	55
Luis Jesús Martínez Gómez	
2. EL CASO DE LA COMUNIDAD DE PETLALCINGO, PUEBLA	55
2.1. Ubicación geográfica y relieve	57
2.2. Antecedentes históricos y generalidades	59
2.3. Tenencia de la tierra	62
2.4. Producción agrícola y pecuaria	63
2.5. Otras actividades	66
2.6. Migración, empleo y venta de mano de obra	70
2.7. El ciclo festivo y el sistema de cargos religiosos de la comunidad	77
2.8. El sistema de cargos religiosos y el Ayuntamiento Municipal	82
2.9. La Sociedad de Bienes Comunitarios y el sistema de cargos religioso	85
2.10. Migrantes, comités de paisanos y su participación dentro del sistema de cargos religioso	93
3. CONCLUSIONES: LAS TAREAS PENDIENTES	99
BIBLIOGRAFÍA	

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN	3
Preguntas de Investigación	6
Hipótesis	7
Objetivos	8
1. DE LA TRADICIONAL JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA A LA TRASNACIONALIZACIÓN DE SUS INSTITUCIONES	9
1.1. Sistematización bibliográfica	9
1.2. Paradigmas teóricos y divisiones generacionales	10
1.3. El surgimiento de la jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio antropológico, sus múltiples denominaciones y rasgos característicos	14
1.4. Hacia el paradigma de cargos	17
1.5. Las diversas dimensiones y funciones de la jerarquía cívico-religiosa	19
1.5.1. La dimensión económica	20
1.5.2. La dimensión política	24
1.5.3. La dimensión religiosa	26
1.6. El "colapso", la "decadencia" y las variaciones de la jerarquía cívico-religiosa	30
1.7. Algunas problemáticas contemporáneas sobre el sistema de cargos	33
1.8. El sistema de cargos urbano	34
1.9. Migración y sistemas de cargos transnacionales	40
2. EL CASO DE LA COMUNIDAD DE PETLALCINGO, PUEBLA	55
2.1. Ubicación geográfica y política	55
2.2. Antecedentes históricos y generalidades	57
2.3. Tenencia de la tierra	59
2.4. Producción agrícola y pecuaria	62
2.5. Otras actividades económicas	63
2.6. Migración, empleo y venta de mano de obra	66
2.7. El ciclo festivo y el sistema de cargos religioso de la comunidad	70
2.8. El sistema de cargos religioso y el Ayuntamiento Municipal	77
2.9. La Sociedad de Bienes Comunales y el sistema de cargos religioso	82
2.10. Migrantes, comités de paisanos y su participación dentro del sistema de cargos religioso	85
3. CONCLUSIONES: LAS TAREAS PENDIENTES	93
BIBLIOGRAFÍA	99

INTRODUCCIÓN

En abril de 1997 realicé por primera vez una visita de campo a la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla, y coincidió casualmente con la festividad del Señor del Calvario, celebración religiosa más importante en el interior de la localidad.¹ En el recorrido observé que en su conmemoración participaban de manera conjunta distintos comités de migrantes –Puebla, México DF, Veracruz y California-Nueva York– con la mayordomía de la comunidad.

En años sucesivos recabé información más precisa sobre la estructura de la fiesta, lo cual permitió distinguir algunas discusiones y conflictos que surgen entre los migrantes, “nativos”² y los miembros de hermandades o asociaciones religiosas, sobre quiénes son considerados: a) miembros del terruño; b) participantes en el interior de los rituales, ceremonias y espacios sagrados de la fiesta; y c) posibles candidatos a ocupar cargos dentro de la mayordomía del Calvario. Dos casos representaron los momentos clave en los cuales se localizó una contienda por la pertenencia, identidad y significación de la comunidad: la designación del mayordomo del Señor del Calvario y dos espacios rituales de la festividad.

Desde hace algunos años, el proceso de selección de la mayordomía del Señor del Calvario ha devenido en una serie de disyuntivas y debates constantes entre los petlalcinguenses. Algunos ejemplos de ello ocurrieron entre 1993 y 2002, lapso en el que se nominaron a tres migrantes –dos establecidos en el Distrito Federal, uno en Tehuacan– como los mayordomos principales. Los nombramientos se llevaron a cabo por medio de procesos de votación popular durante asambleas comunitarias en la cabecera municipal; lo cual suscitó en su interior disímiles disertaciones sobre la pertinencia de elegirlos o no como los responsables de la organización de la festividad del Calvario.

Los argumentos en contra de su elección advertían “que los migrantes no debían ser mayordomos porque ya no vivían en Petlalcingo”, “los comités y colonias de paisanos ya no pertenecían a la comunidad porque habían migrado”, y “la mayordomía debía estar en manos de quienes todavía conservaban las tradiciones de la comunidad”. En cambio,

¹ La fiesta se lleva a cabo el Segundo Viernes de Pascua; sin embargo, nueve días antes (novenario) se realizan diversas actividades sagradas y profanas (misas, procesiones, vísperas, quema de fuegos pirotécnicos, etc.).

² Utilizo este término para referirme a las personas que nacieron y viven en Petlalcingo, y que no cuentan con alguna experiencia migratoria.

algunos planteamientos se dirigían hacia elementos conformadores de la comunidad y la membresía fuera de los confinamientos espaciales y del territorio; por ejemplo, varios migrantes y nativos opinaron que el lugar de residencia no era significativo para legitimar, cuestionar o no hacer válida su pertenencia a Petlalcingo, pues desde su punto de vista, “la membresía a su localidad se establecía a través de su fe, devoción y actividades en torno a la imagen del Señor del Calvario”, y en donde “lo importante para llegar a ser mayordomo o participar en la fiesta, estaba relacionado más con cuestiones que tenían que ver con el comportamiento de las personas, [respetables y honorables], el modo honesto de vivir y los deseos de servirle a Dios”. Por último, otros señalaban al lugar de nacimiento, como el tema central en la discusión sobre la pertenencia a la comunidad.

El segundo caso de contienda atañe a dos espacios rituales de la fiesta: el descenso de la deidad de su altar y la procesión de la imagen por las calles del pueblo. En 1998, durante el descenso se originó un dilema sobre la designación de las personas que estarían a cargo del ritual, pues algunos nativos de edad avanzada –que habían contribuido tradicionalmente en tales actividades– objetaron que “los que ya no vivían en Petlalcingo no tenían derecho a participar, y que sólo aquellos que radicaban en la comunidad podían hacerlo”. A su vez señalaban que “la bajada del Señor del Calvario sólo estaba reservada para aquellas personas que todavía guardaban las tradiciones, las formas antiguas basadas en la costumbre”. Pero otros opinaban “que eso ya no tenía importancia, pues al fin y al cabo todos eran de Petlalcingo, por lo tanto poseían las mismas oportunidades”.

Al consumarse el ritual del descenso, la divinidad es depositada en el presbiterio de la iglesia, en donde cientos de devotos aguardan su turno para besar sus pies y depositar sus limosnas en efectivo. Más tarde, es colocada en una plataforma de madera y llevada en hombros por grupos de seis personas a lo largo de una procesión –las efigies de María, madre de Dios y San Juan acompañan al Señor del Calvario–, que concluye con una misa en el atrio de la parroquia de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo; cabe señalar que tanto en el descenso como en la procesión sólo participan los hombres, disposiciones que hacen evidente que al interior de los procesos rituales en Petlalcingo existen claros procesos de exclusión genérica, generacional y de condición migratoria que prohíben o prescriben el acceso a los espacios sagrados. El primer caso lo conforman las mujeres y los niños, pues no se permite su intervención en el descenso y en la procesión del Señor del

Calvario. El segundo lo personifican los migrantes, quiénes disputan cada periodo festivo su intervención en los principales rituales de la comunidad, entre los cuales, el más importante es la procesión del Calvario. Los migrantes, comités, hermandades, nativos y miembros de la mayordomía contienden año con año no sólo por su participación, sino también por el control al ingreso a la romería, a los relevos de los contingentes y para restringir el contacto con la deidad.

En la festividad de 1999, se observaron algunas de las rivalidades existentes entre los comités migrantes del Distrito Federal y Puebla, pues ambas asociaciones buscaban monopolizar el avance del recorrido, pugnando contra los nativos y petlalcinguenses radicados en Estados Unidos por la apropiación de las principales posiciones dentro de la procesión. Asimismo, los nativos rivalizaban con los miembros de la agrupación de California y Nueva York por su incorporación a los relevos y aproximación con la divinidad, arguyendo que ellos no debían acercarse por el hecho de haber migrado fuera del país. En la confrontación de todos los agentes sociales descritos en este campo, el mayordomo representa la figura central en la cual recae toda la responsabilidad de la festividad y es el principal mediador de los conflictos suscitados.

Recientes periodos de trabajo de campo en la cabecera municipal nos han ayudado a identificar que la mayordomía del Señor del Calvario forma parte de una organización comunitaria para el ceremonial más amplia, conformada por 31 mayordomías, 28 hermandades, 8 asociaciones piadosas locales (Santa Escuela, Adoración Nocturna, La Vela Perpetua, Carmelitas, Jueves Eucarísticos, Franciscanos, Corazón de María y Apostolado de la Oración) y 4 comités de migrantes (Puebla, Distrito Federal, Veracruz, California-Nueva York).

Si algo puede mostrarnos el esbozo etnográfico realizado sobre los conflictos observados durante las festividades y el nombramiento de la mayordomía del Señor del Calvario, es que las nociones de membresía y comunidad en Petlalcingo se construyen a partir de la tensión y el conflicto que se establecen entre los elementos que definen las fronteras geográficas y simbólicas de la localidad de origen y las prácticas concretas que determinan la pertenencia al terruño. En otras palabras, los procesos de migración nacional y transnacional han generado distintas percepciones de los mecanismos, símbolos y acciones que regulan la inclusión y exclusión a la comunidad; por ejemplo, para algunos

pobladores el “ser” y “pertenecer” a Petlalcingo se erige por el nacimiento, residencia en el terruño y permanencia de ciertas tradiciones religiosas;³ en cambio, para otros la identidad y pertenencia a la localidad se constituye más allá de las referencias territoriales, es decir, en el campo de las acciones a través de las prácticas religiosas que se efectúan dentro del aparato ritual de la comunidad; pues éste representa el dispositivo central mediante el cual se reafirma la identidad, regula la membresía y prescriben las pautas de inserción al terruño.

El reconocimiento del papel que desempeña el sistema de cargos religioso de Petlalcingo para la definición de la comunidad y negociación de la pertenencia local ha dado lugar a que nuestra problemática de investigación considere como parte medular de la investigación el estudio del fenómeno de la migración (interna y transnacional); las prácticas religiosas y mecanismos de inserción de los migrantes en la organización comunitaria para el ceremonial de la cabecera municipal; por último, a ubicar al tema de la identidad como el objeto de estudio. Tomando en consideración el contexto presentado, nuestra pregunta de investigación se orienta a responderse: ¿Cómo se configuran o reconfiguran las identidades sociales de los comités migrantes del Distrito Federal, Puebla y California-Nueva York, a partir de las prácticas religiosas realizadas dentro del sistema de cargos religioso de la comunidad de Petlalcingo?

Sin embargo, reconocemos que cualquier intento de reflexión sobre la conformación de las identidades de los migrantes requiere necesariamente de una previa revisión del concepto de sistema de cargos; de cómo ha sido abordado por la literatura antropológica; las partes que lo integran; los rasgos que lo definen; las funciones que cumple dentro de las comunidades; las transformaciones, cambios y adaptaciones que ha tenido como resultado de los múltiples factores internos y externos; de conocer que consecuencias ha traído consigo la migración nacional e internacional dentro del aparato ritual; y de explorar en las reflexiones contemporáneas que se han efectuado sobre el tema.

³ Las formas de ser se refieren a las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad, en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus actividades. Por el contrario, las formas de pertenecer hacen alusión a las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto conciente con un grupo específico. Estas acciones no son simbólicas, sino prácticas concretas y visibles que señalan la pertenencia. Las formas de pertenecer combinan la praxis con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción (Levitt y Glick Schiller, 2004: 68).

De la misma forma, es preciso llevar a cabo una descripción del sistema de cargos de Petlalcingo; dar cuenta de su estructura; mostrar sus articulaciones o disyunciones entre los ámbitos cívico y religioso; señalar los métodos de nombramiento de los cargueros; y mostrar los mecanismos de inserción de los migrantes en el interior del sistema.

En la medida en que logremos avanzar en el conocimiento teórico y empírico de la institución podremos comprender ¿a qué tipo de organización comunitaria corresponde el sistema de cargos de Petlalcingo?, ¿qué transformaciones o adaptaciones ha experimentado a causa de los procesos migratorios?, ¿en qué medida la participación de los migrantes constituye un factor importante dentro del aparato ritual para la negociación de la pertenencia e identidad comunitaria?, ¿existe una transnacionalización de las estructuras festivas de la localidad?, entre otras cuestiones.

Es por ello, que ésta tesina de maestría representa el trabajo previo que requerimos desarrollar para posteriormente atender al tema de la reconfiguración de las identidades sociales de los migrantes. No obstante, el estudio que llevaremos a cabo sobre el sistema de cargos como concepto y categoría empírica constituye un interesante “caso de laboratorio”, propicio para la experimentación y reflexión antropológica; puesto que nos encontramos ante una gran disyuntiva por sortear: dentro de la literatura clásica no se ha dado cuenta sobre los cambios y consecuencias que origina la migración dentro de los sistemas de cargo; y en la perspectiva transnacional, aunque se presta atención a las transformaciones y transnacionalización del aparato político-social de las comunidades, se omite una reflexión sobre la relación e influencia del proceso migratorio en el interior de las estructuras religiosas del sistema.

En el presente trabajo intentaremos vincular a ambos marcos teóricos y literaturas, y en la medida que logremos avanzar en nuestro estudio de caso, podremos contribuir con algunos elementos significativos para futuros análisis sobre el proceso de transnacionalización de los sistemas de cargos religiosos, las posibles adaptaciones dentro de la institución y acerca de la reconfiguración de las identidades migrantes.

Para guiar esta investigación hemos considerado las siguientes hipótesis: 1) Los diversos cambios, transformaciones y adaptaciones que están experimentando en la actualidad las estructuras político-religiosas de las comunidades, suscitan la posibilidad de pensar que estamos ante la presencia de una *quinta generación de estudios* sobre el sistema

de cargos, 2) La migración interna e internacional ha dado lugar a una transnacionalización de los sistemas de cargos en algunas comunidades, 3) Los procesos migratorios nacionales y transfronterizos en la cabecera municipal de Petlalcingo, así como las prácticas religiosas de los comités migrantes en las principales mayordomías de la comunidad, han propiciado la translocalización del sistema de cargos religioso, 4) los mecanismos desarrollados por los migrantes (individuos y comités) para insertarse dentro del sistema de cargos religioso representan formas alternativas de negociar la pertenencia a la comunidad.

El Sobre estas hipótesis estoy trabajando en esta investigación, sin embargo, como ya se señaló, no existe una vasta bibliografía y reflexión sobre el tópico. Por otra parte, los objetivos perseguidos en esta tesina son: a) realizar una caracterización sobre el origen, consolidación y desarrollo del concepto denominado dentro del campo antropológico como el sistema de cargos y/o jerarquía cívico-religiosa, b) efectuar una articulación entre la literatura clásica sobre el sistema de cargo con las recientes aportaciones antropológicas provenientes de los estudios transnacionales, c) mostrar cómo la migración nacional y transnacional han generado un conjunto de transformaciones, innovaciones y adaptaciones dentro de los sistemas de cargos de las comunidades d) dar cuenta de qué manera se están transnacionalizando los sistemas de cargos, e) elaborar un esbozo general de la comunidad de Petlalcingo, Puebla, f) exponer cómo está estructurado su aparato ritual, y g) describir cómo se insertan los migrantes petlalcinguenses dentro del sistema de cargos religioso de la cabecera municipal.

o constituye el propósito del presente capítulo de tesina de maestría, detenerse a discutir cada una de las contribuciones disponibles en el campo antropológico; o menos aún, resolver los puntos inconclusos e hipótesis surgidas en el interior de los paradigmas y/o generaciones de trabajos. Más bien, los objetivos del presente apartado están encaminados a la realización de un primer esbozo teórico-etnográfico sobre el origen, consolidación y desarrollo del concepto denominado por la antropología como el sistema

* Tax, 1996; Caprini, 1976 y 1996; Wolf, 1996; Nash, 1976; Gaithe, 1969.

† Wasserman, 1987; Smith, 1981.

‡ Aguirre, 1973 y 1981.

§ Ince, 1974.

¶ Chance y Taylor, 2003; Wolf, 1981; Casasco, 1985 y 1990.

** Miller, 2001.

CAPÍTULO 1

DE LA TRADICIONAL JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA A LA TRASNACIONALIZACIÓN DE SUS INSTITUCIONES

1.1. Sistematización bibliográfica

El estudio de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana ha sido desde la publicación del multitudinario artículo de Sol Tax en 1937, una temática ampliamente abordada por la disciplina antropológica. Diversos enfoques y plataformas teóricas provenientes del funcionalismo,⁴ estructuralismo,⁵ materialismo histórico,⁶ mesoamericanismo⁷ y de perspectivas arqueológicas,⁸ históricas⁹ y sincrónicas,¹⁰ entre otras, han dado cuenta de sus antecedentes generales, características, proceso de consolidación, funciones que desempeña dentro de las comunidades (económica, política y religiosa), cambios, variaciones, transformaciones y plausibles escenarios de auge y/o decadencia.

Si no fuera suficiente, se suman a la reflexión divergentes intentos de clasificación y periodización de la bibliografía, como propuestas de articulación de los distintos modelos y perspectivas con los que se ha caracterizado a las generaciones de estudios sobre la institución.

Sin embargo, no constituye el propósito del presente capítulo de tesis de maestría, detenerse a discutir cada una de las contribuciones disponibles en el campo antropológico; o menos aún, resolver los puntos inconclusos e hipótesis surgidas en el interior de los paradigmas y/o generaciones de trabajos. Más bien, los objetivos del presente apartado están encaminados a la realización de un primer esbozo teórico-etnográfico sobre el origen, consolidación y desarrollo del concepto denominado por la antropología como «el sistema

⁴ Tax, 1937; Cancian, 1976 y 1996; Wolf, 1996; Nash, 1996.

⁵ Falla, 1969.

⁶ Wasserstrom, 1989; Smith, 1981.

⁷ Aguirre, 1973 y 1983.

⁸ Price, 1974.

⁹ Chance y Taylor, 2003; Wolf, 1981; Carrasco, 1985 y 1990.

¹⁰ Millán, 2005.

de cargos y/o jerarquía cívico-religiosa», así como un ejercicio de articulación entre las posturas y temáticas más importantes sobre la institución con las recientes aportaciones antropológicas provenientes de la perspectiva transnacional, las cuales inscriben sus esfuerzos en el análisis de algunos de los efectos que conlleva el proceso migratorio (nacional e internacional) dentro de las estructuras político-religiosas de las comunidades.

Para el desarrollo de este capítulo se retoman las propuestas de sistematización de la bibliografía de Medina (1995), Korsbaek (1996a), y Chance y Taylor (2003), con el propósito de poder organizar a las distintas generaciones de estudios y corrientes teóricas que han emergido dentro de la literatura.

Sin embargo, la hipótesis general que orienta al presente apartado señala que estamos probablemente ante la presencia de una *quinta generación* de estudios sobre la jerarquía cívico-religiosa, que más allá de proporcionar elementos que apoyen o reifiquen la existencia de un “*típico sistema de cargos*”, apuntan hacia la necesidad de romper con los tradicionales tipos ideales surgidos en la primera y segunda generación de estudios, y a plantear para su análisis y reflexión, no sólo variaciones de la institución y/o a separar la dimensión política (gobierno local y cargos cívicos) de la organización comunitaria para el ceremonial (cargos religiosos y mayordomías), sino también a la necesidad de reelaborar y/o proponer “nuevos” conceptos o categorías analíticas que permitan dar cuenta de las transformaciones o adaptaciones que están experimentando hoy día los sistemas de cargos a consecuencia de los diversos fenómenos contemporáneos, por ejemplo, los derivados de la migración (nacional e internacional) y la transnacionalización de las organizaciones que conforman a las comunidades.

1.2. Paradigmas teóricos y divisiones generacionales

A pesar de la existencia de una vasta literatura antropológica que muestra las disímiles posiciones que han emergido para el análisis del sistema de cargos, es posible identificar entre los autores y sus obras cierto consenso clasificatorio sobre las principales corrientes teóricas que han influido dentro del campo de estudio. Entre las proposiciones más recurrentes se hallan las formuladas por Chance y Taylor (2003); Medina (1995 y 1996) y Korsbaek (1996a). La primera, emana de una perspectiva histórica y procesual que propone

la separación cronológica de la bibliografía a partir de una diferenciación consecuente de cuatro «generaciones» de estudios, divididas por el problema en el que situaron su análisis. La segunda, plantea la coexistencia de dos paradigmas –*estructural-funcionalista* y *mesoamericanista*– que han promovido desde finales de los años treinta, distintas discusiones sobre el origen de la institución, la consolidación de su objeto de estudio y las funciones que cumplen cada una de las estructuras que conforman a las comunidades.

Para Medina (1995 y 1996) y Korsbaek (1996a), los prolegómenos del paradigma *estructural-funcionalista* se remontan a la publicación del conocido ensayo de Sol Tax en 1937.¹¹ Pues en dicho texto, se presenta por vez primera el registro etnográfico de la jerarquía cívico-religiosa como una entidad de «nueva creación», cuyo estudio conduciría hacia: el reconocimiento del sistema de cargos como una institución distintiva de las comunidades mesoamericanas; a un consenso descriptivo de sus rasgos y funciones; y a la configuración de lo que Korsbaek (1996d) ha denominado como el «*típico sistema o paradigma de cargos*».

La publicación del clásico ensayo de Sol Tax y sus investigaciones realizadas con el apoyo de estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en México y Guatemala, aportarían valiosos elementos etnográficos para el desarrollo de la antropología mesoamericana. Entre los más significativos, encontramos la adopción del principio de “considerar al municipio como la unidad inmediatamente dada y el marco natural de la investigación antropológica”,¹² y la formación de una generación de antropólogos mexicanos –Ricardo Pozas, Fernando Cámara, Calixta Guiteras, entre otros–, cuyos trabajos formarían parte de las primeras investigaciones hechas a profundidad entre las comunidades indígenas en Mesoamérica y sus respectivos sistemas de cargos. Sin embargo, pese a sus meritorias contribuciones fueron los aportes de Eric Wolf (1996), Manning Nash (1996) y Fernando Cámara (1996), los que llevaron a la consolidación del paradigma *estructural-funcionalista*.

Cabe señalar, que aunque el trabajo de Chance y Taylor (2003) carece de una sistematización explícita de la bibliografía en paradigmas teóricos como lo proponen Medina (1995) y Korsbaek (1996a), coexisten entre sus respectivas obras puntos de

¹¹ Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala.

¹² Korsbaek, 1996a: 35.

encuentro, ya que la clasificación y división generacional de Chance y Taylor (2003) circunscribe con los autores y temas más representativos del paradigma *estructural-funcionalista* esbozado por Medina y Korsbaek.

Para Chance y Taylor (2003), la *primera generación* de estudios emergió de las etnografías realizadas durante las décadas de 1930 y 1940 entre algunas comunidades mayas de tierras altas. Dichas investigaciones darían el cuerpo necesario para la obra seminal de Sol Tax a finales de los años treinta.

Por su parte, la *segunda generación* comprendió de la década de los cincuenta hasta principios de los sesentas. La discusión más importante atendió al esclarecimiento de la función o papel económico que cumplen los rituales y festividades dentro de las comunidades indígenas.

Los trabajos de Wolf (1981) y Nash (1996) defenderían el papel nivelador y redistributivo del sistema, así como la proposición de que dicha institución representa un mecanismo de defensa y protección de la comunidad ante la intrusión y explotación del exterior. En contraparte, Marvin Harris (1973) presentaría en 1964 una visión alternativa sobre la organización comunitaria para el ceremonial, pues desde su punto de vista la función económica del sistema es más bien de índole extractora, ya que propicia la transferencia de recursos fuera de la comunidad, es decir, hacia el sector mestizo de las poblaciones.

El trabajo de Frank Cancian (1976) en la comunidad chiapaneca de Zinacantán, daría apertura a la *tercera generación*. Su investigación ofreció otra posible interpretación a las teorías de nivelación, pues más allá de pensar que toda diferencia es desintegrativa, exhibió que la diferencia social como resultado de la estratificación ceremonial es integrativa. Por lo cual llegó a la conclusión de que la hipótesis de nivelación propuesta por Eric Wolf y Manning Nash en la segunda generación era errónea, y "que un grado de estratificación significativo es incompatible con el sistema de cargos".¹³ En otras palabras, que cualquier variación substancial dentro del sistema puede conducir a su ruptura.

Por último, la *cuarta etapa* canalizó sus esfuerzos en diversos temas y posturas teóricas, no obstante, es posible identificar dos hilos conductores. Primero, el análisis de las condiciones externas que influyen dentro de la jerarquía; segundo, la discusión acerca de sí,

¹³ Chance y Taylor, op. cit.: 214.

el actual sistema de cargos es resultado de los vínculos con las sociedades mesoamericanas, o una institución reciente, producto del período posterior a la independencia en el siglo XIX; a esta última perspectiva pertenecen las propuestas del texto de Chance y Taylor. Las cuales separaron a las organizaciones comunitarias en tres componentes independientes y correlacionados: una jerarquía civil, una religiosa y la institución del patronazgo individual. Esta última, surgida como el resultado de un cambio en el patronazgo de las fiestas religiosas, que entre los siglos XVIII y XIX pasa del ámbito colectivo al individual, creando un sistema que era "nuevo" durante los primeros siglos de la Colonia.

Por su parte, el paradigma *mesoamericanista* tuvo como punto de partida la respuesta que generaron algunos antropólogos mexicanos ante la ubicación de la sociedad azteca en el esquema evolucionista de L.H. Morgan *—La sociedad primitiva—*, como una sociedad carente de Estado. "Como se recordará, la definición del grado de desarrollo de los mexicanos fue motivo de una muy interesante discusión entre el propio Morgan y su discípulo Adolph Bandelier, y la cuestión habría de centrarse en la presencia del Estado, de lo que dependía situar a los aztecas en la barbarie o en la civilización. Morgan consideraba que no había tal institución entre los aztecas, sino más bien una confederación de tribus, como la que él mismo había estudiado entre los iroqueses; opinión que habría de prevalecer finalmente. Los estudiosos mexicanos desarrollarían diversas investigaciones para demostrar la existencia del Estado en las sociedades del México antiguo, particularmente entre los aztecas. Desde los trabajos de Manuel M. Moreno y Alfonso Caso hasta las más recientes discusiones sobre el carácter del Estado en las sociedades mesoamericanas, se ha conformado una tradición que continúa impugnando la proposición evolucionista de L.H. Morgan".¹⁴

Sin embargo, frente a las premisas de Alfonso Caso y de su discípulo Manuel M. Moreno —la presencia del aparato estatal en la sociedad prehispánica del México Antiguo—, resulta necesario diferenciar la postura complementaria que sostendría Aguirre Beltrán (1983) en *Formas de gobierno indígena*.¹⁵ Pues a diferencia de ellos, retomó el esquema evolutivo de Morgan para articular la discusión del estatuto de la sociedad azteca con la

¹⁴ Medina, 1995: 8.

¹⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán es considerado por la gran mayoría de los antropólogos estudiosos de la jerarquía cívico-religiosa como el padre del paradigma mesoamericanista.

etnografía del sistema de cargos. Estableciendo “un vínculo histórico directo entre el municipio implantado por las autoridades españolas en las comunidades indias y el *calpulli-barrio* de las sociedades mesoamericanas contemporáneas”.¹⁶ A esta última postura pertenecen también los aportes de Carrasco (1985 y 1990), puesto que propone la existencia de una continuidad entre los sistemas de cargos y la organización política de las sociedades precolombinas.

En suma, el paradigma *mesoamericanista* hace referencia a la existencia de “una perspectiva etnológica, sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural, para lo cual acudimos a las investigaciones de la lingüística histórica, de la arqueología, de la antropología física y de la etnohistoria”.¹⁷ En oposición, el paradigma *estructural-funcionalista* alude “al enfoque propio de la antropología social, atento a los sistemas de relaciones sociales económicas o político-religiosas, en el que se busca el reconocimiento de modelos generales, la lógica de su organización y sus procesos de cambio”.¹⁸

1.3. El surgimiento de la jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio antropológico, sus múltiples denominaciones y rasgos característicos.

Tanto en la literatura anglosajona como mesoamericana encontramos el asentimiento generalizado sobre cuáles representan los antecedentes etnográficos e históricos que llevaron al surgimiento de la jerarquía cívico-religiosa como concepto y objeto de estudio de la antropología. Para dichas tradiciones las premisas se remontan a la conocida obra de Sol Tax “*The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala*”, publicada originalmente en 1937 por *American Anthropologist*. En este escrito, se presentó por vez primera una descripción etnográfica clara y robusta sobre la institución; la cual hasta entonces no tenía sustantivo y adjetivo alguno, empero, más tarde sería reconocida en el campo antropológico con diversas acepciones, tales como: jerarquía cívico-religiosa,¹⁹

¹⁶ Medina, 1995, op. cit.: 8.

¹⁷ *Ibid.*, 1990a, op. cit. 37.

¹⁸ *Ibid.*, op. cit. 107, cursiva mía.

¹⁹ Nash, op. cit.

jerarquía político-religiosa, sistema de cargos,²⁰ organización político-ceremonial,²¹ sistema de escalafón,²² sistema de fiestas,²³ sistema de vara,²⁴ entre otras.

El trabajo pionero de Sol Tax dejaría en claro cuatro cuestiones:

- 1) La apertura de un nuevo período en la investigación antropológica, “la etapa del estudio del sistema de cargos como objeto de estudio de los antropólogos mesoamericanistas en México, así como el abandono del fenómeno del “nahualismo” —el cual se relaciona particularmente con el sistema de creencias y cosmología”²⁵
- 2) A pesar de que Sol Tax homologó a la comunidad con el municipio —basado en su experiencia en Guatemala, pero de contingente aplicación en México—, su artículo situaría a la comunidad como la unidad social básica de estudio de la antropología; lo cual motivaría el análisis de los principios económicos, políticos y religiosos del sistema de cargos y su relación con el exterior y sistemas mayores.
- 3) El reconocimiento etnográfico de una «nueva» institución —por muchos años, la más importante en la región—, conformada por “una jerarquía de cargos seculares en cada municipio cuyas funciones van desde las de un alcalde y juez de paz, hasta de un conserje y mensajero, y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio”.²⁶ Y en cuya organización, “sus dignatarios son “teóricamente “electos”, pero en realidad siguen un orden, principiando con los cargos más bajos y ascendiendo por grados; en el ascenso hay una alternancia entre las jerarquías secular y religiosa, de suerte que las dos están en realidad eslabonadas. Eventualmente, al pasar todos los cargos, el individuo se convierte en un principal, un patriarca de la comunidad eximido de servicios en el pueblo”.²⁷
- 4) El registro etnográfico de la jerarquía y los rasgos ubicados por Sol Tax en los municipios de los Altos de Guatemala, llevarían hacia la caracterización de lo que más tarde se denominó dentro del campo de estudio como el «típico o tradicional sistema de

²⁰ Korsbaek, 1996 a,b,c y d.

²¹ Carrasco, 1990, op. cit.

²² Cancian, 1996, op. cit.; Buchler y McKinlay, 1996.

²³ Smith, op. cit.

²⁴ Tschopik, 1947.

²⁵ Korsbaek, 1996a, op. cit.: 37.

²⁶ Tax, op. cit.: 109, cursivas mías.

²⁷ Ibid.

cargos». No obstante, es necesario estipular que fueron las características aportadas por Manning Nash (1996) y Eric Wolf (1981 y 1996), las que acabaron por configurar al “tipo ideal” de la institución que hoy conocemos en la literatura antropológica.

La obra de Wolf (1996: 179-180) resumiría a la caracterización del concepto el hecho de que “todos los hombres tienen igual oportunidad de aspirar a ocupar cargos”, “y de este modo acrecentar su prestigio, el sistema religioso permite a todas las familias poseer un lugar en una escala de culto, prestigio y edad”. Asimismo, exhibió que “el sistema permite despojar a quienes tienen algo para convertir a todos en desposeídos”.

Del mismo modo, Nash (1996: 164) integró un nuevo elemento a la tipología y corroboró dos de las previas características formuladas por Eric Wolf.²⁸ Con respecto a su aporte tenemos, que para el autor “los oficios no llevan consigo ninguna remuneración”. Por el contrario, las coincidencias muestran que “los cargos absorben, según el carácter de la tarea, desde la mitad hasta la totalidad del tiempo de un individuo. Como tales puestos se llaman “cargos” y, en un sentido literal, efectivamente son cargos, ya que la familia pierde tiempo de trabajo y gasta sus recursos en el cumplimiento de las obligaciones del oficio”; no obstante, “el prestigio en la comunidad local es la principal recompensa; las familias con un largo servicio en la jerarquía son reconocidos como personas buenas que han demostrado su calidad moral a la sociedad”.²⁹

En síntesis, el ensayo de Sol Tax (1996) mostró que el sistema de cargos constituye una institución que está compuesta por dos jerarquías relacionadas entre sí, una política y otra religiosa, estructuradas a través de un determinado número de oficios, que se ordenan de manera jerárquica y ascendente entre sus miembros, quienes se turnan por un determinado lapso de tiempo, intentando asumir todos o gran parte de los cargos, los que al final de su cumplimiento, promueven a que un individuo sea considerado como pasado o principal, quedando exento de cualquier otro servicio a su comunidad. Más tarde, Wolf (1996) revelaría que una de las principales funciones del sistema de cargos es regular el acceso a las diferentes posiciones que un individuo puede ocupar dentro de su comunidad, es decir,

²⁸ En este apartado disgrego del análisis realizado por Korsbaek (1996c: 69-70), pues para el autor, Nash (1996) y Wolf (1996) sólo anexaron una nueva característica al retrato antropológico del típico sistema de cargos: el exorbitante costo que conlleva el desempeño de los oficios.

²⁹ Aunque Eric Wolf señaló en primer lugar el costo que constituye el desempeño de los oficios, fue Manning Nash quien realizó acotaciones más precisas y extensas sobre el tema.

el sistema de cargos constituye un aparato de gobierno democrático que posibilita la participación de la gran mayoría de sus miembros. Por su parte, Nash (1996) aludió que el desempeño de los oficios no tiene remuneración alguna. Finalmente, Wolf (1996) y Nash (1996) explicaron que el sistema de cargos funciona como un mecanismo nivelador de las diferencias económicas, pues obliga a sus miembros a participar social y económicamente dentro del sistema, aunque la recompensa por el ejercicio de los oficios del carguero y su familia se materializa en la adquisición de prestigio social. La suma de todos estos elementos, encauzaron la reflexión hacia un consenso descriptivo y explicativo del concepto, y por ende, determinaron la representación paradigmática que actualmente tenemos sobre los sistemas de cargos.

1.4. Hacia el paradigma de cargos

Hemos precisado en párrafos anteriores que el origen del sistema de cargos como objeto de estudio de la antropología, procedió de la publicación del artículo de Sol Tax en 1937 y que su influencia devino en el primer esbozo antropológico de la jerarquía cívico-religiosa. De la misma manera, se ha destacado que las propuestas de Wolf y Nash promovieron el fortalecimiento de una "imagen paradigmática" de la institución. Sin embargo, aún nos ha faltado incorporar al proceso histórico las importantes propuestas y conclusiones del estudio comparativo de Fernando Cámara (1996).³⁰ Pues a partir de su trabajo fue posible ya ubicar en la literatura, un evidente consenso clasificatorio de los rasgos y funciones (constituidas entre 1937 y 1949) que conformaron al tradicional sistema de cargos.

La existencia de una previa tipología de la institución permitió a Cámara (1996) "intentar describir, interpretar y clasificar la estructura y función de los organismos religiosos y políticos en algunas comunidades mesoamericanas, esto, con el propósito de encontrar características comunes –y señalar las diferencias– que pueden ser utilizadas como proposiciones en una investigación más amplia que incluya otros tipos culturales y sociales del área mencionada, y de otras áreas americanas".³¹

³⁰ Cámara op. cit. 114-115

³¹ Sol Tax 1937 op. cit. 271

³⁰ Presentado en 1949 en la ciudad de Nueva York, pero publicado hasta 1952.

³¹ Cámara, 1996: 113.

1.5 El producto de su ejercicio comparativo entre 32 comunidades indígenas y no indígenas de México, Guatemala y Belice, derivó en la clasificación de las principales características religiosas y políticas del sistema de cargos mesoamericano y en el establecimiento de dos marcos referenciales o tipos ideales de disposición comunitaria: la *organización centrípeta* y *centrífuga*.³² La primera, representa “la idea de una estructura cuya forma y contenido y simbolismo se orientan hacia la conservación de un orden sociocultural ya establecido; y en donde cuando menos teóricamente, el bienestar de la comunidad debe anteponerse siempre al del individuo”; la segunda, “posee una estructura cuyo contenido y simbolismo no van dirigidos hacia la conservación de algún orden de creencia y costumbres: es cambiante, heterogénea, débilmente integrada y voluntaria. En ella el bienestar del individuo o de un grupo determinado se considera como más importante que el de la comunidad”.³³

En general, la investigación de Cámara (1996) motivó la apertura de un nuevo proceso, el desarrollo de un consenso descriptivo de las estructuras de organización comunitaria en Mesoamérica, sus características político-religiosas y funciones que cumplen cada una de las dimensiones de la institución dentro de las comunidades indígenas y campesinas.

“Lo que realmente presenciamos en los años después de 1949 es la creación de una “ciencia normal” —con base en la introducción del sistema de cargos como la institución principal en las comunidades indígenas— la larga marcha hacia una situación “normal” donde el objeto de estudio ya está bien definido y donde entonces se puede empezar a buscar una “explicación normal” de este objeto”.³⁴ Es decir, la aceptación y configuración de un modelo teórico-etnográfico al cual se le denominaría como el «*típico sistema o paradigma de cargos*»,³⁵ o bien, como la «*jerarquía tradicional*».³⁶

³² Un interesante ejercicio comparativo posterior al trabajo de Cámara, lo encontramos en el artículo de Cancian (1996), el cual a partir de las descripciones etnográficas de 8 comunidades y de 53 rasgos característicos, intenta definir a la estructura y variaciones del típico sistema de cargos.

³³ Cámara op. cit.: 114-115

³⁴ Korsbaek 1996d, op. cit.: 271.

³⁵ Ibid.: 271-292

³⁶ DeWalt, 1996: 250

1.5. Las diversas dimensiones y funciones de la jerarquía cívico-religiosa

Para la antropología mesoamericana y anglosajona las organizaciones cívico-religiosas de las comunidades amerindias representan un sistema social, político, económico y ritual que opera a partir del funcionamiento interrelacionado de dos jerarquías: una política y otra religiosa; en donde la carrera usual de un carguero implica tanto un movimiento de tipo ascendente y en zigzag entre ambos escalafones como un gasto considerable de recursos, tiempo y esfuerzo por el desempeño de su travesía; cuya recompensa se materializa con la adquisición de prestigio y reconocimiento social. Trabajos como los de Wolf (1981 y 1996), Nash (1996), Cámara (1996), Cancian (1976 y 1996), DeWalt (1996), Carrasco (1985), Siverts (1960), entre otros, han sido pilares en el fortalecimiento de ésta imagen sistémica de las organizaciones comunitarias.

El mecanismo social, económico y ritual del conjunto religioso, no es algo aislado, sino una parte, una parcela de un sistema más amplio que crea, entre el comportamiento político y la conducta religiosa, una mutua dependencia, ya que la participación en el sistema religioso califica a un hombre para desempeñar igualmente un papel político. Para los indios, el hombre que ha adquirido prestigio por haber soportado el peso de la comunidad en sus relaciones con la divinidad, es considerado idóneo y, aún más está obligado a asumir funciones políticas.³⁷

Sin embargo, pese a que la jerarquía cívico-religiosa opera como un todo integrado en el interior de las comunidades, la literatura clásica optó por separar los ámbitos y funciones que cumplen cada una de las partes dentro del sistema; lo cual motivó a la representación fragmentada del funcionamiento de las instituciones. La justificación ha aludido más a cuestiones de orden teórico por parte del etnógrafo que de tipo empírico y esto fue una constante entre las investigaciones realizadas por las perspectivas estructural-funcionalista y mesoamericanista.

Típicamente los indios organizan la vida comunal alrededor de una serie de oficios jerarquizados. Estos oficios forman dos escaleras, una compuesta de puestos religiosos y otra de puestos civiles. Sin embargo, las dos escaleras se encuentran estrechamente articuladas por símbolos compartidos debido al hecho de que los incumbentes de los oficios alternan entre puestos de las dos escaleras. La diferencia entre las dos

³⁷ Wolf, 1996, op. cit.: 181.

escaleras es conceptual. Los indios tienden a pensar en ellas como en un sistema, y el término de "jerarquía cívico religiosa" reconoce este hecho.³⁸

Y si bien, la disociación de los ámbitos que conforman a la jerarquía no representa el mecanismo más adecuado para dar cuenta de las dinámicas propias de las organizaciones comunitarias, sí constituye una estrategia conceptual que ha facilitado el análisis de las consecuencias que tienen cada una de las dimensiones dentro del sistema de cargos. En nuestro caso, aunque no coincidimos del todo con la división literaria efectuada para el estudio del aparato de gobierno y ritual de las comunidades –porque no permite observar las distintas articulaciones y repercusiones que tienen las estructuras del sistema entre sí–, tampoco eludimos el hecho presente en la bibliografía, y por ende, hemos optado por mostrar a la jerarquía cívico-religiosa como un paradigma que ha sido abordado a partir de tres disposiciones teórico-etnográficas: la dimensión económica, la dimensión política y la dimensión religiosa.

1.5.1. La dimensión económica

Sin lugar a dudas la función económica que cumple el sistema de cargos en el interior de las comunidades campesinas e indígenas ha representado uno de los tópicos más discutidos por la antropología. Por lo general, es posible situar dentro del campo de estudio la presencia de dos corrientes teóricas que han conducido todo el debate: la primera, emana de las tempranas investigaciones de Wolf (1996) y Nash (1976 y 1996), y expone el papel nivelador y redistributivo que desempeña el gasto ceremonial y la economía de prestigio; la segunda, procede de los trabajos de Harris (1973) y Cancian (1976 y 1996), y alude al papel extractivo y estratificador que resulta del funcionamiento del aparato ritual de las comunidades mesoamericanas.

En el caso de Wolf (1996), observamos que la jerarquía religiosa y el consumo ritual son interpretados como un mecanismo de defensa y de equilibrio económico, que llevan a la redistribución de la riqueza privada y por consiguiente, anula las disparidades entre la población. "El sistema permite despojar a quienes tienen algo para convertir a todos en desposeídos. Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el

³⁸Nash, op. cit.: 163-164.

sentido material, pero les otorga una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza, impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza".³⁹

En este mismo sentido, Nash (1996), también compartió la explicación de la acción niveladora que emprende el sistema, pero a diferencia de Wolf (1996), reconoció que la institución también opera como un medio de control social de los miembros de la comunidad. "El funcionamiento de la jerarquía sirve como un mecanismo nivelador en cuanto a la riqueza y como un canal para el control social de los individuos. Utilizando los ingresos y los recursos de los individuos y de la comunidad, la jerarquía impide que una familia acumule dinero o propiedades".⁴⁰

Las reflexiones realizadas por Wolf y Nash influirían de manera determinante en los estudios futuros sobre el sistema de cargos, entre ellas, destacan las repercusiones que tuvieron para autores como Cancian (1976 y 1996) y Aguirre Beltrán (1973). En el caso del primero, fueron de utilidad para demostrar que el gasto ceremonial que conllevan los ritos indígenas dentro de las comunidades no sólo tienden a nivelar la riqueza entre la población, pues de igual manera llevan consigo funciones de estratificación y legitimación de las diferencias económicas; es decir, la diferencia social que acarrea la estratificación ceremonial, es por esencia integrativa. Para el segundo, las reflexiones previas serían empleadas para explicar por qué los gastos que implica el desempeño de los cargos —en particular los religiosos—, mantienen un sistema de reciprocidad económica y redistributivo, que favorece a la disminución de la envidia comunitaria.

Para Aguirre Beltrán (1973), la jerarquía actúa como mecanismo nivelador porque "al canalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de ostentación socialmente controlados: obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que beneficiaran a la colectividad y, al hacerlo, aleja la posibilidad de que una familia pueda tener, de acumular dinero o propiedades con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o se adquiere, debe transformarse en prestigio por medio de la redistribución".⁴¹ Asimismo, el autor observó que mediante la derogación de recursos en los espacios festivos y rituales, es posible disipar el resentimiento entre los individuos, ya

³⁹ Wolf, 1996, op. cit.: 180.

⁴⁰ Nash, op. cit.: 167.

⁴¹ Aguirre, 1973, op. cit.: 207.

que el gasto monetario realizado por los ricos a través del sistema de cargos, permite reducir significativamente la envidia comunitaria. "El consumo de grandes cantidades de bienes y servicios en el sistema de cargos, especialmente por los ricos, reduce considerablemente la envidia originada en la desigual posesión de los recursos. El sistema de cargos suaviza esa envidia de modo efectivo permitiendo y de hecho exigiendo, que el rico contribuya más a cambio de prestigio y de estima social".⁴²

Tales coincidencias también serían localizadas por Cancian (1976) en Zinacantán, puesto que "el sistema de cargos apacigua esta envidia de manera muy eficaz, permitiendo y en realidad, exigiendo a los ricos que hagan la mayor contribución para las ceremonias de la comunidad".⁴³ Por otro lado, Cancian (1976 y 1996) al igual que sus predecesores, confirmó que el desempeño de los oficios religiosos constituye una carga monetaria para el individuo y su familia, pero a su vez denotó lo que representan para las comunidades en su conjunto, pues el desarrollo de festividades religiosas ocupa una parte considerable del excedente económico que poseen.⁴⁴

Por último, Cancian (1976 y 1996) mostró que el funcionamiento de la jerarquía conduce a la generación de resultados distintos al equilibrio comunitario, puesto que el sistema "no representa realmente un nivelador económico efectivo, sino sólo una manera de hacer pública y aceptable de que la diferenciación existe en la comunidad".⁴⁵ "En realidad, creo que el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen, y así impide la envidia disgregadora. Hay, ciertamente, suficiente nivelación (resultado de la distinta distribución económica para el servicio del cargo) como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea. La estratificación económica que existe es justificada e incluso, alentada, por el hecho de que se dan mayores recompensas sociales a los ricos".⁴⁶

A pesar de que le debemos a Cancian la consolidación de la hipótesis de que el sistema de cargos refuerza la diferenciación socioeconómica y alienta a la estratificación comunitaria,

⁴² Ibid.

⁴³ Cancian, 1976, op. cit.: 172

⁴⁴ Cancian, 1996, op. cit.: 205

⁴⁵ Ibid.: 213.

⁴⁶ Cancian, 1976, op. cit.: 176-177.

fueron las reflexiones de Marvin Harris en 1964. las que anticipadamente instituyeron el precepto de no considerar a la jerarquía cívico-religiosa como un “recurso igualador”, sino más bien como un mecanismo extractivo de la riqueza que refuerza las diferencias económicas entre los miembros de la comunidad. “Antes bien ha sido una institución “represiva y abusiva” implantada en las comunidades indígenas por los sacerdotes católicos en la época colonial. En lugar de nivelar las diferencias económicas propicia la transferencia de recursos fuera de la comunidad, en un inicio dirigidos a la Iglesia, y después de la Independencia, en manos de hacendados y comerciantes. Estos detentadores de poder, ajenos a la comunidad, son los que suministran los bienes de consumo necesarios para las fiestas religiosas”.⁴⁷

En suma, los trabajos expuestos muestran el inicio y desarrollo de un debate aún no resuelto entre dos posturas teóricas –teoría del nivelamiento social vs. teoría de la diferenciación y extracción– aparentemente incompatibles, la primera, concibe a la jerarquía cívico religiosa como un sistema homeostático que tiene la función de regular las diferencias económico-sociales y distribuir los excedentes de riqueza dentro de la comunidad –Wolf, Nash y Aguirre Beltrán–; la segunda, interpreta a la jerarquía como una entidad que desempeña funciones de índole extractivo, con resultados estratificantes entre la población –Harris y Cancian–. No obstante, la elección entre alguna de las dos orientaciones ha conducido a laberintos sin salida y a interpretaciones fragmentadas de las dinámicas propias y contextuales de cada comunidad y sus instituciones.

Una posible solución al divergente posicionamiento de las funciones económicas de la jerarquía y de su sistema ritual puede encontrarse en el texto de Greenberg (1987), pues constituye no sólo una síntesis de las corrientes teóricas expuestas, sino también una propuesta intermedia entre ambas posturas.

Su investigación entre los chatinos de Oaxaca reveló que ambas perspectivas no son necesariamente excluyentes e inconmensurables, sino más bien, representan etapas diferentes y sucesivas de un mismo proceso comunitario, el cual atiende a diversos escenarios contextuales –como su dependencia e integración al mercado– en las que una jerarquía puede verse impulsada a desarrollar tanto una función redistributiva y de nivelación como otra de tipo extractiva y estratificadora.

⁴⁷ Harris, 1964; citado en Chance y Taylor, op. cit.: 213.

1.5.2. La dimensión política

El estudio de las funciones económicas desempeñadas por la jerarquía cívico-religiosa en el marco comunitario, no es de ninguna manera el único derrotero que ha abrazado el campo antropológico. Del mismo modo, el escrutinio de los aspectos políticos del sistema constituye una veta de análisis ampliamente explorada por los etnógrafos anglosajones e indigenistas. Muestra de ello, lo encarnan los materiales etnográficos procedentes de las investigaciones de Wolf (1996), Nash (1996), Aguirre (1973), Carrasco (1985), Cámara (1996), Cancian (1996), entre otros. A las cuales debemos la compilación y análisis de los rasgos y funciones políticos del aparato de gobierno de las comunidades.

Por ejemplo, en Wolf (1996) hallamos que la jerarquía personifica un sistema político que permite mediar el acceso al poder, mantener un equilibrio social, sustentar un gobierno democrático y reproducir las dinámicas propias de gobernanza de la comunidad. "Un hombre no puede buscar un cargo político por iniciativa propia, ni utilizar el poder político para fines personales. El poder es otorgado a la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo de funcionarios. Es el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa. En esta democracia, de pobres, no hay posibilidad de que exista un monopolio del poder, pues éste se halla separado de las personas y se distribuye mediante elección, entre todos los ciudadanos, quienes lo reciben por turno".⁴⁸

A ésta interpretación de la jerarquía como un sistema político, democrático e integrativo, se anexarían Aguirre (1973) y Carrasco (1985). Para el primero, "si por democracia entendemos, como lo quiere Lipset, un sistema político que suministra oportunidades institucionales para el cambio de los dirigentes gubernamentales y un mecanismo de permite a la mayoría de la población influir sobre las decisiones más importantes, mediante la elección entre contendientes para los cargos políticos, la comunidad indígena debería ser catalogada como una democracia en cuanto concierne a su gobierno interno".⁴⁹ Para el segundo, el sistema puede caracterizarse como un tipo de democracia, puesto que "todos los cargos están abiertos a todos los hombres" y porque "el

⁴⁸ Wolf, 1996, op. cit.: 181.

⁴⁹ Aguirre, 1973, op. cit.: 197.

funcionamiento de la escala tienen como resultado, en último término, que todo el mundo participe por turno en las responsabilidades de los cargos".⁵⁰

Por su parte, Cámara (1996) ahondaría en otros rasgos del sistema, entre ellos mostró que la jerarquía cívico-religiosa funciona como un instrumento que "mantiene un orden sociocultural ya establecido y asegura el bienestar moral y material de la comunidad".⁵¹ Interpretación también adoptada por Nash (1996), pues registró que la jerarquía constituye un sistema homogeneizante y cohesionador de la sociedad, que además de conservar el orden público, permite la toma de decisiones colectivas sobre la administración de los recursos y actividades a realizar, regula el acceso al poder y evita el surgimiento de procesos de distinción y diferenciación socioeconómica dentro de la comunidad.

[...] la jerarquía cívico-religiosa es el medio por el que las familias del municipio son mantenidas juntas dentro de una estructura social particular.⁵² Además, representa un [...] mecanismo para tabular la opinión comunitaria [...] y para decidir [...] sobre las actividades de la comunidad, así como los recursos comunales o particulares a utilizar. Así es como los indios mantienen y regulan el orden público y establecen el canal a través del cual se toman las decisiones de grupo.⁵³ Del mismo modo, funciona [...] como un freno, asegurando que no se cristalice una distinción de clases sociales y bloqueando la polarización de riqueza; es un mecanismo efectivo para mantener a la sociedad bastante homogénea, y claramente marcar los caminos para la adquisición de respeto y de influencia política en la sociedad local.⁵⁴

Por último, Nash (1996) incorporaría un rasgo más a la caracterización: "el sistema político sirve para representar y mediar las relaciones entre la comunidad local y el mundo exterior".⁵⁵ Dicha explicación fue retomada por Aguirre Beltrán (1973) y Cancian (1996), no obstante, el primero exhibió que también la jerarquía funciona como un instrumento de control social que utiliza la coerción física y moral para el cumplimiento de las normas

⁵⁰ Carrasco, 1985, op. cit.: 323.

⁵¹ Cámara, op. cit.: 119-120.

⁵² Nash, op. cit.: 165.

⁵³ *Ibid.*: 166.

⁵⁴ *Ibid.*: 167.

⁵⁵ Nash, op. cit.: 166.

comunitarias; mientras tanto, el segundo, subrayó que opera igualmente para impartir justicia dentro de la comunidad.⁵⁶

A partir del registro etnográfico presentado podemos inferir de manera muy general que la jerarquía cívico-religiosa ha sido representada por la antropología como un sistema político, democrático y cohesionador de la comunidad, que además de conferir un orden, equilibrio y bienestar sociocultural, económico y político a sus miembros; regula el acceso al poder, potenciando a que todos los individuos compartan responsabilidades, ocupen oficios por turnos dentro del gobierno y tomen decisiones sobre la administración de los recursos, la distribución de la justicia social, las actividades colectivas y las relaciones a entablar entre la comunidad y el mundo exterior; todo esto, con el fin último de regular el surgimiento de procesos de conflicto, distinción y diferenciación social entre la población.

1.5.3. La dimensión religiosa

Desde las tempranas reflexiones de Sol Tax (1996) sobre las estructuras político-religiosas halladas en los Altos de Guatemala, quedaría revelado el papel que desempeña la organización comunitaria para el ceremonial en la definición y representación del sistema de cargos mesoamericano.

Así como en materias económicas los municipios se diferencian dentro de un sistema común, de mucho alcance, tanto en política como en la religión cada uno guarda unidad y relativa independencia dentro de dos complejas y universales organizaciones. Esta organización sigue un patrón general en todo el altiplano mesooccidental, pero en cada municipio esta enlazada a la particular composición ecológica y racial (ladino indígena), a las costumbres locales, a los santos particulares, al ciclo ritual anual, al sistema económico y, las especialidades y aún, en muchos casos evidentes, al carácter de la gente.⁵⁷

Años más tarde, los trabajos de Wolf (1981 y 1996), Nash (1996), Cámara (1996), Cancian (1976 y 1996), Aguirre Beltrán (1973), entre otros, proveerían de un vasto y diverso registro etnográfico de las características religiosas del sistema y las funciones que comprenden dentro de las comunidades indígenas y mestizas.

⁵⁶ Cancian, 1996, op. cit.: 196.

⁵⁷ Tax, op. cit.: 109.

Por ejemplo, Cámara (1996) a partir de la diferenciación entre comunidades centrípetas y centrífugas, expresó que las organizaciones religiosas y políticas tienen como objetivo central el mantenimiento de un orden sociocultural ya establecido y la protección del bienestar moral y material de la comunidad.⁵⁸ “En las comunidades centrípetas, las funciones políticas y religiosas se desempeñan con base en la cooperación y la ayuda mutua, donde se supone que participe toda la comunidad indígena, de manera directa o indirecta, y se pone énfasis en los objetivos morales. Aparentemente se está volviendo difícil realizar estos objetivos. En las comunidades centrífugas el objetivo consiste más en mejorar la situación material de la cabecera y de algunos de sus habitantes; la cooperación y la ayuda mutua han sido relegadas al segundo plano”.⁵⁹

En cambio, Wolf (1981 y 1996) determinó que el sistema religioso y político simboliza “el centro motriz de la comunidad” y el principal mecanismo por el cual, “las personas y sus familias obtienen un lugar en la escala del culto, prestigio y edad”.⁶⁰ Asimismo, denotó que funciona como un instrumento que mantiene el equilibrio comunitario por medio de una economía de prestigio, que basada en el desempeño de una serie de cargos y actividades religiosas dentro de la comunidad, impulsa a la redistribución o destrucción de la riqueza privada, y permite definir, restringir y reafirmar la pertenencia local, así como poner barreras contra la penetración y circulación de bienes e ideas engendradas fuera de la comunidad.⁶¹

Posteriormente, las investigaciones de Nash (1996) en Guatemala fortalecerían la imagen de la jerarquía cívico-religiosa como el medio por el cual, “las familias del municipio son mantenidas juntas dentro de una estructura social particular”.⁶² Además, incorporó a la descripción el hecho de que “los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan a la comunidad entera con lo sobrenatural, a través de sus representantes”. Esto, ya que “para ocupar un puesto religioso un individuo actúa para la

⁵⁸ Cámara, op. cit.: 119.

⁵⁹ Ibid.: 119-120.

⁶⁰ Wolf, 1996, op. cit.: 179.

⁶¹ Wolf, 1981, op. cit.: 82-86.

⁶² Nash, op. cit.: 165.

comunidad manteniendo sus relaciones con lo sobrenatural, cuidando del templo, de la iglesia y de la exactitud de las ceremonias de los santos y del calendario religioso”.⁶³

A su vez precisó que la jerarquía actúa como un eslabón entre la comunidad local y las instituciones supralocales con las que los miembros de la sociedad tienen forzosamente que tratar. “Por un lado, media entre la sociedad local y la nación, y por otro lado, entre una visión del mundo y una religión local y la iglesia católica”.⁶⁴ Por último, Nash al igual que Wolf, advirtió sobre el papel que personifica la organización religiosa para la definición y confirmación de la membresía comunitaria. Pues, desde su punto de vista, “la operación ordinaria de la jerarquía cívico-religiosa define los límites y número de la sociedad local. Una persona es un [...] sólo en la medida que es elegible para participar en la jerarquía”.⁶⁵

Aguirre Beltrán (1973) llegaría a conclusiones similares a Nash (1996) —con respecto a los procesos de construcción de la pertenencia comunitaria. Pues para el autor, la jerarquía cívico-religiosa puede ser considerada como uno de los principales criterios utilizados por las sociedades amerindias, para definir la auto-adscripción y la membresía comunitaria. “Uno de los rasgos más importantes de la estructura político religiosa de la comunidad — como ya fue señalado— es su carácter comprensivo. Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un comunero realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de facto participe, en el gobierno del grupo”.⁶⁶ Asimismo, Aguirre Beltrán (1973) consideró al sistema de cargos como una estructura mediadora entre: la comunidad y las instituciones civiles de la nación, y las concepciones sagradas del mundo mesoamericano con las doctrinas religiosas hegemónicas, procedentes de la iglesia católica y protestante.

Formalmente los miembros de la comunidad indígena gozan de los derechos y obligaciones generales del ciudadano; de hecho pocas veces entran en correspondencia directa con las fuentes de poder regionales o nacionales. Los ordenamientos, las solicitudes y exigencias que las autoridades foráneas les imponen llegan a ellos a través del cuerpo de intermediarios,⁶⁷ [...] y mediante tal arbitrio aquella parte del gobierno que hemos llamado cuerpo externo se convierte en medio de enlace entre la comunidad y las instituciones extrañas con las que los comuneros deben

⁶³ Ibid.: 166.

⁶⁴ Ibid.: 167.

⁶⁵ Ibid.: 165.

⁶⁶ Aguirre, 1973, op. cit.: 199.

⁶⁷ Ibid.: 209.

tratar,⁶⁸ [...] y la comunidad se relaciona con los sobrenaturales a través del gobierno interno,⁶⁹ [...] y finalmente, entre la visión del mundo de la comunidad indígena que sincretiza conceptos y prácticas de la acción cristiano-coloniales —y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediario.⁷⁰

Al igual que sus antecesores, Cancian (1976) reconoció que el sistema de cargos no sólo funciona como un mecanismo de integración de la población, sino también representa la principal institución por la cual se definen los límites y fronteras de la comunidad y la pertenencia. A su vez expresó que el propósito explícito de la jerarquía religiosa “es garantizar la realización de los rituales para los santos de las iglesias católicas locales”.⁷¹

El sistema de cargos, define los límites de la comunidad de Zinacantán. En la medida en que, como ciudadano varón adulto, se participa en el sistema de cargos, o se es por lo menos un potencial participante, se es zinacanteco. Así pues, el sistema de cargos es importante para el mantenimiento de Zinacantán como una comunidad india integrada, separada de la nación mexicana. Los que no asumen cargos son tan pocos, que pueden ser designados, significativamente, como no participantes y ubicados en el escalafón más bajo de una escala que clasifica a todos lo otros de acuerdo con el grado de su participación.⁷²

La revisión y análisis general de la bibliografía presentada revela la existencia de cuatro posibles ejes temáticos que resumen las funciones religiosas que desempeña el aparato ceremonial de las comunidades. Primero, el sistema de cargos religioso como la principal institución que cohesiona, integra y da cuerpo a las comunidades mesoamericanas; segundo, la jerarquía religiosa como el mecanismo que determina y prescribe las formas de participación de los individuos, define los límites simbólicos de la comunidad y de la pertenencia de sus miembros (procesos de auto-adscripción, exclusión, y membresía); tercero, la organización religiosa como el dispositivo que media las relaciones de la comunidad con el exterior —es decir, con las instituciones del Estado y la Iglesia; cuarto, las estructuras festivas como los medios por los cuales se mantiene el orden comunitario y se rechaza cualquier proceso de cambio sociocultural dentro de la comunidad.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.: 211.

⁷⁰ Ibid.: 212.

⁷¹ Cancian, 1976, op. cit.: 47.

⁷² Ibid.: 161.

1.6. El "colapso", la "decadencia" y las variaciones de la jerarquía cívico-religiosa

Los estudios etnográficos comparativos que se llevaron a cabo en las distintas comunidades mesoamericanas entre los años setenta y el cotejo de sus organizaciones y funciones desempeñadas, promoverían el análisis antropológico de los fenómenos que han contribuido a la generación de cambios, variaciones o adaptaciones dentro de los sistemas de cargos comunitarios. Investigaciones como las de Wolf (1981), Cámara (1996), Cancian (1996) y DeWalt (1996) serían fundamentales en el diagnóstico y reconocimiento de dichas transformaciones.

El estudio comparativo de Cámara (1996) examinó cómo los procesos de aculturación y ladinización han propiciado en las comunidades: a) la separación formal y funcional de los cuerpos nativos políticos y religiosos; b) una mayor aceptación y significación de eventos religiosos que políticos; c) la sustitución en la organización política de oficiales nativos por oficiales ladinos; d) la preeminencia de festividades en la cabecera sobre aquellas de otras unidades ecológicas; e) una subordinación de la organización nativa religiosa y política a los patrones ladinos; f) una tendencia a la secularización de festividades; g) una mayor aceptación de eventos seculares, como una forma de recreación y alegría, independientemente del deber religioso; h) la desintegración de la organización de grupos religiosos y el comienzo de asuntos religiosos realizados en la familia o entre amigos, así como a la declinación de estas organizaciones religiosas y a la preponderancia de grupos políticos; y h) la absorción y control de ambos por parte del Estado y la Iglesia.⁷³

De la misma manera, el trabajo de Wolf (1981) determinó la existencia de un conjunto de factores internos y externos —de tipo económico, social y demográfico— que no sólo "ponen en riesgo" a las organizaciones de los campesinos y sus comunidades, sino también a sus fuentes básicas de subsistencia como la tierra y los productos que provienen de ella. Entre las amenazas registradas por el autor encontramos: el aumento natural de la población local (disminuye la cantidad de tierra disponible); la compra y acumulación de tierra por parte de algunos individuos de las comunidades; la obtención de bienes producidos fuera del sector campesino de la sociedad y su exhibición ostentosa —manifiesta la falta de voluntad de continuar la redistribución y destrucción de los excedentes acumulados—; la

⁷³ Cámara, op. cit.:139-140.

inmigración no restringida y la adquisición no regulada de tierra por parte de personas ajenas a las comunidades –disminuye la cantidad de tierra disponible para los miembros del terruño y pone en peligro la pauta de distribución de los riesgos.⁷⁴

Asimismo, el trabajo comparativo de Cancian (1996) entre 8 comunidades mesoamericanas centrípetas y centrífugas, aportó datos significativos sobre los procesos de cambio que han experimentado las jerarquías cívico-religiosas; los cuales conducen según el autor hacia su inevitablemente desmoronamiento y colapso. Tres factores sustentaron sus afirmaciones: la ladinización, la intervención política directa del Estado y algunos factores económicos y demográficos.

Frank Cancian al igual que Fernando Cámara, coincidieron en que la ladinización constituye uno de los principales elementos que influyen en el proceso de cambio de las organizaciones comunitarias, no obstante, fue Cancian (1996) quién se percató acerca de nuevos factores han acelerado sus transformaciones, por ejemplo: 1) la expansión del sistema de carreteras y de escuelas; 2) las comunicaciones; 3) las nuevas leyes –protección a los indígenas; 4) la multiplicación de las alternativas de la vida tradicional; 5) la presencia de misiones protestantes –reducen el número de hombres para el servicio religioso y dividen la opinión pública sobre el valor de las actividades religiosas; y 6) el servicio militar nacional.⁷⁵

A dichos agentes transformadores del sistema de cargos, Cancian (1996) sumó la intervención política del Estado, la participación de los partidos políticos dentro del aparato de gobierno, la influencia de la Iglesia protestante, el desequilibrio entre la riqueza disponible y el tamaño de la población.⁷⁶ Por último, su investigación reconoció que paralelamente a la existencia de elementos que modifican al sistema de cargos, es posible localizar *organizaciones políticas y religiosas atípicas* que se encuentran fuera de la caracterización general de la jerarquía, las cuales “parecen ser, por lo regular, vestigios de jerarquías político-religiosas que se han disuelto”, generalmente, situadas dentro de comunidades ladinizadas.⁷⁷

⁷⁴ Wolf, 1981, op. cit.: 93-94.

⁷⁵ Cancian, 1996, op. cit.: 216-217.

⁷⁶ *Ibid.*: 217-221.

⁷⁷ *Ibid.*: 205-206.

Por el contrario, la investigación DeWalt (1996) realizó críticas severas a los trabajos de Cancian (1996) y Cámara (1996), en el caso del primero, debido a que su registro de los factores que propician el “desmoronamiento” de los sistemas de cargo, está sólo fundamentado en ocho estudios de caso; con respecto al segundo, porque a pesar de que caracterizó a los rasgos que conforman a los tipos ideales de las organizaciones políticas y religiosas (“centrípetas” y “centrifugas”), no intentó sistematizar la determinación de por qué estas variaciones existían en las organizaciones comunitarias que consideró.

A diferencia de sus antecesores, DeWalt (1996) presentó los resultados de un estudio comparativo entre 26 estudios de comunidades mesoamericanas, evaluando cada una de las hipótesis presentadas por Frank Cancian y Fernando Cámara con la finalidad de determinar qué factores realmente son significativos en la transformación de las estructuras que conforman a la jerarquía cívico-religiosa.

A lo cual concluyó que: a) la sola intervención política por parte de los gobiernos estatales y nacionales no es suficiente para dar razón de los cambios que han ocurrido en algunos de los sistemas de cargo; b) el grado de contacto con el mundo exterior sí está asociado con la declinación relativa del sistema; c) existe una especialización ocupacional mayor en las comunidades que han hecho modificaciones mayores en sus sistemas de cargo que en las comunidades con jerarquías más tradicionales; d) la presencia o ausencia de sacerdotes de tiempo completo en la comunidad puede tener consecuencias importantes para el mantenimiento de los rasgos tradicionales de la comunidad; e) la ladinización de la población no es un antecedente necesario para que existan modificaciones mayores en el sistema de cargos; f) el crecimiento de la población no representa una variable importante; g) factores como la escasez de hombres adultos durante la revolución Mexicana, el movimiento bracero, la creación de nuevas fuentes laborales y el programa ejidal en México constituyen también aspectos a considerar en las transformaciones del sistema de cargos.⁷⁸

Por último, DeWalt (1996: 252-254) propuso a partir de los cambios registrados en las organizaciones políticas y religiosas estudiadas, una tipología sobre las posibles estructuras y variaciones que podemos encontrar en Mesoamérica, la primera de ellas constituye la

⁷⁸ DeWalt, op. cit.: 257-266.

"jerarquía tradicional", que corresponde a las descripciones realizadas a lo largo de este texto.

La segunda, la "jerarquía acéfala" está presente en comunidades que han mantenido cierto grado de integración de los sistemas civil y religioso, aunque la alternatividad entre los dos campos no pueda seguirse más tiempo. El rasgo definitivo lo constituye el hecho de que la jerarquía se debilita en la cima, en donde los cargos civiles más altos ya no requieren del resto del sistema como prerrequisito, ni tienen obligaciones rituales, y los niveles más bajos funcionan a la manera tradicional con una gran cantidad de ligas entre las esferas civil y religiosa.

La tercera, la "jerarquía religiosa de ornato" surge como consecuencia de los cambios extensivos que han ocurrido en las comunidades, dando como resultado una completa separación de las jerarquías civiles y religiosas, sin embargo, hay una expresión del sistema religioso para compensar la pérdida de cargueros debido a la desaparición de la parte religiosa de la jerarquía. Los antiguos cargueros civiles, que han sido desplazados por los nuevos puestos consistentes con las líneas fijadas estatal y nacionalmente, pueden ser incorporados a la jerarquía religiosa. En otras comunidades los cargos civiles desaparecen, pero se conserva una jerarquía dual. No obstante, ambos lados de la jerarquía son puramente religiosos.

En último lugar, encontramos a los "sistemas debilitados", los cuales encierran un "saco mixto" de sistemas de cargos. Por ejemplo, los cargos civiles ya no son parte del sistema y la parte religiosa no se ha expandido, sino más bien, reducido ampliamente. Además, el servicio en los puestos más bajos no es usualmente requerido para servir en los puestos religiosos más altos, y por ende, la naturaleza jerárquica del sistema con frecuencia ya no está presente. Los mayordomos responsables de la planificación de las fiestas de los santos, con frecuencia son los últimos vestigios del sistema antiguo.

1.7. Algunas problemáticas contemporáneas sobre el sistema de cargos

Actualmente sobre el sistema de cargos se continúa derramando mucha tinta, por lo menos, así lo confirma una amplia bibliografía sobre el tema (González, 2005; Luciano, 2005; Mayorga, 2005; Topete, 2005; Millán, 2005; Leal, 2005; Portal, 1997; Medina, 1995; entre

otros). Sin embargo, pese a la pluralidad de las aportaciones y objetivos trazados en cada una de las obras, es posible distinguir ciertas temáticas recurrentes, entre las cuales destacan: los trabajos que aún tratan el asunto de los rasgos que caracterizan al sistema y las funciones que desempeñan en el marco de la vida comunitaria; las investigaciones que orientan sus esfuerzos en el análisis los cambios, adaptaciones, transformaciones, innovaciones y conflictos que experimentan las poblaciones y sus organizaciones político-religiosas, como resultado de la influencia de múltiples procesos y factores locales, nacionales y transnacionales; los estudios teóricos que, con o sin soporte etnográfico, proponen una separación conceptual entre la jerarquía cívico-religiosa “tradicional”, los sistemas de cargos civiles y/o religiosos, las mayordomías, las cofradías y la organización comunitaria para el ceremonial; los textos que sugieren la existencia de una matriz agraria mesoamericana en la cual se inscriben las instituciones político-religiosas comunitarias, cuya interrelación contribuye a la reproducción de una cosmovisión por la cual, se sostienen determinadas premisas culturales e históricas y se reelaboran las identidades sociales de los grupos; y los escritos que plantean la existencia de instituciones político y/o religiosas distintas al paradigmático sistemas de cargo mesoamericano –como el de tipo urbano y transnacional–, erigidos a partir de la interrelación permanente entre formas “tradicionales” y “modernas”, que se expresan a partir de divergentes prácticas sociales, muchas de ellas constituidas más allá del territorio de origen.

Pese al nutrido escenario temático presentado, en el siguiente apartado ahondaremos en lo que algunos autores han denominado como el sistema de cargos urbano y el sistema de cargos transnacional, así como en las características que los definen.

1.8. El sistema de cargos urbano

Para algunos estudiosos de las estructuras político-religiosas amerindias, las referencias primigenias sobre el sistema de cargos urbano las podemos encontrar en la investigación comparativa que llevó a cabo Cámara (1996) en los años cincuenta. Su estudio representa una de las primeras reflexiones efectuadas en torno a las formas de operación de las jerarquías cívico-religiosas en espacios “folk”, campesinos, semiurbanos, urbanos o “modernos” y los procesos de ruptura de las organizaciones que las componen.

Contrario a su controvertida clasificación de las disposiciones comunitarias a partir de los niveles culturales precolombino, europeo y contemporáneo, y a su caracterización de las poblaciones en dos tipos de organización social: centrípeta (indígena) y centrífuga (ladina o mestiza). El trabajo tiene la ventaja de establecer directrices substanciales para la edificación de una representación más cercana a la situación actual de las comunidades y sus instituciones. En donde, los sistemas de cargos serán vistos como el resultado de una constante combinación de divergentes entrecruces y elementos *rururbanos*,⁷⁹ que tienen su propia lógica y establecen formas sociales heterogéneas. Sin embargo, no en el sentido interpretado por Fernando Cámara como consecuencia de un proceso de aculturación que conduce a transformaciones lineales –de lo tradicional a lo moderno, *continuum folk-urbano*–, y que son exclusivas de entornos indígenas y mestizos.

Situada desde otra perspectiva, la obra de Portal (1997) en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México D.F., ofrece un estudio de caso contundente sobre la conformación de sistemas de cargos urbanos y formas contemporáneas de apropiación de lo moderno –sobre todo, en espacios entretejidos por los modelos de vida campesina–; esto, pese a las críticas que remitiera Andrés Medina en la presentación del texto. Apartado en el que se cuestionan algunas de las propuestas de la investigación, en particular las relacionadas con la necesidad de examinar previamente temáticas acerca de la cosmovisión, el sistema de cargos y las prácticas religiosas populares, para más tarde avanzar en la identidad de los habitantes de los pueblos ubicados al sur del Distrito Federal.

Para Medina las proposiciones de la investigación debieron descansar en una cosmovisión distinta a la mesoamericana, sustentada en argumentos históricos de largo alcance y de índole procesual, como los provenientes del trabajo de Chance y Taylor (2003). Del mismo modo, apoyado en los propios datos que arroja la investigación, rechaza la afirmación de la existencia de un sistema de cargos urbano de “naturaleza más democrática” que los documentados por la antropología mesoamericana en contextos rurales.

⁷⁹ Los espacios rururbanos o de nueva ruralidad, como también se les nombra, constituyen territorios en estrecha interrelación con el desarrollo de ciudades y metrópolis. Dependiendo de la distancia que mantienen con estos centros de desarrollo, dichos territorios emergen a partir de comunidades o pueblos originalmente agrarios, o bien, conformando territorios nuevos recién urbanizados. La característica central de los espacios rururbanos es la diversidad de usos del suelo con fines no agrícolas (Leal, 2005: 35)

Contrario a las apreciaciones de Medina, el texto de Portal (1997) tiene la cualidad de contribuir con valiosos elementos para el replanteamiento del estudio del sistema de cargos, entre éstos, dos nos parecen los más sugerentes; primero, la evidencia etnográfica de que el sistema de cargos no constituye una institución exclusiva de las comunidades mesoamericanas, pues es posible hallarla en entornos distintos como el espacio urbano;⁸⁰ segundo, la tipificación de los rasgos que conforman al sistema de cargos urbano, los cuales exhiben particulares diferencias, transformaciones e innovaciones con respecto a las registradas por la literatura clásica en espacios rurales.

Entre las características registradas, la autora propone que para este tipo de sistema –por lo menos en los pueblos y barrios de Tlalpan– corresponden los siguientes rasgos:

1. Se estructura a partir de dos jerarquías básicas (mayordomos y fiscales) y no más, como en el caso indígena.
2. Hay tantas mayordomías como actividades tenga la celebración.
3. Paralelamente a los dos cargos centrales, hay siempre una serie de organizaciones y asociaciones públicas y privadas que forman parte del sistema de cargos, pero, con una lógica diferente, que posibilita una amplia participación de los pobladores.
4. Todos los cargos son colectivos, anuales, y puede ocuparlos cualquier miembro de la comunidad, hombre o mujer.
5. No se limita a la preparación de una o varias fiestas. En él se incluyen las distintas formas de peregrinar de los pueblos: las promesas y las peregrinaciones, lo cual, permite la existencia de relaciones de reciprocidad entre los pueblos, a través de los santos.
6. Se legitima la pertenencia a la comunidad mediante la participación en el sistema festivo. Además, los mayordomos y fiscales llevan un minucioso registro de quiénes cooperan, cuestión que se hace pública durante la ceremonia de cambio de poderes.

En este sentido, coincidimos con las observaciones de Topete (2005) y Millán (2005),

⁸⁰ Para los antropólogos mesoamericanos que parten de una concepción paradigmática del sistema cargos, resulta contradictorio plantear que en el ámbito urbano sea posible hallar sistemas de cargos. La razón, es “porqué el contexto urbano no presenta las condiciones propias para el desarrollo y la persistencia del sistema de cargos. En primer lugar, no encontramos el mismo grado de delimitación contra el mundo exterior que es el caso en el ambiente campesino y tribal. Y en segundo lugar, nos hace falta uno de los elementos esenciales para que se desarrolle el sistema de cargos: el ayuntamiento” (Korsbaek, 1996b: 57).

7. En general, no hay fecha específica para el cambio de poderes, pero existen excepciones.

8. Se conformó como una estructura más “democrática” en el sentido de que se abrió para todos los miembros reconocidos como de la comunidad.

9. En la mayoría de los casos se hallan totalmente separados el ámbito cívico del religioso.

10. Las restricciones y requisitos para quienes pueden ocupar un cargo, se rigen también por criterios distintos. No existe una estructura piramidal como en el caso

indígena. Y tampoco requerimientos excesivos para ocupar un cargo como en el ámbito mesoamericano, por lo que fácilmente los jóvenes y mujeres pueden ocupar un cargo.

11. La forma de financiamiento de la fiesta pasó del ámbito individual al de participación amplia (Portal, 1997: 156-172 y 176-179).

Los datos etnográficos proporcionados por la investigación de Portal (1997), muestran con respecto a las organizaciones político-religiosas indígenas, ciertas similitudes, diferencias e innovaciones varias. Una primera lectura podría advertir que este hecho se debe a causa de los desemejantes contextos históricos, procesos y cosmovisión de la que emanan. No obstante, desde mi punto de vista una segunda interpretación apunta más bien, a la necesidad de realizar un serio trabajo comparativo entre estudios de casos y espacios diversos. Y a partir de los datos obtenidos emprender una revisión amplia del concepto, evaluando la pertinencia actual de su uso, la contingencia de replantear sus contenidos y funciones, la posibilidad de distinguir o proponer otros términos –sistemas de cargos (cívicos, religiosos, urbanos y transnacionales), mayordomías, organizaciones comunitarias para el ceremonial, etc.– y categorías analíticas que permitan representar a los fenómenos contemporáneos de modo más congruente con la realidad observada.

En este sentido, coincidimos con las observaciones de Topete (2005) y Millán (2005), con relación a la urgencia de cuestionar la vigencia, validez y utilidad presente de los rasgos y funciones con los cuales se esbozó al sistema de cargos mesoamericano. En el caso de Topete (2005), hallamos una sugestiva crítica a las características asignadas a la jerarquía cívico-religiosa, entre ellas, el autor considera que: la alternancia entre los cargos civiles y religiosos no constituye una verdad universal; el sistema de cargos no representa

una institución que esté abierta y comprenda a todos los miembros de la comunidad; la plenitud de una persona no está necesariamente condicionada al ejercicio de los cargos; algunos oficios de la jerarquía pueden o no, reciben remuneración por sus oficios –cuestión a la que no se ha llegado a un acuerdo general–; no necesariamente el desempeño de los cargos religiosos y políticos son considerados por sus ocupantes como pérdida de tiempo, esfuerzo y dinero, para ello es necesario previamente tener en cuenta la valoración del carguero y las compensaciones que el individuo considere que obtuvo o tendrá como resultado del desempeño de sus funciones, etcétera.⁸¹

En la misma dirección, Millán (2005) suscribe su desacuerdo ante cualquier conjunto de rasgos que configuren cualquier tipo de sistema de cargos paradigmático, pues desde su apreciación, dichos modelos sólo edifican pautas normativas que escapan a una realidad difícil de comprobar y uniforme, negando la posibilidad de explicar sus transformaciones en el tiempo y en el espacio. En oposición, propone que los sistemas de cargo deben ser observados como manifestaciones locales de una institución generalizada que se caracteriza tanto por sus semejanzas como por sus adaptaciones. “El resultado es por tanto una “configuración” étnica y cultural (Barabas y Bartolomé, 1999b) que, al establecer relaciones singulares entre elementos que son comunes y generales, logra integrar los procesos históricos regionales a un sistema de representaciones locales, específico de cada cultura, en el que cada acontecimiento toma la forma de una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que le es subyacente”.⁸²

Sin lugar a dudas las críticas remitidas por Topete y Millán hacia el modelo paradigmático y los estudios recientes que manifiestan los diversos cambios y adaptaciones que han tenido en la actualidad las organizaciones comunitarias, suscitan la posibilidad de pensar que estamos tal vez ante la presencia de una *quinta generación de estudios* sobre el sistema de cargos, en cuyo interior tropezamos con ansiedades teóricas y metodológicas diversas y con disímiles incógnitas por resolver: ¿realmente existieron los sistemas de cargos típicos propuestos por la antropología mesoamericana?, ¿es posible hallar hoy día sistemas de cargos tradicionales como los registrados al sur de México y en Guatemala?, ¿acaso no han sufrido transformaciones e innovaciones las estructuras político-religiosas de

⁸¹ Topete, 2005: 100-102.

⁸² Millán, op. cit.: 230.

las comunidades?. ¿podrían seguir siendo llamados sistemas de cargo las organizaciones comunitarias que no reúnen con todos los rasgos paradigmáticos?, ¿cómo clasificar o conceptualizar a las estructuras político y/o religiosas contemporáneas que muestran determinados cambios, transformaciones y separación de sus ámbitos cívico y religioso?, ¿sería pertinente emprender una separación conceptual entre sistemas de cargos –cívicos y/o religiosos–, mayordomías, organización comunitaria para el ceremonial y organizaciones sociorreligiosas de cargos articulados o desvinculados de la estructura político administrativa?, ¿qué pasa con los sistemas de cargos urbanos o con las instituciones comunitarias que han sufrido un proceso de transnacionalización a consecuencia de la migración y de ciertas prácticas transfronterizas?

Para tales cuestionamientos no existe una respuesta unívoca o patrón general desde el cual responder, en este sentido concordamos con Topete y Millán, pues sugerimos que el típico sistema cargos nunca existió y sólo es posible hallar distintos tipos o variaciones de ellos. Y si bien, éstos exhiben determinados rasgos locales y regionales similares, no conducen necesariamente hacia un modelo de aplicación universal y uniforme. Además, las interrogantes por resolver podrían representar el inicio de las tareas a desarrollar en esta potencial *quinta generación de estudios*, la cual debe estar cimentada en una metodología antropológica de índole comparativa.

Aunque en este trabajo no emprenderemos dicha labor, sí examinaremos algunos materiales etnográficos que desde una perspectiva transnacional muestran –al igual que en el texto de Portal– particulares adecuaciones e innovaciones que han sufrido algunas comunidades mexicanas y sus sistemas de cargo, como producto de un intenso proceso migratorio nacional e internacional. Asimismo, observaremos la utilidad de algunos “nuevos términos” –gobernanza transnacional, ciudadanía social y política transnacional, centros de poder multisituados, etcétera–, que fueron formulados por algunos autores con la intención de poder explicar las prácticas sociales y políticas transfronterizas que han desarrollado los migrantes y no migrantes para mantener los vínculos comunitarios, resolver ciertos conflictos y tensiones, negociar la membresía y ciudadanía, regular las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, entre otros.

Sin embargo, avanzar en una revisión de textos antropológicos que desde un “acercamiento transnacional” exploran en las “nuevas” formas de inserción de los

migrantes dentro de los sistemas de cargo, en sus prácticas políticas y religiosas transfronterizas, y por supuesto, en las transformaciones que operan en las estructuras comunitarias, nos obliga a efectuar una revisión previa –cuando menos muy escueta– de los tópicos, preocupaciones y aportes más significativos que ha emprendido la teoría transnacional en el interior de los estudios sobre migración.

1.9. Migración y sistemas de cargos transnacionales

Desde los años noventa, dentro de las investigaciones sobre el fenómeno migratorio transfronterizo, encontramos que se ha estado gestando una nueva ampliación en los estudios de migración internacional, cuyos antecedentes se remontan a los años setenta: el llamado “*transnational approach*” o “*perspectiva transnacional*”.⁸³ Dicho paradigma, emerge como respuesta a la insatisfacción respecto a las teorías dominantes que enfatizaban en los aspectos económicos del fenómeno y en la asimilación de los inmigrantes, prescindiendo de estudios que ayudaran a explicar los crecientes vínculos que desarrollan los sujetos con sus países de origen.⁸⁴

Entre los precursores(as) que impulsaron su auge y adoptaron tempranamente a dicho modelo como el marco teórico de sus investigaciones, se encuentran Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc. Para éstas antropólogas el transnacionalismo puede ser definido como “the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement” (1992: 10). Es decir, la migración internacional se concibe como un fenómeno social, que provoca el surgimiento de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y destino.⁸⁵

Dentro de esta perspectiva, prontamente antropólogos, sociólogos y científicos sociales de heterogéneas plataformas disciplinas, comenzaron a efectuar valiosas observaciones en

⁸³ Glick Schiller y Foum, 2001; Guenzon, Potos y Haller, 2003.

⁸⁴ Rouse, 1991 y 1989.

⁸⁵ Kassar, 1991; Rouse, 1987; Brewer, 2002; Goldberg, 1997.

⁸³ De acuerdo con Glick Schiller et al. (1995: 60), Sutton/Mackiesky-Barrow (1992) [1975]: 114), fueron los primeros autores que hablaron explícitamente de la existencia de un «sistema sociocultural y político transnacional».

⁸⁴ Smith, 2006. *op. cit.*

⁸⁵ Pries, 1997.

torno a las características del «novedoso» fenómeno migratorio,⁸⁶ lo cual suscitó el desarrollo acelerado de la teoría transnacional y un cambio temático de las investigaciones sobre migración. Es decir, se pasó de los análisis de los elementos económicos y demográficos, al estudio de los aspectos teóricos, metodológicos, políticos, sociales y sobre todo culturales del problema.

Con respecto al ámbito teórico-metodológico, los estudios transnacionales propiciaron la creación y resignificación de antiguos y nuevos conceptos —estado-nación transnacional o transfronterizo,⁸⁷ circuitos migratorios transnacionales,⁸⁸ comunidades transnacionales,⁸⁹ espacios sociales transnacionales,⁹⁰ procesos de simultaneidad⁹¹ y de vida transnacional—,⁹² que fueran más cercanos a la realidad observada y capaces de suministrar un mayor poder explicativo de los procesos por los cuales los inmigrantes forjan y mantienen relaciones y vínculos simultáneos y multisituados, que unen paralelamente a las localidades de origen con las de destino. Es decir, a comunidades que se conforman por la transnacionalización de sus estructuras —sociales, económicas, políticas, socioculturales, de género y generacionales— y por el mantenimiento de redes sociales, en las que fluyen personas, bienes, dinero, información y símbolos culturales.

Asimismo, se presentaron metodologías “alternativas” como las *estrategias de mapeo*, que basadas en la realización de etnografías multilocales, fueron idóneas para examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo y espacio difuso.⁹³ Además, se formularon herramientas “novedosas” como las *topografías transnacionales*, que permitieron entender la manera en que las comunidades

⁸⁶ Los estudios transnacionales proponen que si bien, las prácticas transnacionales no son necesariamente nuevas, pues siempre han existido movimientos e interconexiones entre los grupos humanos a través de la historia y a lo largo del mundo, lo novedoso radica en que permite mirar a los fenómenos migratorios bajo un lente teórico distinto. En parte, las diferencias son producto de la simultaneidad, posible gracias al uso de tecnologías de comunicación y transporte, permitiendo a los migrantes una participación activa en diversos espacios geográficos (Smith, 2006, op. cit.).

⁸⁷ Glick Schiller y Fouron, 2001; Guarnizo, Portes y Haller, 2003.

⁸⁸ Rouse, 1991 y 1989.

⁸⁹ Kearney, 1991; Rouse, 1987; Besserer, 2002; Goldring, 1997.

⁹⁰ Pries, op. cit., y 1999.

⁹¹ Levitt y Glick Schiller, 2004.

⁹² Smith, 2006, op. cit.

⁹³ Marcus, 2001.

transnacionales se articulan conformando centros, dimensiones, dominios y ámbitos transnacionales.⁹⁴

En el plano político, encontramos estudios transnacionales que han favorecido al reconocimiento de los migrantes como actores sociales en el escenario de la política local, nacional y transnacional;⁹⁵ mostrando la consolidación de comunidades políticas transnacionales en las que las negociaciones, conflictos y la cooperación comunitaria se extienden más allá del territorio de origen de los migrantes;⁹⁶ enfatizado en el surgimiento de estados-nación transfronterizos, que representan una nueva forma de nacionalismo de larga-distancia y de práctica política, usados para desarrollar agendas políticas de resistencia, dirigidas hacia el cambio de las estructuras globales del poder;⁹⁷ expuesto las prácticas transnacionales, el activismo político (local y extranjero) y el nacionalismo, como muestras de un transnacionalismo visto “desde abajo”, y como ejemplos de resistencia contra las fuerzas de dominación y control;⁹⁸ por último, abordado tópicos heterogéneos como: la membresía; ciudadanía (legal, transnacional, substantiva, transfronteriza, etc.); nacionalidad; derechos y obligaciones legales; estatus; reconocimiento; límites y prácticas de exclusión, que desarrollan los gobiernos de los diversos estados-nación, para con los migrantes y sus descendientes;⁹⁹ entre otros.

Por último, los estudios transnacionales que tratan temáticas *socioculturales* han reflexionado en varios asuntos, algunos de los más importantes son: las redes sociales y “cadenas migratorias” dentro de “sistemas migratorios”;¹⁰⁰ la estructuración de las trayectorias biográficas y laborales de los migrantes;¹⁰¹ el parentesco transnacional¹⁰² y el capital social como mecanismos que contribuyen al mantenimiento de las comunidades transnacionales;¹⁰³ género y migración;¹⁰⁴ desarrollo transnacional;¹⁰⁵ el rol que desempeña

⁹⁴ Besserer, 2004.

⁹⁵ Goldring, 1999 y 1992; Glick Schiller et. al., 1999; González, 1993.

⁹⁶ Smith, 2006, op. cit.

⁹⁷ Glick Schiller y Fouron, op. cit.

⁹⁸ Smith y Guarnizo, 1998.

⁹⁹ Glick Schiller y Fouron, op. cit.; Basch et al., 1994; Goldring, 2002.

¹⁰⁰ Faist, 1995.

¹⁰¹ Pries, 1997, op. cit.

¹⁰² Gil, 2006.

¹⁰³ Goldring, 1997, op. cit.

la religión en la migración¹⁰⁶, o de lo religioso y las festividades, como referentes significativos para la reconfiguración de las identidades, el sostenimiento de las comunidades transnacionales y la negociación de la pertenencia local;¹⁰⁷ la transformación de ciertas prácticas, asociadas a los sistemas de prestigio, solidaridad y cohesión, como los sistemas de cargo, los cuales, experimentan a causa de la migración, un proceso de transnacionalización, que promueve la apertura de nuevas relaciones entre distintos espacios de origen y lugares de destino;¹⁰⁸ etcétera.

Sobre esta última temática emprenderemos a continuación una revisión somera de algunos materiales antropológicos que desde una perspectiva transnacional, han llevado a cabo inéditas investigaciones sobre el sistema de cargos y su proceso de transnacionalización.

El primer trabajo corresponde a la tesina de maestría de Castro (2004), la cual constituye un preliminar acercamiento teórico acerca del funcionamiento y la operación de los sistemas políticos mixtecos que han extendido sus relaciones más allá de las fronteras territoriales y espacios locales. Y si bien, el trabajo carece de material etnográfico propio en el cual ponga a prueba su maquinaria conceptual, la propuesta resulta atractiva para afrontar tópicos vinculados con la ley y el poder en el interior de las comunidades transnacionales, las nuevas formas de participación política y ciudadanía, y los procesos de inclusión y exclusión que resultan de los cambios sociales y culturales que trae consigo el acelerado proceso migratorio entre México y Estados Unidos.

La investigación parte de una postura teórica complementaria entre dos modelos que a primera vista parecieran inconmensurables: la antropología jurídica y la teoría transnacional. Y es a partir de la conjunción de dichas tradiciones que el autor intenta registrar y analizar los sistemas y niveles legales en las comunidades transnacionales de los mixtecos; conocer si los sistemas legales tradicionales están configurando sistemas legales transnacionales alternativos a los campos legales transnacionales que el estado y el capital han construido en el mundo contemporáneo; descubrir la manera en que estas prácticas

¹⁰⁴ Goldring, 1997 y 1996, op. cit.; Mummert, 1997.

¹⁰⁵ Gil, op. cit.

¹⁰⁶ Levitt, 2002 a y b.

¹⁰⁷ López y Cederström, 1990; Espinosa, 1997; Goldring, 1999 y 1992, op. cit.

¹⁰⁸ Castro, 2004 y 2006; Gil, op. cit.; Wence, 2005.

legales contribuyen a la supervivencia y reconstitución de la comunidad mixteca en el contexto transnacional; averiguar la manera en que los sistemas legales y las formas de gobierno se articulan en los municipios transnacionales; por último, comprender la forma en que se conectan los sistemas políticos transnacionales de los mixtecos y su gobernanza, con los procesos de justicia.¹⁰⁹

Con respecto al sistema de cargos y su proceso de transnacionalización, Castro (2004) propone que antes de emprender cualquier clase de análisis sobre los sistemas políticos mixtecos es necesario considerar la articulación y tensión social que se da entre tres instituciones: la comunidad indígena, el sistema de cargos y el municipio. Asimismo, sostiene que los sistemas políticos de las mixtecas se han transnacionalizado al igual que otras dimensiones de la vida social de los migrantes, debido a que muchas de las prácticas políticas, decisiones, conflictos, negociaciones, normas, reglas y aspectos que redefinen a la membresía y ciudadanía –por ejemplo, el nombramiento de los ciudadanos que cumplirán cargos y darán su servicio al pueblo–, se establecen y acuerdan a partir de condiciones más allá de los márgenes locales de la comunidad y de la nación. En suma, la ecuación planteada en el texto acerca del por qué los sistemas de cargo y las comunidades se han transnacionalizado, es simple y explícita: “las comunidades mixtecas tienen en la base de sus sistemas políticos a los sistemas de cargo, los cuales al transnacionalizarse, hacen también, que sea transnacionalizada la comunidad”.¹¹⁰

Con mayor agudeza argumentativa, Castro (2006) en “La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena”, retoma nuevamente el asunto de la transnacionalización de los sistemas de cargo mixtecos. En esta ocasión, con el apoyo etnográfico de proyectos de tesis de licenciatura –alumnos de antropología social de la Universidad Autónoma Metropolitana–, entre otros, realiza un llamado sobre la necesidad de repensar los conceptos de comunidad y ciudadanía, democracia y representación.

El primer proyecto analizado corresponde al registro que hace Wence (2005) sobre el cabildo de la Agencia de Santa María Asunción (SMA), localidad ubicada en la Mixteca baja de Oaxaca. El segundo, forma parte de la información de campo de Oliver (2005) en

¹⁰⁹ Castro (2006) en su ensayo ha optado por mantener el nombre las comunidades en el anonimato, esto, con la finalidad de proteger la privacidad de las personas y sus historias. En nuestro caso, con el propósito de obtener mayor información y generar los datos sobre la transnacionalización de los sistemas de cargo de las comunidades de Santa María Asunción y

¹⁰⁹ Castro, 2004, op. cit.: 12-13

¹¹⁰ *Ibid.*: 97.

San Juan Mixtepec (SJM).¹¹¹ A partir del material etnográfico el autor exhibe las principales transformaciones que han experimentado las estructuras comunitarias mixtecas, como producto de la migración –nacional e internacional– y de las respuestas transnacionales de sus miembros. Entre los cambios registrados, encontramos la redefinición de las listas de cargos, la modificación de la administración de la política y justicia comunitaria y la reelaboración de lo que implica el ejercicio de la ciudadanía en sus múltiples niveles (formal, social, y política).

En el caso de la comunidad de SMA, observamos que ante la ausencia de hombres –en particular, los paisanos jóvenes radicados en los Estados Unidos– que cumplan con los cargos dentro del sistema de gobierno de la localidad, los habitantes y autoridades se han visto en la necesidad de redefinir las listas de cargos (para incluir a los migrantes), instituir dispositivos coercitivos que obliguen a los miembros ausentes a cumplir con sus responsabilidades y a crear particulares normas de membresía y pertenencia que restrinjan o consientan el acceso a determinados derechos comunitarios. Situación de suma importancia, pues cumplir un cargo en SMA representa una obligación para confirmar la ciudadanía al terruño.

Entre los mecanismos coercitivos utilizados por la comunidad de SMA, hallamos que “primero se borró de la lista a los ciudadanos que no cumplían cargos. También se les embargaban sus propiedades y se les clausuraba las casas o terrenos que tenían en la localidad. Con el tiempo la comunidad se dio cuenta de que esto no era suficiente y se establecieron como norma que aquellos ciudadanos que infringieran la regla, además de tener prohibido ser dueños de propiedades en el pueblo, no podrían acercarse a la comunidad ni pisar territorio comunitario”. Más tarde, “se decidió pavimentar el camino de acceso a la comunidad y construir una barrera metálica –con recursos económicos de los migrantes– para controlar la entrada”. La medida tuvo mejores resultados, pero no solucionó por completo el problema, por lo que se optó por una estrategia diferente: “para definir a sus sucesores, en marzo y abril de 2005, las autoridades de SMA realizaron un

¹¹¹ Castro (2006) en su ensayo ha optado por mantener el nombre de las comunidades en el anonimato, esto, con la finalidad de proteger la privacidad de las personas y sus historias. En nuestro caso, con el propósito de obtener mayor información y cotejar los datos sobre la transnacionalización de los sistemas de cargo de las comunidades de Santa María Asunción y San Juan Mixtepec, hemos acudido a las fuentes originales y decidido revelar los nombres de las comunidades examinadas.

te a Estados Unidos, principalmente a California y a Washington, con la lista de ciudadanos y con varios sobres para que los miembros dispersos de la comunidad depositaran su voto. En Estados Unidos, las autoridades explicaron a sus paisanos en asambleas sobre este nuevo mecanismo para conectar mucho más a los miembros de la comunidad y presionarios para cumplir el cargo. Al regresar a Oaxaca, durante una asamblea general, abrieron los sobres y contaron los votos para elegir a las siguientes autoridades". "A partir del nuevo mecanismo, mucho más inclusivo, la mayoría de los ciudadanos podría participar directamente en la elección de cargos locales, desde cualquier espacio transnacional, con lo que la responsabilidad de los designados y de la asamblea sería más compartida".¹¹²

Coincidimos con Castro (2006) al señalar que este tipo de prácticas, como el nombramiento de cargueros, la resolución de conflictos, la reglamentación de normas de participación y exclusión, y la regulación de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad de SMA, pueden ser observadas como procesos de cambio, contienda, transformación y negociación de los derechos, deberes y responsabilidades comunitarias (ciudadanía política), y por ende, como impulsores de la transnacionalización de los sistemas políticos y de justicia. "Esta *transnacionalización del sistema de cargos* corre de manera paralela al hecho de que los mixtecos transitan por un buen número de experiencias políticas. El sistema mismo ha estado mutando y sus cambios, en gran parte, se explican por la movilidad de los miembros de la comunidad".¹¹³

Por otra parte, el segundo caso concierne a la comunidad de San Juan Mixtepec, ubicada en la Mixteca Alta de Oaxaca. Dicha localidad, desde los años cuarenta ha experimentado un proceso migratorio masivo de índole nacional (Veracruz, Chiapas y Baja California) e internacional (California, Virginia, Florida, Idaho, Oregon, Carolina del Norte y del Sur). Como resultado de la movilidad de sus miembros se han conformado por un lado, *organizaciones de paisanos* en numerosos poblados entre México y la Unión Americana —marcadas por grandes procesos de lucha y conquista de derechos—, y por el otro, *centros de poder multisituados* en los cuales se confrontan concepciones diversas de democracia y comunidad. Para Castro (2006), la conjunción de ambos procesos conducen a

¹¹² Para Castro la ciudadanía social hace alusión a las luchas que tienen los mixtecos en cualquier lugar donde se

¹¹² Ibid.: 63. con el fin de obtener derechos sociales como el acceso a la educación, salud y vivienda (Ibid.: 62)

¹¹³ Ibid.: 64; cursivas del autor.

la transnacionalización de los sistemas de cargos y a la reelaboración constante de las ciudadanías (locales, globales y transnacionales).

Con respecto a las organizaciones de paisanos de SJM, el autor subraya que a partir de su fundación se han constituido extensiones de la comunidad oaxaqueña en distintos puntos de la República Mexicana y Estados Unidos, lo cual ha fomentado desde la formación de líderes y el desarrollo de discursos contestatarios, hasta la reformulación de la ciudadanía social y política de hombres y mujeres.¹¹⁴ Por ejemplo, las mujeres radicadas en California han logrado obtener prestaciones y servicios diversos, tales como acceso a la educación para sus hijos, servicios de salud y vivienda. Actualmente, son consideradas como agentes importantes en la construcción de la ciudadanía social, pues, “por su intensa participación en esas tareas, contribuyen a transformar esta ciudadanía social en una ciudadanía más femenina que masculina. La conquista de servicios y la lucha por los mismos está siendo una esfera de dominio femenino en esta comunidad”. “Por estas razones puede considerarse a las mujeres agentes cruciales de la micropolítica local; en cada espacio donde se encuentran viviendo, en México o Estados Unidos, en ellas recae gran parte del sostenimiento de las redes comunitarias transnacionales. Los hombres, en cambio, a la vez que ejercen acciones en estos niveles de micropolítica local, también trabajan y participan en las decisiones políticas de la comunidad, y como ciudadanos plenos pueden incidir sobre el curso de las acciones en la comunidad en Oaxaca. En este sentido, su dominio es más el de la macropolítica o de la política transnacional, aquella que discute y decide por el bien público más allá, y a pesar, de las fronteras comunitarias”.¹¹⁵

En cuanto a la multiplicación de centros de poder, el artículo destaca que a consecuencia del intenso proceso migratorio y procesos organizativos desarrollados por los mixtecos más allá de la localidad de origen, es posible ubicar hoy día determinadas modificaciones en las estructuras políticas y de justicia de la comunidad, lo cual ha dado lugar al surgimiento de múltiples centros de poder entre México y Estados Unidos. Muestra de esto, lo representó el periodo entre 2002 y 2005 en SJM, pues el apoyo de una organización binacional de paisanos –fundada en California– para con un grupo local,

¹¹⁴ Para Castro la ciudadanía social hace alusión a las luchas que tienen los mixtecos en cualquier lugar donde se encuentren, con el fin de obtener derechos sociales como el acceso a la educación, salud y vivienda (Ibíd.: 62).

¹¹⁵ Ibíd.: 67.

representó la clave para definir dos elecciones consecutivas en la cabecera municipal. No obstante, estos procesos de transnacionalización de los sistemas políticos de SJM, no han estado desligados de intensas luchas por el poder en la localidad y de escenarios de confrontación en los que se negocian distintas agendas de derechos y participación política.

Situada dentro del mismo contexto temático y perspectiva, Gil (2006) nos ofrece a su vez una reflexión medular acerca de las transformaciones y reestructuración que han experimentado actualmente las comunidades mixtecas y sus sistemas de gobierno, como resultado de la migración transnacional, los procesos de reconstrucción de la ciudadanía (social y política) y la negociación permanente de la pertenencia comunitaria.

En su caso, a partir de una etnografía multisituada de la comunidad de Santa María Tindú –agencia municipal indígena, que pertenece al municipio mestizo de Tezoatlán de Segura y Luna–, examina entre muchas cuestiones, cómo el aparato político-social de Tindú tuvo que modificar los mecanismos de nombramiento y ejercicio de los cargos, redefinir los valores, reglas, derechos y obligaciones ciudadanas, y emprender un complejo sistema de gobernanza transnacional –el ejercicio del poder transnacionalizado– para poder resolver los conflictos y tensiones, y mantener los vínculos comunitarios a través de las fronteras.

Con respecto a la designación de los oficios, localizamos que antes los cargos civiles en Tindú eran fuentes de gran prestigio social y seguían una secuencia escalafonaria, promoviendo a que un individuo después de consumir su compromiso, se retirará a descansar cuando menos un año, para más tarde reanudar su carrera como carguero dentro del sistema; además, existía un consejo de ancianos que orientaban a las autoridades en diversas tomas de decisiones.

En la actualidad todo ha cambiado en Tindú, pues la migración trajo consigo un complicado problema: la ausencia de personas que cumplan con los servicios que requiere el gobierno comunitario. Por lo que hoy en día, aunque el desempeño de las responsabilidades continúa proporcionando prestigio social en la comunidad, ya no resulta tan importante tener que emprender una carrera ascendente y generacional dentro del sistema, en cambio, la prioridad es hallar sujetos que desempeñen los oficios en la localidad de origen. Ante dicho dilema, los tindureños “han encontrado como solución el nombrar a sus autoridades dentro del círculo de los transmigrantes para que de esta manera los últimos

puedan seguir perteneciendo a la comunidad y sea posible la circulación política. Por ello, se ha establecido como un requisito a la ciudadanía el que los transmigrantes regresen a Tindú para cumplir los cargos que se les asignaron en la localidad. Lamentablemente, [...] la solución no ha sido real e incluso a provocado una cierta división, pues los transmigrantes que han regresado a cumplir sus cargos vuelven a Estados Unidos después de unos meses o simplemente no los aceptan”. “Cuando esto sucede, entre los miembros del cabildo se coordinan para cubrir los vacíos generados en el sistema o el ausente establece un acuerdo con algún miembro de la comunidad para que lo supla a cambio de alguna recompensa económica”.¹¹⁶

Empero, la estructuración de la vida política transnacional de Tindú no sólo depende de este tipo de mecanismos dinámicos de nombramiento y de circulación periódica de sus ocupantes. A la par, el surgimiento de nuevos centros de poder y la expansión del sistema hacia otros espacios geográficos han jugado un papel trascendental para la conformación del aparato político de gobernanza transnacional de la comunidad y la reconstrucción de la pertenencia y ciudadanía. Para Gil (2006), la formación de centros de poder y expansión del sistema de cargos se debió a la constitución de tres comités de paisanos –Mesa Directiva (Madera, California), el Comité Seccional (Oregon) y la Organización Civil Tindureña (Huajuapán de León)–, que operan en la actualidad como extensiones del sistema de gobierno y desempeñan roles de suma importancia dentro de la comunidad transnacional: la toma de decisiones políticas, el financiamiento de proyectos de desarrollo y beneficio comunitario, la divulgación de información entre los paisanos radicados en Estados Unidos, el fortalecimiento de los lazos identitarios en el extranjero, vigilar el cumplimiento de los deberes y obligaciones de los ciudadanos que radican fuera de la comunidad, la reestructuración de las políticas locales, la creación de nuevas normas y discursos, el desarrollo de gestiones y contactos con autoridades en México, entre otros.

Conuerdo con Gil (2006), al pensar que las prácticas de los tindureños pueden interpretarse como un sólo gobierno en movimiento y en proceso de cambio, en el que mediante la circulación mensual o anual de las autoridades se reconfigura constantemente el aparato político transnacional de Tindú. También, con la observación de que sólo mediante estas formas de alternancia de los cargos es posible el ejercicio del poder en la

¹¹⁶ Gil, op. cit.: 224-225.

comunidad transnacional. Finalmente, comparto la apreciación de que la comunidad de Tindú es multicéntrica y que por tal motivo el poder se puede ejercer desde otros centros políticos. No obstante, disgrego de ella, cuando afirma que “lo que sucede en Tindú no es una lucha de facciones ni una sustitución del poder, es más bien una constante tensión por el centro político”.¹¹⁷

Desde mi punto de vista, la explicación debiera apuntar a que ambos aspectos están presentes dentro del aparato político transnacional de Tindú, pues no sólo está en juego la reconformación del centro político de la comunidad transnacional, sino también, el poder mismo entre los comités y la agencia municipal. Si fuera de manera distinta, cómo entonces explicar que los procesos de empoderamiento de los comités han dado lugar a diversos conflictos, pugnas por el poder y a la toma de decisiones unívocas por alguna de las extensiones de la comunidad (nombramiento de la nueva secretaría municipal, el drenaje y la rehabilitación del agua potable), omitiendo por ende, la opinión del resto de las organizaciones migrantes.

Visto desde otra perspectiva, cada uno de los comités ha desarrollado paralelamente distintos espacios y mecanismos de inserción y de apropiación del poder en el interior de la vida política transnacional de Tindú. Como muestra tenemos que los comités de Madera y Oregon detentan el control económico, Huajuapán efectúa las gestiones y posee los contactos con las autoridades mexicanas, finalmente, Tindú a través de la agencia municipal, válida o desaprueba las decisiones tomadas por los paisanos en Estados Unidos y Huajuapán de León.

Estas consideraciones conducen hacia una segunda divergencia con el texto, ¿existen o no, relaciones jerárquicas entre los comités migrantes y la comunidad de origen? Para Gil (2006) los comités son una parte del gobierno que se articula a Tindú “no en forma jerárquica sino multicéntrica”;¹¹⁸ no obstante, aunque es plausible pensar en Tindú como una comunidad multicéntrica, la información etnográfica de su investigación revela que a pesar de las articulaciones y procesos de interdependencia entre los centros políticos, existen relaciones jerárquicas entre los comités. Por ejemplo, el Comité Seccional de Oregon en ocasiones se ha subordinado a la Mesa directiva de Madera, la Organización

¹¹⁷ Ibid.: 250.

¹¹⁸ Ibid.: 251.

Civil Tindureña de Huajuapán a ambos, subsiguientemente, los comités para con la agencia municipal de Tindú. Consideramos que es necesario emprender una reflexión mayor sobre tales relaciones de poder y subordinación, si es que se desea comprender a profundidad como operan las estructuras del aparato de gobierno dentro de la comunidad, y por ende, la gobernanza transnacional.

Si algunas conclusiones pueden extraerse de las investigaciones de Gil (2006), Castro (2004 y 2006) y de los datos etnográficos de los proyectos de tesis de Wence (2006) y Oliver (2005), es que los sistemas de cargos están actualmente en un constante proceso de cambio y reelaboración, su gran capacidad adaptativa les ha permitido sortear los diversos retos y dilemas que ha traído consigo la migración (nacional y transnacional) y otros fenómenos derivados de la presente etapa globalizadora en la que vivimos. Las prácticas transfronterizas de los migrantes han revelado que las instituciones “tradicionales” de las comunidades no son “supervivencias” de un pasado indígena que están destinadas a desaparecer, por el contrario, los sistemas de cargos en nuestros días han desarrollado múltiples mecanismos y dispositivos político-sociales que les permiten reconfigurar sus estructuras organizativas, las relaciones comunitarias, la membresía, la ciudadanía y pertenencia al terruño.

En general, el fenómeno migratorio nacional y transnacional ha trastocado en diversos sentidos a las comunidades rurales y a sus instituciones que las conforman, en algunos casos, modificando la constitución de las listas de cargos, las formas de selección de los cargueros, los tiempos de duración de los oficios, el orden ascendente del sistema de escalafón, los rangos de edad; en otros más, reestructurando el centro del poder de la comunidad, las formas de negociar la ciudadanía política y social de hombres y mujeres, el ejercicio del poder, las normas y reglas comunitarias de membresía, las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, la agenda de derechos y participación política, entre otros.

Sin embargo, los trabajos examinados sólo hacen referencia a la transnacionalización del aparato político-social de las comunidades, es decir, a la dimensión cívico-política del sistema de cargos. ¿Qué ha pasado con los estudios antropológicos que desde una perspectiva transnacional abordan la dimensión religiosa del sistema y su proceso de transnacionalización? La respuesta parece sencilla a primer escrutinio bibliográfico, pero

no por esto fácil de sortear, pues no hemos encontrado hasta este momento investigaciones sólidas y contundentes que desde un “acercamiento transnacional”, den cuenta de la transnacionalización de los sistemas de cargos religiosos y de sus procesos de cambio, adaptación y reelaboración. Lo que sí es posible hallar dentro de la literatura son ciertas tendencias temáticas sobre el rol que desempeña la religión y las prácticas religiosas dentro de la migración transnacional y para la reelaboración de las identidades, y algunos someros esfuerzos que de manera secundaria hacen referencia al sistema de cargos religioso y a ciertas experiencias transnacionales.

Con respecto a las tendencias encontramos en los trabajos de Espinosa (1997), Hernández (2002), Smith (2006) y Levitt (2002 a,b) importantes reflexiones que han: a) enfatizado en el papel de la religión, de lo religioso y de las fiestas como referentes significativos para la construcción de las identidades y el mantenimiento de las comunidades transnacionales; b) señalado la importancia de las creencias y prácticas religiosas como parámetros de identidad entre los no-migrantes y migrantes, así como para el sostenimiento de la membresía en múltiples locaciones; c) analizado acerca de la negociación de la pertenencia local (inclusive de migrantes de segunda generación o más), a través de los rituales y actividades desplegadas entre las comunidades de origen y destino; d) mostrado el rol que juega la religión en la migración transnacional.

Referente a los estudios que de manera secundaria atienden el asunto del sistema de cargos religioso y a la transnacionalización de sus estructuras, hallamos en Gil (2006) algunos párrafos en los cuales se describe superficialmente que los cargos religiosos también constituyen formas de participación ciudadana y de servicio para la comunidad, y por ende, forman parte del aparato organizativo de Tindú. Además, localizamos información etnográfica que señala como algunos mayordomos y diputados se trasladan a la Unión Americana para obtener los recursos necesarios para solventar las festividades y conseguir socios dentro de las mayordomías. O bien, que algunos paisanos radicados en Estados Unidos, el Distrito Federal, Baja California y Huajuapán de León envían recursos para el desarrollo de las festividades, aunque no se presenten durante las mismas. Sin embargo, en el texto no se analiza si existen relaciones y prácticas religiosas transnacionales, cambios en las estructuras religiosas, reconfiguración de los centros desde una perspectiva transnacional, motivo a proponer dos futuras agendas de reflexión

religiosos, negociación de las fronteras comunitarias o de la pertenencia y ciudadanía, etcétera.

El mismo problema lo tenemos en el ensayo de Barabas (2006), pues si bien, expone algunas de las transformaciones que se producen dentro de los sistemas de cargos políticos y religiosos a consecuencia del fenómeno migratorio transnacional, no fundamenta sus premisas con datos empíricos que puedan ser verificables, por el contrario, lleva a cabo generalizaciones a partir de ciertas tendencias y recurrencias observadas en comunidades indígenas de Oaxaca.

Castro (2004 y 2006) tampoco hace referencia a la transnacionalización de los sistemas de cargos religiosos en sus trabajos, ni mucho menos aborda las consecuencias que trae consigo la migración dentro de la organización comunitaria para el ceremonial. Tan sólo reseña que Oliver (2005) ha reportado cómo algunos jóvenes de Arvin y Lamont se organizaron para trasladar al santo patrono de SJM a los Estados Unidos. Decisión que requirió del apoyo del presidente municipal de la comunidad de origen. No obstante, el desplazamiento conllevó diversos inconvenientes, los cuales finalizaron con el resguardo de la deidad en una iglesia católica de Lamont, California.

En este mismo sentido, Hirai (2006) aunque no aborda temas relativos con los sistemas de cargos, muestra cómo a partir del desplazamiento de los santos (replicas) a través de las fronteras, se construyen espacios sociales transnacionales entre Jalostitlán y California. Asimismo, a través del análisis de las prácticas sociales y religiosas entre los migrantes, las organizaciones de paisanos y los actores del lugar de origen, presenta los vínculos simbólicos y sociales que se han establecido entre las comunidades de origen y destino.

Por último, el autor explica que las prácticas religiosas del terruño se han resignificado por las replicas que viajan hacia Estados Unidos y la apropiación de la devoción de los migrantes por parte de las iglesias católicas norteamericanas. En suma, para el autor la fe, las imágenes y las prácticas religiosas transfronterizas construyen circuitos y redes simbólicas transnacionales en las cuales circulan diversas creencias (mitos del lugar de origen y retorno) que mantienen las relaciones comunitarias y costumbres entre los migrantes—de distintas generaciones— y el terruño de origen.

No obstante, la situación actual del estudio del sistema de cargos religioso dentro de la perspectiva transnacional, motiva a proponer dos futuras agendas de reflexión

antropológica que serán vinculadas y desarrolladas en nuestra tesis doctoral. La primera, encaminada hacia el escrutinio de textos antropológicos que examinen el papel que desempeñan la religión y las prácticas religiosas de los migrantes en: a) la migración transnacional, b) la conformación y mantenimiento de las comunidades transnacionales, c) la reconfiguración de las identidades, d) la negociación de la pertenencia local y ciudadanía, e) la formación de asociaciones del pueblo que construyen vínculos y conexiones más allá de las fronteras geográficas y cómo éstas influyen dentro de los ámbitos religiosos y políticos de las comunidades de origen y destino, y f) la construcción de espacios de pertenencia multisituados.

Para el desarrollo de esta sección, resultará imprescindible examinar a profundidad las propuestas efectuadas por Levitt (2001, 2002 a, b y 2006) en un sin número de trabajos, pues en ellos se discute no sólo acerca de la relación entre religión y migración transnacional, sino también se registran las futuras direcciones que están en la actualidad tomando los estudios sobre el tema.

Una segunda agenda tendría que orientarse hacia la observación de cuando menos un estudio de caso, en el cual sea plausible observar las modificaciones, adaptaciones e innovaciones que ha traído consigo la migración (nacional y transnacional) y las prácticas transfronterizas de los migrantes dentro de los sistemas de cargos religiosos. Así, como un análisis en donde se explique cómo las transformaciones suscitadas contribuyen a la transnacionalización de la organización comunitaria para el ceremonial de las comunidades de los migrantes.

El próximo capítulo de esta tesina tiene la intención de encaminarse hacia la conjunción de dichas agendas de trabajo, no obstante, por el momento, sólo llevaremos a cabo un esbozo etnográfico general de una comunidad rural –con antecedentes migratorios nacionales y transnacionales– ubicada en la mixteca poblana y una primer acercamiento descriptivo de sus estructuras religiosas, las cuales han sufrido una serie de cambios y adaptaciones a partir de la inserción de diversos comités de paisanos –Distrito Federal, Estado de Puebla, Veracruz y Estados Unidos– en las principales festividades y mayordomías de la localidad.

EL CASO DE LA COMUNIDAD DE PETLALCINGO, PUEBLA**2.1 Ubicación geográfica y política**

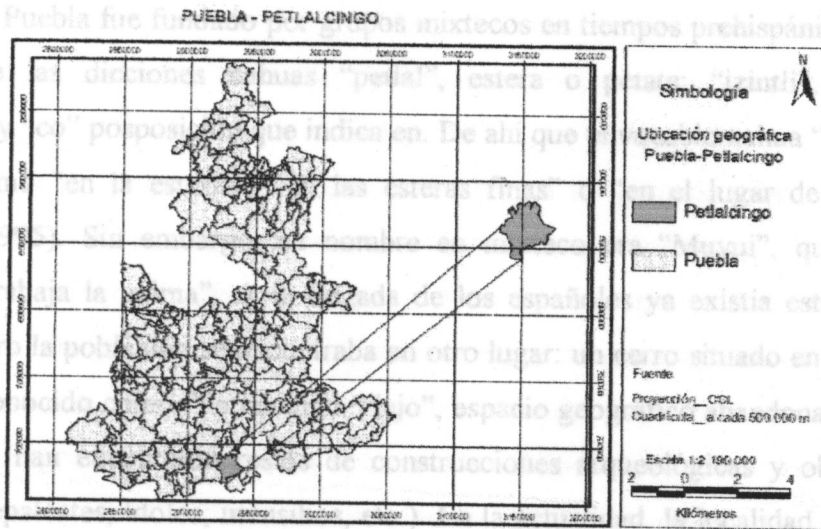
La zona en estudio se ubica dentro de la región ecológica y cultural conocida como la Mixteca, que abarca porciones de los Estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Dentro de la Mixteca Poblana –la parte sur del Estado–, se encuentra el municipio de Petlalcingo, localizado en las coordenadas geográficas: 17° 57' 12" y 18° 07' 3" de LN; 97° 46' 36" y 98° de LW; y con altitudes de 1100 a 1880 msnm (figura 1). Cuenta con una superficie de 196.6154 km², que representa el 0.58% del total estatal; de la cual el 28% es propiedad privada, el 71 % propiedad social y el 1% propiedad pública. Pertenece a la región socioeconómica VI Izúcar de Matamoros (INEGI, 1994); y cuenta con 9,132 habitantes, de los cuales 4,146 son hombres y 4,986 mujeres (INEGI, 2005).

Petlalcingo, Puebla, colinda al norte con los municipios de San Jerónimo Xayacatlán y Totoltepec de Guerrero; al sur con el municipio de Chila; al este con el municipio de San Miguel Ixtlán y una porción del noroeste del Estado de Oaxaca; al oeste con los municipios de San Pedro Yeloixtlahuacan y Acatlán (figura 1). Además, está conformado por 14 localidades: Petlalcingo (cabecera municipal), La Providencia, El Mezquital, El Ídolo, Santa Ana Tepejillo, El Rosario Micaltepec, Guadalupe o Sección Sexta, Santa Gertrudis Salitrillo, San Antonio Tierra Colorada, Ejido San Antonio Tierra Colorada, El Limón, Santa Cruz Texcalapa, Texcalapa de Juárez y San José Texcalapa.

Por su parte, la cabecera municipal y parroquial del municipio (comunidad en estudio) se localiza geográficamente a 18° 5' LN y 97° 55' LW; a una altitud de 1400 msnm (INEGI, 1994); y se encuentra aproximadamente en el Km. 327 de la carretera Federal Panamericana México-Oaxaca; a 21 Km. de Acatlán de Osorio, Puebla y a 42 km. de Huajuapán de León, Oaxaca. Según el II Censo de Población y Vivienda cuenta con 2,563 habitantes, de los cuales 1,128 son hombres y 1,435 son mujeres (INEGI, 2005).

* Agradecemos al Dr. Cristóbal Arreguín del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del Estado de Puebla, por el acceso y consulta de los mapas empleados en este trabajo.

2.2 DESCRIPCIÓN GENERAL DEL MUNICIPIO DE PETLALCINGO, PUEBLA



Fuente: Mapa de División Geoestadística del Estado de Puebla.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI).

Escala 1-500,000.



Fuente: Carta Topográfica, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI)

Escala 1-250,000.

Figura 1. Localización geográfica del área y la comunidad de estudio¹¹⁹

¹¹⁹ Agradezco al Dr. Cristóbal Arreguín del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) del Estado de Puebla, por el acceso y consulta de los mapas empleados en este trabajo.

2.2 Antecedentes históricos y generalidades

Petlalcingo, Puebla fue fundado por grupos mixtecos en tiempos prehispánicos, su nombre proviene de las dicciones nahuas "petlal", estera o petate; "izintli", expresión de diminutivo, y "co" posposición que indica en. De ahí que el vocablo nahua "Petlalcingo" se traduzca como "en la esterita" "en las esteras finas" o "en el lugar de petates finos" (Ramírez, 1995). Sin embargo, su nombre en mixteco era "Muyui", que quiere decir "donde se trabaja la palma". A la llegada de los españoles ya existía este asentamiento indígena, pero la población se encontraba en otro lugar: un cerro situado en el suroeste del municipio conocido como "Petlalcingo Viejo", espacio geográfico abandonado hoy día. En este sitio se han encontrado restos de construcciones arqueológicas y objetos diversos (cerámica, tepalcates, ídolos, utensilios, etc.). En la actualidad, la localidad esta situada en un pequeño valle protegido por cerros. Algunas leyendas hacen referencia a que el pueblo era antiguamente conocido como "Petlalcingo de la Laguna", dado que se asentó en una antigua laguna que a causa de inundaciones provocadas por una gran tromba que cayo en el cerro de Tacoyo y el de Yucunandé, se desbordó y escapo por el "Cañón de la Piedra Lisa", quedando seco el terreno (Nava y Oropeza, 1999).

Por otra parte, la actual Sociedad de Bienes Comunales es considerada la agrupación más antigua de la comunidad (fundadora del pueblo). Durante la época colonial, sus miembros trabajaban como peones del cacique de la región. No sería hasta 1836 cuando el pueblo compraría las tierras al cacique de la región Sabino Aja, empero, hasta el año de 1969 se ratificaría legalmente como Sociedad de Bienes Comunales. En la actualidad, cuenta con aproximadamente 200 miembros, cuya dotación promedio es de 4 ha. La dotación total de dicha Sociedad es una de las más extensas del municipio (5,553 has.), que incluyen tierra de temporal, de riego y de monte de uso común. En éstas, se práctica en general una agricultura de subsistencia (dedicada casi en su totalidad al autoconsumo y venta de pequeños excedentes productivos), siendo los cultivos principales de temporal la asociación de maíz-frijol-calabaza y el cacahuate, destinados en su mayoría al mercado. Del mismo modo, existen también terrenos de riego comunales y privados, en los cuales se siembran usualmente cultivos comerciales, como caña y hortalizas (jícama, tomate, rábano, cilantro cebolla, calabacita) (Nava y Oropeza, 1999).

En general las condiciones para la producción (clima, suelo, agua, recursos económicos) son adversas. El clima es extremoso y seco, concentrándose las lluvias en verano (Junio-Septiembre) y fuertes y prolongados períodos de sequía durante el resto del año. Además, las fuentes permanentes de abastecimiento de agua son escasas y tienden a agotarse progresivamente. Aunado a este problema, en los alrededores de la comunidad (terrenos de monte y parcelas de cultivo) se observa un gran deterioro de los recursos naturales. Asimismo, las condiciones económicas de los pobladores son bastante precarias y existen fuertes flujos de emigración hacia otras zonas del país y Estados Unidos, sobre todo por parte de jóvenes, dicha emigración ocurre de manera esporádica, temporal o definitiva y un gran porcentaje de los migrantes envían remesas de dinero a la comunidad que resultan de gran importancia para la economía del poblado (Nava y Oropeza, 1999).

Con respecto a la estructura socioeconómica de la comunidad, encontramos que el ingreso familiar se obtiene a partir de una mezcla de múltiples actividades y prácticas diversas, entre ellas, la agricultura, la venta de mano de obra, la elaboración de artesanías (tejido de artículos de palma), la venta animales de traspatio, cacería, comercio ambulante, ganadería, recolección de plantas silvestres y remesas de los migrantes (Nava y Oropeza, 1999).

En la actualidad, la cabecera municipal está compuesta por los barrios de Santo Niño de Atocha del Centro y Ayuquila, La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San Isidrito y Guadalupe. En el barrio de La Desviación, parte de San José y San Isidro habitan principalmente los ejidatarios; en los barrios de San Rafael y parte de El Carmen –centro de la comunidad– viven propietarios privados y algunos habitantes sin tierra que no se dedican a las actividades agrícolas. En el resto de los barrios, se hallan en su mayoría comuneros.

Por último, el origen de la comunidad en estudio se remonta a tiempos prehispánicos, en particular a la cultura mixteca, no obstante, en nuestros días ya no se habla ninguna lengua indígena en la cabecera municipal, aunque la combinación de ciertos elementos precolombinos con determinados procesos de la época Colonial y distintas etapas históricas, han configurado un sistema ritual comunitario sumamente complejo y vasto, conformado por más de 31 mayordomías, 28 hermandades, 8 asociaciones religiosas locales y 4 comités de migrantes cuya participación en el interior de las principales

festividades del terruño –Santiago, Apóstol (Santo Patrono) y el Señor del Calvario– y otras mayordomías, ha impulsado la transnacionalización de determinados ámbitos religiosos de las comunidades de origen y destino. (Castañeda y Oropeza, 1999)

Contrariamente a la antigüedad de la Sociedad de Bienes Comunales, fue hasta 1969

2.3 Tenencia de la Tierra (Resolución presidencial dictada el 17 de marzo (publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de Julio de 1969) serían reconocidas y tituladas 4,134

En la cabecera municipal de Petlalcingo existen diversas asociaciones agrícolas que representan los principales mecanismos por los cuales se puede poseer, comprar y vender tierra dentro de la comunidad: la Sociedad de Bienes Comunales, dos agrupaciones de ejidatarios y una organización de Pequeños Propietarios que no están constituidos de manera formal. (terrenos de monte para uso común dedicados al pastoreo, extracción de leña

En la actualidad, la Sociedad de Bienes Comunales parte de los terrenos que pertenecieron a la cacica de Petlalcingo Alejandra Villagómez de Aja, quién heredó de su esposo Diego Aja. La cacica a su vez heredó sus tierras a sus hijos Sabino Aja Villagómez y Petra Aja Villagómez. La Hacienda de Petlalcingo pertenecía a Sabino Aja, al igual que las tierras del Mezquital y Xayacatlán. En todas estas tierras seguían viviendo grupos indígenas que existían desde la época prehispánica y que trabajaban como peones en sus haciendas. Sabino Aja dejó mucho tiempo abandonadas sus tierras en cuanto al pago de impuestos, por lo que cuando el gobierno le requirió el pago, éste era tan elevado que le convino más vender las tierras. Así, vendió inicialmente al pueblo indígena de Petlalcingo el terreno donde se asentaba la población que constaba entonces de 160 casas. Después, por las mismas deudas tributarias el cacique tuvo que comerciar más terreno, pero se negaba a darlo todo al pueblo de Petlalcingo; por esta razón, funge como intermediario un señor de nombre Juan Nepomuceno Matamoros quien negocia que al pueblo se le venda el Llano de Don Martín; mientras que él adquiere las tierras de El Mezquital (incluso Juan Matamoros prestó dinero a los indígenas para poder realizar la compra). En 1825 se inician los trámites de escrituración, pero hasta 1836 se da posesión legal de los terrenos a los indígenas de Petlalcingo, estando la escritura original en mixteco. Posteriormente (1970-80) los miembros de la Sociedad de Bienes Comunales inician las gestiones necesarias y cooperan entre todos para hacer otras compras de terrenos en “Cerro Blanco” y “Tacoyo” (que en su mayoría son tierras de monte de uso común) y finalmente una pequeña extensión de riego

conocida como "El Llano del Limón". La compra inicial realizada en el siglo XIX, más las posteriores adquisiciones constituyen en nuestros días, la posesión total de las Sociedad de Bienes Comunales de Petlalcingo (Nava y Oropeza, 1999).

Contrariamente a la antigüedad de la Sociedad de Bienes Comunales, fue hasta 1969 cuando por medio de una resolución presidencial dictada el 17 de marzo (publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de Julio de 1969) serían reconocidas y tituladas 4,134 has. para dicha agrupación (Secretaría de la Reforma Agraria y Gobierno del Estado de Puebla, 1984; citado en Nava y Oropeza, 1999). Según los registros oficiales, la Sociedad de Bienes Comunales posee una dotación de 5,553 has., de las cuales aproximadamente 1,500 has son de cultivo (en su mayoría temporal) y el resto (alrededor de 4,053) corresponden a terrenos de monte para uso común dedicados al pastoreo, extracción de leña y otros productos. Los terrenos comunales de riego abarcan cerca de 56 has., aunque muchos de ellos ya no tienen agua, de tal forma que en el presente se siembra una quinta parte de lo que inicialmente se considera como riego. De igual forma, se observa un gran abandono de tierras de cultivo, dado que, del total de la superficie de cultivo de temporal, se siembra actualmente un tercio. Dicho descuido de las tierras de cultivo se debe esencialmente a tres factores interrelacionados: escasez de agua, emigración de la fuerza de trabajo y desinterés de un considerable número de jóvenes en la actividad agraria (Nava y Oropeza, 1999).

En nuestros días, conforman a la Sociedad de Bienes Comunales alrededor de 300 miembros; de los cuales sólo 200 cuentan con Certificados Agrarios. Los rangos de extensión de las parcelas varían entre 2 y 12 has aproximadamente. Las diferencias de dotación se deben sobre todo a la redistribución de tierras que ha ocurrido a lo largo del tiempo por casamientos y herencias (a veces se casan dos comuneros y juntan sus posesiones o por el contrario, al morir los padres las tierras se fraccionan entre los hijos). Asimismo, existe la venta de terrenos en el interior de la comunidad, de tal forma que mucha gente que ya no quiere trabajar sus tierras las ha vendido a familiares u otros comuneros. Sin embargo, la dotación promedio entre la mayoría de los miembros es de 4 has. (Nava y Oropeza, 1999).

Además de la Sociedad de Bienes Comunales existen en la cabecera municipal dos ejidos más, uno localizado en el Barrio de San José y otro en el de San Isidro. Los

ejidatarios, eran inicialmente medieros y/o trabajadores en las tierras de algunos grandes propietarios de la región, pero posteriormente legalizaron sus posesiones a través de una solicitud de dotación de tierras y formación de un ejido, con lo cual pasaron a ser poseedores legales de las tierras (Nava y Oropeza, 1999).

La solicitud de tierras ejidales para los habitantes de Petlalcingo se comenzó a gestionar el 13 de abril de 1931, cuando los vecinos del pueblo solicitaron por escrito al gobernador del estado, la dotación de tierras (por carecer de ellas) para satisfacer sus necesidades de subsistencia. Esta solicitud fue turnada a la Comisión Local Agraria y se publicó en el Periódico oficial del Gobierno del Estado el 8 de mayo de 1931. Con fecha 27 de marzo de 1933 se dictó fallo favorable mediante el cual se dotó a los vecinos de Petlalcingo con 420 ha. de terrenos de riego, temporal y monte que ya tenían en posesión, razón por la cual no estuvieron de acuerdo. Las tierras concedidas correspondían a tierras de pequeños propietarios de Petlalcingo. Como los estudios técnicos demostraron la existencia de 90 individuos con derecho a dotación, así como la existencia de predios afectables en los alrededores del poblado (la hacienda de Texcalapa, propiedad de la sucesión del Gral. Mucio P. Martínez y el rancho de Santa Rosa perteneciente a la misma sucesión) se procedió a conceder dotación definitiva a los vecinos del poblado de Petlalcingo, con una superficie total de 2,636 ha. de terrenos que se tomaron como sigue: “de la Hacienda de Texcalapa, 4-40 ha. de riego y 2,310 ha. de cerril para cría de ganado y del rancho de Santa Rosa, 321 ha. de cerril para cría de ganado. Con las tierra de riego que se dotan, se formará la parcela escolar, destinado los restantes a usos colectivos [...]” (Diario Oficial de la Federación; 11 de septiembre de 1940; citado en Ramírez, 1995).

También existen propietarios privados que representan una minoría en la comunidad (entre 8 y 10 familias) y son usualmente descendientes de los antiguos terratenientes de la región. Tales familias aunque ya no tienen grandes extensiones de tierras como en otros tiempos, concentran la mayor parte de la superficie de riego que cuenta con agua y se dedican a la siembra de cultivos comerciales. Es importante mencionar que a diferencia de los comuneros y ejidatarios, que en su mayoría son descendientes de los antiguos pobladores indígenas, los propietarios privados no son originarios de la zona (Nava y Oropeza, 1999), y se autodenominan como descendientes de aquellos españoles catalanes que llegaron al pueblo durante la época Colonial.

Sus distintos orígenes etnohistóricos, la constante lucha de los pequeños propietarios por el poder económico, político y medios de producción de la localidad y la apropiación de determinados espacios político-religiosos por parte de los fundadores del pueblo, han generado desde la fundación de Petlalcingo, distintos procesos de diferenciación socioeconómica, discriminación, auto-adscripción y disputa por los principales espacios y elementos simbólicos que definen a la identidad, membresía y ciudadanía comunitaria.

Por otra parte, encontramos también dentro de la comunidad algunos productores (5-10 personas) que además de ser ejidatarios/comuneros, poseen terrenos en pequeña propiedad. Es común observar que éstos amplíen sus posesiones comprándole a sus compañeros o vecinos (también comuneros y ejidatarios), por lo que el tipo de tenencia no varía con la compraventa. Esto, debido a que existe un acuerdo interno de la Sociedad de Bienes Comunales y los Ejidos, mediante el cual si algún miembro piensa vender su tierra, debe darle prioridad de compra a vecinos y familiares; y en caso de que éstos no quieran adquirirla, se le ofrece a los demás compañeros pertenecientes a la organización, pero ende, no se vende terreno a personas ajenas a la misma. Así, aunque la venta de terrenos comunales es una práctica común, estas transacciones se hacen exclusivamente en el interior de las organizaciones y entre sus miembros (Nava y Oropeza, 1999).

Por último, existe en la comunidad un número importante de avecindados sin tierra (aproximadamente 200 personas) que son generalmente familias que se han incorporado como habitantes de Petlalcingo en épocas recientes y que provienen de antiguos ranchos que existían en la zona o de otros pueblos. Algunos se dedican al peonaje, trabajan tierras a medias o realizan labores de albañilería u otros oficios. Aunque, también hay nativos de Petlalcingo que no tienen tierras y se dedican usualmente al comercio y/o servicios (Nava y Oropeza, 1999).

2.4 Producción agrícola y pecuaria.

Las actividades agrícolas en la cabecera municipal y la región se orientan primordialmente a cultivos básicos de temporal para autoconsumo: maíz, frijol y calabaza. Aunque, también se producen a menor escala en las áreas de riego, cultivos comerciales como jícama, rábano cilantro, pápalo, cebolla, calabacita, alfalfa, tomate de cáscara, sandía, flor de

campaxóchitl, caña de azúcar y cacahuete. El dinero para la siembra y compra de insumos requeridos para la producción agrícola, se obtiene en su mayoría de la venta de animales, de las remesas de los migrantes, del tejido de sombrero y préstamos que se pagan hasta que llega el dinero (retrasado) de programas gubernamentales como PROCAMPO. Por lo regular en los cultivos se hace uso de la mano de obra familiar, no obstante, también se contratan peones para la siembra y cosecha. Sin embargo, últimamente se observa una gran escasez de los peones en toda la región, debido a que una parte considerable de la población en edad productiva se encuentra trabajando fuera de la comunidad. A su vez, se han introducido nuevos cultivos como el sorgo para grano y el nopal, a través de programas institucionales como la SAGARPA (Secretaría de Agricultura Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación) y el INIFAP (Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias), pero aunque tuvieron buenos resultados entre algunos habitantes, no ha habido el suficiente interés por parte de las agrupaciones agrícolas para desarrollar tales proyectos y actividades dentro de la comunidad (Nava y Oropeza, 1999).

Con respecto a la producción pecuaria, en la comunidad se crían diferentes especies animales (bovinos, chivos, cerdos, aves de corral) en explotaciones extensivas o de traspatio; aunque en general, predomina la crianza de ganado caprino con manejo extensivo (pastoreo en las tierras de monte). Comúnmente se tiene poco manejo técnico de la producción pecuaria, la cual se realiza con escasa inversión, poca infraestructura y manejo de tipo casero. A pesar de los inconvenientes, el ingreso que se obtiene de la producción resulta de gran ayuda para solventar distintas situaciones: gastos de siembra, cosecha, pago de peones, tractor, yunta, riegos, enfermedades, fiestas, gastos de viaje para salir a trabajar, compra de alimentos, manutención de las unidades domésticas, etcétera (Nava y Oropeza, 1999).

2.5 Otras actividades económicas

A las actividades agrícolas y pecuarias realizadas en la cabecera municipal, es necesario incorporar el ejercicio de otras prácticas económicas que complementan los ingresos familiares, entre ellas tenemos la manufactura de artesanías (sombreros de palma,

chocolate, dulces típicos, mole casero, repostería y panadería, chiquihuites y ladrillo), la recolección de plantas silvestres, el pequeño comercio y el desempeño de algunos servicios.

La elaboración de artesanías constituye una de las labores complementarias más importantes dentro de la comunidad, pues permite conseguir ingresos adicionales para el ingreso de los grupos domésticos.

Por ejemplo, el tejido de sombrero de palma constituye un oficio generalizado que efectúan habitualmente los agricultores y sus familias en sus ratos libres o mientras llevan a cabo diversas actividades (vigilando el ganado, durante asambleas o reuniones, observando la televisión, etc.). El sombrero se vende "en greña" (sin terminar) a los acaparadores locales, quiénes lo compran a un bajo precio, para más tarde, darle acabado y comercializarlo a un costo superior. Existen dos calidades del producto, el fino —que se vende a un monto mayor— y el corriente, el cual es el que se teje más, pues se elaboran uno ó dos al día, pero el pago por su manufactura es menor. El material que se emplea en su confección puede ser palma blanca o plástico; la blanca no se cosecha en la región, sólo la corriente, pero ésta tiene poco valor comercial. La palma blanca proviene del Istmo de Tehuantepec, siendo los mismos acaparadores o algún otro comerciante, quiénes la introducen y venden a los mismos campesinos. Además, el tejido de sombrero se práctica también por tradición, por lo tanto, es una actividad transmitida entre las generaciones (oficio aprendido desde niños), no obstante, en los últimos años se ha observado una disminución de su manufactura por parte de los jóvenes y menores de edad, por lo que hoy día, está siendo relegada a los adultos y sobre todo, a los ancianos (Nava y Oropeza, 1999).

Otras actividades económicas que se efectúan en la comunidad son la fabricación de chocolate, labor no generalizada, pero prolifera por su calidad y proceso artesanal, por ende, redituable y comerciable en las tiendas de abarrotes de la localidad y ciudades cercanas como Huajuapán de León, Oaxaca y Acatlán, Puebla. Asimismo, la elaboración de dulces típicos, no constituye una tarea muy difundida, pero se realiza por algunas familias. En general, se manufactura jamoncillo y ates, su venta es fructífera, pues tiene buen mercado y precio. En cambio, la preparación de pasta de mole casero es una labor sobre pedido y a pequeña escala, de la cual dependen sólo unas cuantas familias. A su vez la confección de chiquihuites o petatillos de carrizo (para guardar la cosecha de maíz y

frijol) es un trabajo bajo encargo, pero favorece a la economía doméstica (Nava y Oropeza, 1999).

Por otra parte, actividades como *la repostería y panadería* son desempeñadas por unas seis familias que no se dedican a la agricultura y tienen horno en su casa. Dicho producto es comúnmente revendido en Acatlán y Huajuapán, pues es apreciado por su calidad. *La producción de ladrillo*, constituye también un quehacer provechoso en Petlalcingo, no obstante, sólo es profesado por dos personas de la comunidad y favorece al deterioro del suelo y tala de especies maderables de la región, pues su proceso requiere de leña como combustible. En los alrededores de la comunidad, existen una amplia gama de *plantas silvestres* que son colectadas para el autoconsumo y venta a pequeña escala, entre las cuales encontramos: pitayas, jilotillas, guamúchil, coquito, pitahayas, tempesquistle (chinados), nanches, nopales, mezquite, botones florales de maguey (chiyutos), quelites, alaches, guajes, pochote (semillas inmaduras de un árbol, para consumo humano), leña y horcones (truncos) para la construcción y cercos, y especies medicinales (cuachalalate, pirul, vergonzosa, palo de brasil, llantén, malva, chicuco, borraja, hierba de pollo, tlachinole, manrubio). Además de la recolección de plantas silvestres, algunos habitantes suelen practicar la caza a pequeña escala, cuya finalidad es la obtención de alimentos para el autoconsumo familiar (Nava y Oropeza, 1999).

En cuanto al comercio a pequeña escala y servicios, observamos que Petlalcingo cuenta con un pequeño mercado –junto a la presidencia municipal– que funciona toda la semana, pero, no es hasta el día plaza (domingos) cuando las poblaciones cercanas, acuden para abastecerse de insumos y vender sus productos. Asimismo, es posible encontrar en la localidad pequeños comercios tales como: carnicerías, pollerías, tiendas de abarrotes, farmacias, molinos, tortillerías, verdulerías, panaderías, cocinas económicas, paleterías, tienda de materiales de construcción, negocios de herramientas y utensilios agrícolas, videoclubes, estéticas y peluquerías, una funeraria, tlapalerías, zapaterías, pequeñas tiendas de ropa, venta de gasolina, comercios de alimentos balanceados, talleres de herrería, mecánica automotriz y vulcanizadoras, entre otros.

¹⁰⁰ El estudio de caso de Nava y Oropeza (1999) está fundamentado en un diagnóstico –de los recursos naturales, la producción agropecuaria, forestal y los aspectos socioeconómicos– que se realizó en el municipio durante el año de 1998, el cual incluye a las comunidades de Petlalcingo, El Idolo, Texcalapa, Tierra Colorada y Tenexijillo. Posterior al diagnóstico, se elaboró un censo general de la población de Santrillo.

2.6 Migración, empleo y venta de mano de obra

En el municipio de Petlalcingo no existen registros formales sobre la magnitud del fenómeno de la migración, pero según el Conapo (2002) se puede clasificar dentro de la categoría de Muy Alta intensidad migratoria. Sin embargo, pese a las escasas referencias bibliográficas, las investigaciones de Nava y Oropeza (1999) y Nava (1999) permiten efectuar una periodización de los principales procesos históricos de la migración nacional e internacional en la zona de estudio y situar ciertas referencias etnográficas relativas con el empleo y la venta de mano de obra.¹²⁰

Para Nava y Oropeza (1999) es posible distinguir cuatro etapas que caracterizan al fenómeno migratorio en el municipio. En la fase inicial (entre 1920 y 1935) las migraciones se dirigieron a zonas cañeras de Veracruz y Puebla, así como a Tehuacan; por lo general eran temporales y se veían restringidas por las dificultades en el transporte, ya que sólo existían brechas y transporte en burros.

En la segunda etapa (1935-40), la construcción de la carretera Panamericana México-Oaxaca permitió un incremento del flujo migratorio y una diversificación de los destinos. La migración continuó a zonas cañeras en época de zafra (Veracruz, Puebla, Morelos); además se iniciaron las migraciones a zonas urbanas (México DF, Puebla y Morelos), facilitadas por la introducción de líneas de transporte con salidas regulares hacia las ciudades, predominando la migración rural-urbana: se formaron las primeras colonias de mixtecos radicados en México, Puebla y otras ciudades. Estas colonias se organizaron sobre todo para las fiestas religiosas y redes migratorias, por lo que no perdieron contacto con su comunidad de origen, a la que retornan periódicamente o envían remesas.

En el tercer periodo (1940-70), continuaron las migraciones a zonas urbanas, cañeras y hortícolas. Con el Segundo Programa Bracero (1942-64) se inició la migración a Estados Unidos, propiciada por la llegada de contratistas a la Mixteca Poblana, que ofrecían facilidades para trabajar de manera temporal en las zonas agrícolas de Estados Unidos,

¹²⁰ El estudio de caso de Nava y Oropeza (1999) está fundamentado en un diagnóstico –de los recursos naturales, la producción agropecuaria, forestal y los aspectos socioeconómicos– que se realizó en el municipio durante el año de 1998, el cual incluye a las comunidades de Petlalcingo, El Ídolo, Texcalapa, Tierra Colorada y Tepejillo. Posterior al diagnóstico, se elaboró un censo general de la población de Salitrillo.

principalmente Texas y California. El fin del Programa Bracero en 1964 no terminó con la migración internacional; ésta continuó de manera ilegal.

Por último, la cuarta fase (1970-98), se caracterizó por la consolidación de las redes migratorias hacia las grandes ciudades del país y Estados Unidos. La migración internacional ya no tuvo como destino sólo las zonas agrícolas de Estados Unidos, sino que se orientó también a ciudades como Los Ángeles, Nueva York y Washington, estableciéndose las colonias de migrantes mixtecos que se emplean principalmente en el sector de servicios e industria maquiladora. Dichos migrantes son generalmente temporales —aunque pueden permanecer varios años— y mantienen complejas redes de relación con su comunidad de origen (envío de remesas, ayuda a nuevos migrantes, etc.), constituyéndose estos vínculos en parte esencial de la dinámica económica y social de la región.

La información etnográfica obtenida a través de los distintos recorridos etnográficos y entrevistas —a informantes clave— que hemos realizado en el municipio desde el año de 1997, revelan la existencia de ciertos cambios en las tendencias migratorias, ante lo cual proponemos que Petlalcingo, Puebla está actualmente atravesando por una quinta fase del fenómeno (1998-2007). Caracterizada por un acelerado incremento del flujo migratorio hacia Estados Unidos; la diversificación de las localidades de destino de los migrantes (algunas de las ciudades de la región Sudoeste Expansión y la Costa Este de la Unión Americana);¹²¹ un cambio en las rutas de ingreso a Norteamérica; y un progresivo aumento hacia un tipo de migración permanente, urbana e indocumentada,¹²² que se concentra en el sector de los servicios: jardinería, construcción, servicio de limpieza, industria textil, restaurantes, venta de ropa, empacadoras de carne.

Empero, los procesos de migración transnacional también exhiben alternos escenarios comunitarios, pues la gran mayoría de los migrantes que partieron desde los años setentas y ochentas rumbo a Estados Unidos, hoy día han regularizado su estatus migratorio —en

¹²¹ La región Sudoeste Expansión en Estados Unidos está conformada por Idaho, Nevada, Oregon, Utah y Washington, por su parte, la región de la Costa Este comprende desde el estado de Florida en el sur, a Nueva York en el norte, excluyendo a los 4 estados del noreste del territorio estadounidense: Maine, Massachussets, Nueva Hampshire y Vermont.

¹²² La intensificación de los controles fronterizos, las crecientes restricciones impuestas a la migración indocumentada y el consecuente incremento de los riesgos y costos del cruce a Estados Unidos, han jugado un papel decisivo en la extensión de los tiempos de estancia de los migrantes en ese país, incrementando las probabilidades de su establecimiento permanente.

algunos casos obteniendo la residencia permanente, en otros, la ciudadanía—, situación que ha favorecido a su constante retorno al terruño, ya sea para atender asuntos familiares, realizar negocios, disfrutar de sus vacaciones, asistir a eventos familiares, participar en las principales festividades religiosas y/o cumplir con algunas obligaciones dentro de las mayordomías de sus localidades de procedencia. De la misma forma, hallamos que los comités de paisanos que se conformaron desde hace años entre México y la Unión Americana, se han convertido hoy día en agentes religiosos de gran influencia dentro de las estructuras comunitarias para el ceremonial de algunas de las localidades de Petlalcingo, en diversas ocasiones disputando el centro del poder religioso, en otras más, tomando las principales decisiones con respecto a las obras a desarrollar en los templos de los santos patronos o deidades más importantes de sus comunidades de origen.

Las transformaciones que ha traído aparejada la migración nacional y transnacional dentro del municipio, no deben ser vistos como una ruptura o acontecimientos sin relación alguna, sino más bien como “cambios en la continuidad”, es decir, se trata de una serie de modificaciones que preservan líneas de conexión entre los procesos históricos, económicos, políticos y culturales de la región, las comunidades en Petlalcingo y las variaciones propias de la economía y política migratoria estadounidense.

Con relación a la venta de mano de obra y empleo en Petlalcingo, encontramos que en la región existe en general una escasez de trabajo permanente, un bajo ingreso por el desempeño de actividades agropecuarias y pocas oportunidades laborales en el campo y otras ocupaciones económicas. Asociadas a tales problemáticas, encontramos en la cabecera y el municipio de Petlalcingo una limitada posibilidad de desarrollar una agricultura intensiva, debido sobre todo a la falta de agua; y más rápidas posibilidades de mejoramiento económico y ahorro por medio de los salarios percibidos fuera de las comunidades de origen. La suma de todos éstos factores explican en gran medida para Nava y Oropeza (1999), el por qué las personas salen a buscar trabajo fuera de la comunidad.

La cantidad de miembros emigrantes por familia en la cabecera municipal varía y depende de la etapa de vida de la familia en particular. En general, puede decirse que en las familias jóvenes con hijos pequeños, emigra temporalmente o por períodos el padre. Mientras que en las familias con predominancia de hijos adultos, en su mayoría estos han

emigrado definitivamente o de manera temporal tanto a zonas agrícolas comerciales como a ciudades del país y Estados Unidos. Con respecto a los niños, la mayoría solo estudia hasta la secundaria y después se van a trabajar o a continuar sus estudios fuera del pueblo; aunque también algunos se quedan a ayudar a los padre en las labores del campo. No obstante, el tamaño de la familia varía, la mayor parte de los matrimonios tiene entre 4 y o hijos. Casi en todos los hogares existe o ha existido uno o más migrantes; y en promedio se estima que de una familia de 6 a 8 miembros, aproximadamente 4 son migrantes que salen a trabajar o a estudiar de manera temporal o permanente (Nava y Oropeza, 1999).

Por otra parte, coincidimos con Nava y Oropeza (1999) en que los principales destinos de los migrantes petlalcinguenses dentro de la Republica Mexicana son el Distrito Federal, la Ciudad de Puebla y Morelos; y en Estados Unidos la zona agrícola de California, Washington y Nueva York. No obstante, las nuevas tendencias migratorias muestran que por lo menos en la Unión Americana los migrantes están actualmente arribando a otras áreas de California —ya no sólo a San Diego, Santa Ana y Orange, sino también a Riverside, Moreno Valley, Los Ángeles, Anaheim, Fountain Valley, Huntington Beach, Monte Los Ángeles, etc.— y ciudades como Utah, Oregon, Chicago, Nueva York (Elizabeth, Yonkers, Queens, Port Chester, Manhattan, etc.) y Nueva Jersey.

En cuanto los habitantes que migran, encontramos que son principalmente varones en edad reproductiva (15-40 años), quiénes salen a trabajar de manera temporal o por períodos largos a zonas de agricultura comercial en México o a Estados Unidos donde laboran como jornaleros; mientras que cuando emigran a zonas urbanas del país o el extranjero laboran en el sector servicios o en la maquila (albañil, chofer, empleado en tiendas y restaurantes, y obreros en talleres y maquilas). Por el contrario, las mujeres migran en menor proporción predominantemente en edades reproductivas (12-40 años). Generalmente éstas salen a trabajar a las ciudades dentro del país como el Distrito Federal y Puebla, donde se emplean en labores domésticas o se contratan como costureras en talleres/maquiladoras, y dependientas en comercios; aunque en el presente existen ya algunas profesionistas. Hacia Estados Unidos emigran muy pocas, cuando lo hacen casi siempre van acompañados de varones (familias, esposos, amigos, o conocidos) y se emplean generalmente en servicios (frecuentemente restaurantes o labores de limpieza), maquila textil y empacadoras de productos agrícolas (Nava y Oropeza, 1999).

El estudio realizado por Nava y Oropeza (1999), revela que aproximadamente el 90 % de los habitantes que migran se dedicaban a actividades agropecuarias y una pequeña proporción de los jóvenes eran estudiantes que salen para finalizar sus estudios. Asimismo, observó que los migrantes corresponden a todos los estratos económicos, indistintamente si poseen, o no, tierras de cultivo. Con relación a la instrucción escolar, los autores tampoco hallaron diferencias considerables, pues emigran tanto aquellos que sólo cuentan con algunos años de escolaridad primaria, como los que han concluido su primaria, secundaria e incluso alguna preparación técnica o profesional. (Santa Escuela, Adoración Nocturna, La Vela)

Por último, concordamos con Nava y Oropeza (1999) acerca de que las remesas de los migrantes son generalmente invertidas en el sostenimiento de la unidad doméstica (alimentación) —representan aproximadamente el 40% del gasto familiar—, la compra de ropa y electrodomésticos, la construcción y mejoramiento de las viviendas, la inversión productiva (pago de peones, tractor, insumos, infraestructura productiva, etc.) y en las festividades religiosas de sus comunidades de procedencia.

2.7 El ciclo festivo y el sistema de cargos religioso de la comunidad

La cabecera municipal de Petlalcingo cuenta con un ciclo festivo y sistema de cargos religioso sumamente complejo y vasto, conformado por una serie de prácticas sagradas y profanas, rituales y diversas actividades realizadas anualmente por las mayordomías, hermandades, asociaciones piadosas y comités de migrantes en las capillas de los barrios de Santo Niño del Centro y Ayuquila, La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San Isidrito y Guadalupe, y los templos de Santiago Apóstol y el Señor del Calvario.¹²³

En general, lo que yace en la comunidad es la existencia de un cuerpo de instituciones religiosas autónomas, que pese a que poseen una estructura independiente establecen relaciones, articulaciones y reciprocidades diversas, ya sea para el desarrollo de sus respectivas celebraciones o para participar dentro de otras organizaciones de la localidad,

¹²³ Santiago Apóstol es el Santo Patrono de Petlalcingo, su festividad es el 25 de julio. Por su parte, la mayordomía del Señor del Calvario tiene a su cargo la festividad más importante dentro del municipio, y es celebrada el Segundo Viernes de Pascua.

municipio y foráneas. Estos vínculos están por lo regular, atravesados por complejos y profundos mecanismos de reciprocidad y redistribución entre los cargueros; los cuales prestan sus servicios frecuentemente en más de una estructura festiva, situación que ha promovido no sólo al intercambio de bienes y servicios durante las festividades, sino también a la construcción de alianzas múltiples entre las mayordomías y hermandades.

Los distintos períodos de trabajo de campo realizados en la cabecera municipal han contribuido hasta este momento, al registro etnográfico de 31 mayordomías, 28 hermandades, 8 asociaciones piadosas locales (Santa Escuela, Adoración Nocturna, La Vela Perpetua, Carmelitas, Jueves Eucarísticos, Franciscanos, Corazón de María y Apostolado de la Oración) y 4 comités de migrantes (Puebla, Distrito Federal, Veracruz, California y Nueva York), que constituyen en su conjunto al sistema de cargos religioso de Petlalcingo.

Con respecto a las mayordomías en Petlalcingo, observamos que no son estrictamente de tipo ascendente, generacional y piramidal, es decir, dispuestas en escalafones consecutivos en el que un individuo tenga forzosamente que pasar por todos los oficios que integran al sistema para poder llegar a la cima. Sin embargo, sí es posible observar que están estructuradas a partir de un número variable de jerarquías o funciones religiosas que son designadas por el mayordomo en turno y renovadas entre sus miembros al término de cada ciclo festivo. Tampoco existe la figura del anciano o principal, no obstante, los mayordomos pasados suelen influir en el nombramiento de los nuevos cargueros y en la toma de ciertas decisiones dentro de los sistemas de cargos en los cuales han participado y son miembros activos.

Por lo general, las mayordomías en la comunidad están conformadas por un mayordomo principal; un mayordomo segundo (no necesariamente en todos los casos) que es nombrado por el carguero en turno; un grupo de diputados o números (entre 12 y 30) que pueden estar —o no— ordenados jerárquicamente en escalafones (mayores y menores) o ser designados por el carguero principal con particulares funciones (secretario, tesorero, encargado de la cocina, responsable de recibir a las hermandades y peregrinaciones, etc.); y una cantidad no determinada de devotos de las imágenes. A este sistema suelen insertarse las hermandades, peregrinaciones (locales, municipales y foráneas) y los comités de

migrantes petlalcinguenses.¹²⁴ Aunque, por lo regular las colonias de paisanos sólo participan dentro del aparato ritual de las mayordomías más importantes de la comunidad: Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. Sobre esto ahondaremos más adelante.

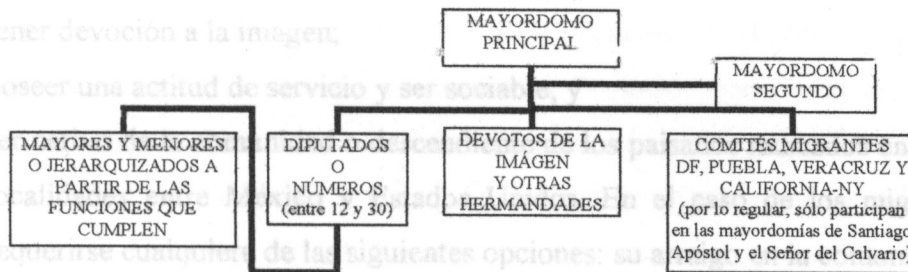


Figura 2. Estructura general de las mayordomías en la cabecera municipal.

Los mayordomos son elegidos anualmente –a excepción de la mayordomía del Señor del Calvario, la cual es cada 3 años– entre los diputados de cada mayordomía y la comunidad en general a partir de la conjunción de un “*sistema moral de prescripciones*” y cinco métodos posibles de nombramiento. El sistema moral de prescripciones se refiere al conjunto de características éticas, económicas y sociales que estipula la comunidad como necesarias para que un individuo pueda ser considerado candidato a ocupar un cargo religioso dentro de la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo.

Las pautas morales que la comunidad determina como significativas para que un individuo sea considerado idóneo para desempeñar el cargo de mayordomo son las siguientes:

1. Ser varón mayor de 18 años y estar casado por la Iglesia Católica. Las mujeres sólo son reconocidas como miembros de las mayordomías o se les asignan funciones, a partir del nombramiento y lugar que ocupa su cónyuge u otro familiar masculino

Dentro del sistema de cargos. Sin embargo, existen algunas excepciones en algunas pequeñas y no tan importantes mayordomías; y si bien esto sucede, las cargueras

¹²⁴ En esta tesis no hemos encontrado los fundamentos teóricos suficientes como para llevar a cabo una separación o distinción conceptual entre mayordomías y sistemas de cargos religiosos. Por esta razón el lector encontrará el uso indistinto de ambos términos.

clérigo generalmente cuentan con el respaldo de familiares o miembros masculinos para el desempeño de su oficio; de los sufragios y al "ganador". Sectores diversos de Petla poseer el estatus económico necesario para el patrocinio de las festividades; y los mie 3. b ser honrado y tener una forma honesta de vivir; por los del "centro" como "indios", pro 4. a tener devoción a la imagen; siones por el mecanismo empleado para nombrar al ma 5. a poseer una actitud de servicio y ser sociable; y votación por manos levantadas" que hoy 6. a ser nativo de la comunidad o descendiente de los paisanos radicados en las distintas reduci localidades entre México y Estados Unidos. En el caso de los migrantes suele recomer requerirse cualquiera de las siguientes opciones: su arraigo en la comunidad, retorno interes constante o la designación de un representante que asuma la responsabilidad del transfo cargo durante su ausencia. nombramiento fue reubicado a otra parroquia hace menos

Dichas prescripciones deben ser vistas como un cúmulo de representaciones ideales de los rasgos que debe poseer un aspirante para ocupar una mayordomía; siempre presentes en la memoria colectiva de la población al momento de tener que emitir su voto y aprobación durante los procesos de nombramiento de las autoridades religiosas, no obstante, es común observar que los cargueros designados no siempre reúnen con todas las características que estipula la comunidad. emiten su voto al momento que depositan su donativo monetario o en

Asociado a este "sistema moral de prescripciones", encontramos cinco métodos posibles de nombramiento por los cuales un individuo tiene que transitar para ocupar una mayordomía dentro del aparato ritual de Petlalcingo. El primero, corresponde a la *votación abierta*, procedimiento en el que los integrantes de la mayordomía en turno y la población eligen entre los candidatos –bajo la supervisión del párroco de la comunidad– al carguero que desempeñará las funciones religiosas del próximo ciclo festivo. Generalmente, la votación se lleva a cabo a través de una asamblea comunitaria en el templo de Santiago Apóstol, el ganador es aquel quién registre el mayor número de manos levantadas. Este mecanismo sólo ha sido ubicado para la selección del mayordomo del Señor del Calvario.

Dicho método de selección del mayordomo del Calvario tendrá aproximadamente 14 años de estar operando, pues antes de 1993 las designaciones se llevaban a cabo a través de acuerdos previos que consumaban los habitantes "del centro" de la comunidad (autodenominados como de "razón") con el sacerdote de Petlalcingo, simulando en una asamblea pública la designación del cargo; cada petlalcinguense reunido, expresaba al durante el ritual

clérigo en secreto y al oído su decisión (voto por confesión). Al finalizar, él mismo anunciaba la contabilización de los sufragios y al “ganador”. Sectores diversos de Petlalcingo, entre ellos migrantes pertenecientes a los comités de Puebla y el DF, y los miembros de los barrios de la localidad (reconocidos por los del “centro” como “indios”), protestaron en innumerables ocasiones por el mecanismo empleado para nombrar al mayordomo, logrando así establecer el proceso de “votación por manos levantadas” que hoy día conocemos. Debido a esto el poder del sacerdote y del grupo del “centro” se ha reducido de manera considerable, por lo que siempre manifiestan sus inconformidades y recomendaciones, cuestionando de distintas formas a aquellos que no favorecen a sus intereses y que no pertenecen a su grupo. En la actualidad el clérigo que fue testigo de estas transformaciones del sistema de nombramiento fue reubicado a otra parroquia hace menos de un año y el nuevo presbítero que ha llegado a la comunidad no ha interferido hasta este momento en ninguno de los procesos de nominación de los cargueros del sistema de cargos de Petlalcingo.

El segundo procedimiento es la *votación al azar o por “decisión divina”*, proceso mediante el cual los miembros de la mayordomía en función y los habitantes que acuden a la labranza de la cera, emiten su voto al momento que depositan su donativo monetario o en especie.¹²⁵ Los pobladores desconocen el nombre de los aspirantes al cargo de mayordomo, no obstante, votan a partir de la designación numérica que tiene cada uno de los candidatos —se les asigna un valor numérico consecutivo. El mayordomo nominado será aquel individuo que acumule más sufragios al término del ritual. Para los petlalcinguenses el uso este método permite al santo decidir quién debe ser el carguero responsable de realizar las ceremonias y actividades festivas que dicta la costumbre; una variante es el uso de listones de colores en lugar de números consecutivos, sin embargo, el sistema de nombramiento es el mismo.

En general, las funciones del mayordomo consisten en el patronazgo económico de

¹²⁵ La labranza de la cera consiste en un ritual comunitario que se realiza en la casa del mayordomo en turno y se celebra entre 15 y 30 días previos a la festividad de los santos, con la finalidad de elaborar las ceras o velas que se emplearán en las procesiones y funciones religiosas, y para recaudar recursos económicos para el sufragio de algunos de los gastos de las festividades. La invitación es abierta a la población en general, cada individuo que asiste al ritual vota por los postulantes al momento de depositar su donativo monetario o en especie (usualmente cera de abeja o parafina); en reciprocidad a su presente, recibe mole, frijoles, agua de sabor o cerveza, los cuales puede llevarse a su casa o consumir durante el ritual.

ins El tercer método es por *votación con conocimiento de los candidatos*, el mecanismo es igual al anterior, la única diferencia es que en este procedimiento sí se conoce el nombre de los potenciales mayordomos.

ter La cuarta manera de nombrar a los cargueros es por la *designación de los propios miembros de las mayordomías*, es decir, entre todos los números que integran al sistema de cargos seleccionan al ciudadano que desempeñará el oficio de mayordomo en el próximo período. Usualmente el diputado designado no se niegan a tomar el cargo, en caso de que alguno de los miembros no pueda o quiera recibir la mayordomía, se emplean ciertos dispositivos de persuasión por parte de los mayordomos pasados para que el carguero nominado cumpla con su "deber comunitario", ante lo cual el postulante tiene la opción de reconsiderar su decisión, rechazar nuevamente el oficio o llegar a un acuerdo con los cofrades; el cual consiste en aceptar el cargo para años posteriores. En caso de no contar con un mayordomo que asuma con el patronazgo de las fiestas, los miembros de las organizaciones en su conjunto financian y realizan los eventos festivos correspondientes a cada una de las deidades.

oct El último de los mecanismos para seleccionar a los mayordomos es por *promesa o devoción*, proceso mediante el cual un miembro de la mayordomía o devoto —que no forma parte del sistema de cargos— asume por decisión personal el desempeño del oficio. Las motivaciones para asumir la mayordomía van desde la fe a la imagen, el agradecimiento de un milagro concedido o requerido, la resolución de un problema personal o familiar, la posibilidad de recibir la protección del santo, hasta el deseo de agradar a la imagen o temor de perder su resguardo. En el caso de los devotos que no forman parte de la organización, pero que han desempeñado sus oficios por promesa durante todo un año, son considerados e integrados —bajo consentimiento del carguero— como miembros de las mayordomías al término de sus funciones.

pro En general, las funciones del mayordomo consisten en el patronazgo económico de todos los eventos, insumos y servicios requeridos para la celebración de las festividades de la imágenes —labranza y ofrenda de cera, novenario, vísperas, misa principal, comidas, procesiones, bandas de música, flores y fuegos pirotécnicos—; la organización de sus números para el desarrollo de las distintas ceremonias; el cuidado, aseo y cambio de las vestimentas de los santos; la recepción, atención y alimentación de los devotos e

instituciones religiosas que asisten a los rituales sagrados y profanos, y en ocasiones la realización de obras públicas en beneficio de los templos.

Por su parte, las esposas de los mayordomos también son designados bajo el mismo término y sus responsabilidades son compartidas con las restantes cónyuges femeninas de los miembros de los sistemas de cargo; generalmente, sus funciones están relacionadas con la preparación de alimentos y el aseo de los espacios sagrados y de convivencia.

Cuando dentro del sistema de cargos existe un mayordomo segundo, éste será el brazo derecho del carguero principal y tendrá el deber de cumplir con algunas de las tareas más importantes dentro de la festividad (encargado de la cocina, recibir a las hermandades y peregrinaciones, conseguir y comprar ciertos insumos, realizar invitaciones a otras instituciones religiosas), o bien, en ausencia del carguero, asumirá con las responsabilidades de la mayordomía.

Al igual que el mayordomo segundo, los diputados tienen el compromiso de aportar recursos monetarios e insumos (chile, tomate, manteca, aceite, sal, maíz, frijol, etc.) para el sufragio de algunos gastos de las festividades, y prestar sus servicios en cada una de las actividades que conforman a las fiestas de los santos: cortar leña, colocar lonas, construir la enramada (sombra) conseguir mesas, sillas y artículos de cocina, sacrificar animales para la preparación de alimentos, limpieza de las capillas o templos, atender a las hermandades, mayordomías y feligreses durante los rituales, etcétera.

No obstante, el mayordomo principal también puede delegar funciones específicas entre sus diputados. En este caso, los números desempeñarán las responsabilidades correspondientes a cada una de las tareas asignadas. Por ejemplo, el tesorero se encargará de la administración de los recursos económicos de la mayordomía; el secretario de tomar nota, redactar actas y acuerdos internos; el encargado de la cocina de resolver cualquier problema relativo con la preparación de los alimentos (falta de insumos, compra de productos, conseguir utensilios de cocina y mobiliario, etc.) y atender a la población asistente; el responsable de recibir a las hermandades y peregrinaciones deberá esperar el arribo de las agrupaciones religiosas —a las afueras de la comunidad o en el lugar acordado— para conducir las a la casa del mayordomo o a las ceremonias festivas, bajo el acompañamiento rítmico de las bandas de música, que también están bajo su comisión.

Por otra parte, las hermandades de Petlalcingo también forman parte del sistema de cargos religioso de la comunidad, no obstante, su organización interna y actividades realizadas muestran ciertas divergencias estructurales con respecto a las mayordomías. A diferencia éstas, las hermandades no cuentan con una jerarquía de escalafón; sus miembros usualmente no cumplen funciones específicas dentro del sistema, ni tampoco tienen la responsabilidad de apoyar con trabajo, recursos económicos o en especie, y por ende, el patronazgo de todos los eventos religiosos es individual; los procesos de selección del carguero no son anuales, un carguero puede permanecer tiempo indefinido como responsable de la hermandad y su permanencia esta ligada más bien a devociones familiares, a determinados grupos de parentesco y fidelidades barriales; por último, éstas instituciones religiosas no realizan labranza de la cera y es más frecuente encontrar a mujeres como responsables de los oficios religiosos.

2.8 El sistema de cargos religioso y el Ayuntamiento Municipal

En Petlalcingo, Puebla se hallan formalmente separados el ámbito religioso del político, ya que el Presidente Municipal y regidores que conforman al Ayuntamiento son renovados cada tres años a través de procesos electorales en los que participan los distintos partidos políticos que operan en la localidad (PAN, PRI y PRD), los cuales están sujetos a las normas y mecanismos electivos que dicta la Constitución Política del Estado de Puebla y el Instituto Electoral de la misma Entidad Federativa.

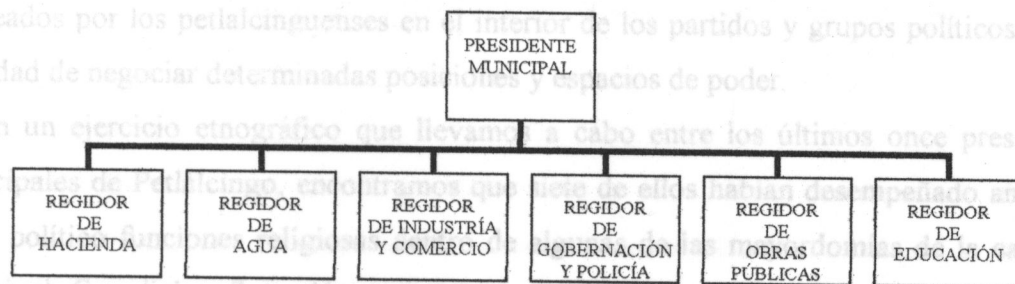


Figura 3. Estructura del Ayuntamiento Municipal de Petlalcingo, Puebla

Sin embargo, pese a la separación formal entre el sistema de cargos religioso y el Ayuntamiento Municipal es posible situar determinadas articulaciones y relaciones entre ambos escenarios comunitarios. Por ejemplo, el presidente municipal en representación del Ayuntamiento ha respondido favorablemente a ciertas solicitudes por parte de las mayordomías y hermandades para reparar los templos y capillas –de la comunidad y el municipio–; restaurar su alumbrado público; pavimentar o adoquinar los atrios y calles aledañas a los edificios religiosos, etc. No obstante, ésta no es una práctica muy frecuente y ha sido por lo regular en beneficio de la parroquia de Santiago Apóstol y el templo del Señor del Calvario.

De la misma forma, el presidente municipal ha establecido vínculos con las autoridades religiosas cuando corresponde a sus invitaciones y asiste a las ceremonias rituales más importantes de la comunidad, como las labranzas de cera de Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. Estas mayordomías también han sido apoyadas por el Ayuntamiento a través del patrocinio de algunas de sus misas y procesiones que forman parte del novenario de las festividades y con los gastos generados de la organización de los eventos profanos de la feria: bailes, jaripeos, carreras de caballos y competencias deportivas.

Otro de los beneficios que ofrece el Ayuntamiento a las mayordomías es el servicio de personal de seguridad pública municipal para garantizar el orden público, la seguridad de los feligreses y el buen desarrollo de los eventos sagrados y profanos.

Por último, hemos observado que las instituciones religiosas y los cargos ceremoniales son utilizados en diversas ocasiones por los agentes políticos como mecanismos generadores de prestigio y reconocimiento social (capital simbólico), los cuales son empleados por los petlalcinguenses en el interior de los partidos y grupos políticos con la finalidad de negociar determinadas posiciones y espacios de poder.

En un ejercicio etnográfico que llevamos a cabo entre los últimos once presidentes municipales de Petlalcingo, encontramos que siete de ellos habían desempeñado antes del cargo político funciones religiosas dentro de algunas de las mayordomías de la cabecera municipal. Con dicha afirmación no queremos establecer que existe una relación mecánica en la cual un individuo que cumpla un cargo religioso sea habilitado *ex officio* para ocupar un puesto político, sino más bien que el ejercicio de las funciones religiosas dentro del

sistema de cargos pueden en determinadas circunstancias coadyuvar a la carrera política de los agentes sociales.

ÚLTIMOS ONCE PRESIDENTES MUNICIPALES DE PETLALCINGO. PUEBLA				
Nombre	Periodo	Antecedentes religiosos	Mayordomías en las que desempeñaron cargos o desempeñaron funciones	Antecedentes migratorio previos al cargo de presidente
Filadelfo Vergara Tapia	2005-08	Sí	Santo Niño de Atocha del Centro	Si (EU)
Jorge Luis Vergara Tapia	2002-05	Si	Santo Niño de Atocha del Centro	Si (EU)
Salvador González Galeana	1999-2002	Si	San Pedro y San Pablo	No
Miguel García Hidalgo	1996-99	Si	Santiago Apóstol y el Señor del Calvario	Si (DF)
Mariana Rojas Ramírez	1993-96	Sí	Aunque su padre fue el mayordomo del Señor del Calvario, ella fue la responsable de la organización y desarrollo de las festividades	No
Manuel Álvarez Ramírez	1990-93	No		No
Armando Velasco Zarabia	1987-90	No		No
Heron Marqués Zamora	1984-87	Sí	Formó parte del Consejo de Vigilancia del Señor del Calvario ¹²⁶ Y en cada festividad del Calvario patrocinaba la misa principal al término de la procesión de ida del santo	No
Felipe García González	1981-84	No		No
Gregorio Ramírez Galindo	1978-81	-		No
Francisco Pedraza Zamora	1975-78	Si	Santiago Apóstol	No

Figura 4. Vínculos entre los cargos religiosos y políticos

Asimismo, cabe señalar que ganar una elección electoral como la de presidente municipal requiere de un sinfín de alianzas políticas entre los distintos grupos de poder (ejidatarios, comuneros, maestros, comerciantes, transportistas, etc.) y partidos políticos (en especial del PRI) que existen en la cabecera y en cada una de las localidades que conforman al municipio de Petlalcingo.

¹²⁶ El Consejo de Vigilancia fue una agrupación religiosa conformada por algunos miembros "prósperos" y reconocidos dentro de la comunidad (centro), los cuales designaban a los futuros cargueros del Señor del Calvario, controlaban cada uno de sus rituales y supervisaban los ingresos y egresos de la mayordomía. Sin embargo, dicha agrupación se disolvió cuando Miguel García (migrante exitoso del DF) ganó las elecciones de la mayordomía en 1993, con el apoyo de la Sociedad de Bienes Comunales, paisanos del DF, algunos de los barrios de la comunidad y las diferentes localidades que pertenecen al municipio, despojando a los habitantes del Centro y al Consejo mismo del cuidado y recursos que genera la imagen.

de nombramiento paradigmático que muestra como operan, conllevan y se articulan el ámbito religioso y el político dentro de la comunidad y en la vida de los ciudadanos, lo podemos hallar en la historia de vida de Miguel García Higuero (1911-1993). Miguel García desde muy joven dejaría Petlalcingo para ir en busca de empleo y mejores oportunidades de vida en el Distrito Federal, en el comercio informal encontraba el sustento familiar necesario y la prosperidad económica, y aunque su trabajo lo obligó a radicar de manera permanente en la gran capital, nunca dejó de retornar al terruño para atender sus tierras, visitar a sus familiares, amigos y cónyuge —que solía vivir ciertas temporadas en la comunidad—, y por supuesto, para acudir a las festividades más importantes de la cabecera municipal.

El bienestar económico logrado fuera del terruño, carisma, generosidad (durante las festividades familiares y religiosas) y buenas relaciones con diversos sectores de Petlalcingo —como la Sociedad de Bienes Comunales (SBC), mayordomías y ejidatarios—, favorecerían a que pronto edificará vínculos comunitarios diversos y logrará ser reconocido como un paisano exitoso de Petlalcingo. Circunstancias por las cuales el Presidente de la SBC —cargo que también le confiere la responsabilidad de 10 cofradías— y los miembros de la mayordomía de Santiago Apóstol lo invitaron en 1991 a desempeñar el cargo de mayordomo del Santo Patrono durante un año, lo que contribuyó a la consolidación de sus relaciones con la SBC y las diez cofradías que la conforman. Sobre esta temática ahondaremos más adelante.

El buen ejercicio de sus funciones religiosas como carguero y el patronazgo profuso de las festividades de Santiago Apóstol sumarían enorme prestigio social a su persona, promoviendo a que la SBC, los paisanos del DF y habitantes de los distintos barrios de la comunidad y municipio, decidieran postularlo como su candidato en la contienda por la mayordomía del Señor del Caivario en 1993. Proceso nada fácil de sortear, pues la mayordomía era controlada por los petlalcinguenses “más prósperos del pueblo” (centro de la cabecera municipal), sector que usualmente ha monopolizado los espacios políticos y religiosos más importantes de la comunidad. No obstante, el apoyo de los grupos referidos y la presión que ejercieron éstos sobre el párroco del pueblo, conllevó a que los mecanismos de selección de la mayordomía fueran cambiados, instituyéndose un método

de nombramiento "más democrático" (votación pública por conteo de manos levantadas) que llevó a la designación de Miguel García como el carguero del Señor del Calvario.

Durante los tres años del cargo de Miguel García ocurrirían diversas transformaciones dentro de la mayordomía: a) la incorporación de nuevas hermandades y peregrinaciones dentro y fuera del municipio; b) la organización y participación de los petalcinguenses dentro de las actividades más significativas de la festividad (labranza de cera, acceso a la imagen y rituales varios) se generalizó a toda la población, pues antes sólo "los del centro" tomaban parte en las ceremonias de la mayordomía; c) los ingresos de las alcancías del Calvario y las limosnas aumentaron, d) los egresos de las festividades fueron reportados por la mayordomía de manera pública y escrita a través de un informe anual de labores; e) la estructura del sistema de cargos religioso se conformaría con los diputados de las cofradías de SBC (en particular las del Santísimo y Santiago Apóstol); f) la mayordomía no volvería a ser ocupada por "los del centro" de la comunidad, y g) se renovarían y fortalecerían las relaciones entre las autoridades religiosas de la mayordomía y los comités migrantes.

Al término de sus funciones religiosas Miguel García ya era sumamente conocido en todo el municipio por su buen desempeño como mayordomo. Las transformaciones ocurridas dentro del sistema de cargos y generosidad para con las agrupaciones religiosas de la comunidad y peregrinos de otras localidades. Por lo que la SBC, mayordomías y hermandades del municipio, el comité de paisanos del DF y algunos habitantes de los barrios de la cabecera municipal, se reunieron con Miguel García para proponerle participar en las elecciones municipales de 1995: ante lo cual Miguel se rehúso en distintas ocasiones. Sin embargo, accedió a su postulación después de las persistentes visitas que encabezarán los representantes y miembros de la SBC. A ésta candidatura se sumarían los ejidatarios y heterogéneos sectores de la comunidad, inclusive el PRI municipal cobijaría a Miguel García como uno de los varios precandidatos del partido. Con escaso margen de votos ganaría la contienda interna del partido y con una mayoría la elección municipal: éste suceso representó un parteaguas al interior de los grupos políticos del "centro" de Petlalcingo, ya que nuevamente habían sido despojados de un tradicional espacio de poder que ostentaban.

Aunque esto no ha vuelto a suceder en Petlalcingo y el Ayuntamiento Municipal ha sido recuperado por el grupo "del centro", constituye un claro ejemplo de cómo el prestigio y

reconocimiento social que se obtiene por el desempeño de los oficios religiosos influye o es empleado por los agentes sociales para “ascender” o conseguir “cargos” dentro del ámbito político de la comunidad. Además, es necesario señalar que el caso de Miguel García ha intentado ser repetido por otros ciudadanos de distintos barrios y grupos políticos, y pese a que no han sido favorecidos en los procesos electorales, el prestigio y reconocimiento social que otorga el buen cumplimiento de funciones religiosas dentro del sistema de cargos, sí ha sido de utilidad para negociar posiciones políticas dentro del Ayuntamiento Municipal de Petlalcingo.

2.9. La Sociedad de Bienes Comunales y el sistema de cargos religioso

Como se documentó en los apartados 2.2 y 2.3 la Sociedad de Bienes Comunales constituye aquel grupo de campesinos indígenas que se organizaron en 1825 para adquirir las tierras de lo que hoy día se conoce como parte de la cabecera municipal de Petlalcingo. Sin embargo, otros documentos localizados en el archivo parroquial del municipio señalan que en 1649 los pobladores fundadores del pueblo ya bautizaban a sus hijos en la capilla del Santísimo, situada a un lado de lo que sería la parroquia de Santiago Apóstol en la cabecera municipal, y que entre 1649 y 1670 los indígenas participaron en la construcción del Templo de Santiago Apóstol, no obstante, hasta este momento no hemos podido establecer si entre aquellas fechas la antigua SBC estaba constituida por algún tipo de jerarquía cívico-religiosa como las descritas por la literatura clásica en Mesoamérica. Lo único que conocemos a través de un manuscrito de una de las mayordomías que pertenecen a la SBC, es que cuando menos en 1861 la cabecera municipal ya contaba con un aparato ritual para las festividades de los santos.¹²⁷ Información que nos hace sugerir —a manera de hipótesis— que en Petlalcingo existía previamente alguna clase de sistema de cargos antes de la compra de los terrenos del cacique Sabino Aja; pues consideramos que sólo a través de una estructura comunitaria fue posible que los indígenas se organizaran en 1825 para recaudar el costo de las tierras.

¹²⁷ En un baúl de madera de la mayordomía de la Virgen de Guadalupe se localizó un documento que exhibe que en 1861 ésta institución estaba estructurada por un mayordomo principal, un diputado mayor y elementos menores. Agradezco al mayordomo en turno, el Sr. Luis Velazco Reyes por permitirme indagar en el interior de las cajas de la mayordomía en busca de algún registro histórico de la institución religiosa.

En la actualidad la SBC está constituida por cerca de 300 miembros y se estructura a partir de dos organizaciones íntimamente relacionadas entre sí: el Comisariado de la tenencia de la tierra y la Sociedad Católica. La primera, representa la institución encargada de la administración de las tierras y recursos naturales, así como la instancia en donde se resuelven los conflictos suscitados entre los miembros de la organización; la segunda, constituye el aparato religioso responsable de llevar a cabo las festividades religiosas de las mayordomías de Santiago Apóstol (Santo Patrono de Petlalcingo), Santiago el Menor, La Virgen de Guadalupe, La Purísima Concepción, San José, San Miguel, El Santísimo, Santa Cruz, La Dolorosa y el Padre Jesús.

La jerarquía cívica de la SBC está integrada por un presidente del comisariado de la tenencia de la tierra –encargado de convocar y dirigir las asambleas comunitarias y de administrar los recursos materiales, naturales y humanos del grupo–, un secretario –el cual redacta actas y elabora acuerdos–, un tesorero –responsable de los ingresos y egresos económicos de la SBC–, un consejo de vigilancia –integrado por un presidente y dos secretarios, cuyas responsabilidades son administrativas y operativas: inspeccionar los linderos y el uso de las tierras y recursos, así como de notificar al presidente de cualquier problema hallado o darle seguimiento–, un número variable de vocales –que tienen distintas funciones– y suplentes para cada uno de los cargos titulares de la SBC.

De igual forma, la Sociedad Católica está constituida por el mismo presidente del Comisariado de la tierra y diez mayordomías; cada una representada por un oficial religioso que funge como el responsable del patrocinio económico de las fiestas de los santos y de la administración de los bienes con que cuentan las instituciones religiosas (cera, candeleros,

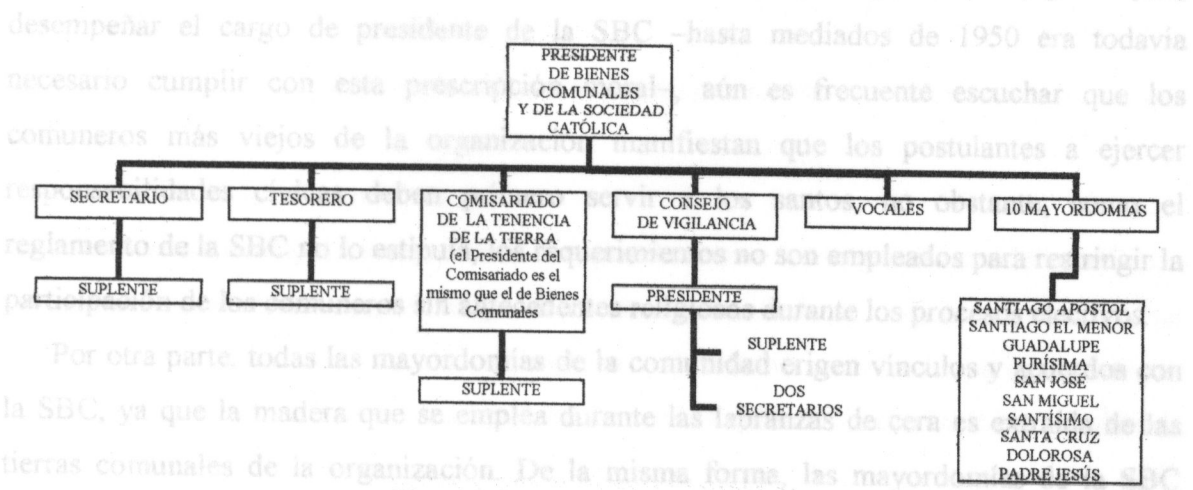


Figura 4. Estructura de la Sociedad de Bienes Comunes y Sociedad Católica

imágenes, alcancías, trastes de cocina, atavíos del santo, mobiliario, etc.).

Cada una de las mayordomías de la Sociedad Católica desempeña sus funciones de manera independiente de la SBC, pues son los diputados –y no el presidente del comisariado– quiénes toman las decisiones sobre el desarrollo de las ceremonias rituales y el nombramiento de los cargueros –quiénes no necesariamente tienen que ser comuneros de la SBC. No obstante, las cofradías y sus representantes tienen la obligación anual de presentar al presidente de la SBC y párroco de Santiago Apóstol, un informe (libro de gastos) de los ingresos y egresos efectuados durante las festividades. Y a partir de su escrutinio, convendrán si aprueban el libro de gastos del carguero, demandan una comprobación más pormenorizada o hacen público el deficientemente desempeño de las funciones del mayordomo. Generalmente son raros los casos en los que el presidente de la SBC y sacerdote no dan el visto bueno sobre las responsabilidades económicas y rituales realizadas por las autoridades religiosas.

El párroco de la comunidad no desempeña ninguna otra función dentro de la Sociedad Católica y el Comisariado, sin embargo, en ciertas ocasiones ha pretendido influir en el nombramiento de los presidentes y mayordomos –por lo menos, hasta hace un año era usual observar ésta práctica por parte del anterior clérigo–, no obstante, es sólo facultad de los miembros de la organización elegir a sus propios representantes. Por lo que los diputados nombran anualmente a sus mayordomos –a través de los métodos ya mencionados– y los comuneros y la Sociedad Católica en su conjunto, al presidente de la SBC y comité cada tres años.

Aunque en la actualidad ya no es un requisito ocupar un oficio religioso para desempeñar el cargo de presidente de la SBC –hasta mediados de 1950 era todavía necesario cumplir con esta prescripción moral–, aún es frecuente escuchar que los comuneros más viejos de la organización manifiestan que los postulantes a ejercer responsabilidades cívicas deben primero servir a los santos, no obstante, como el reglamento de la SBC no lo estipula, los requerimientos no son empleados para restringir la participación de los comuneros sin antecedentes religiosos durante los procesos electivos.

Por otra parte, todas las mayordomías de la comunidad erigen vínculos y acuerdos con la SBC, ya que la madera que se emplea durante las labranzas de cera es extraída de las tierras comunales de la organización. De la misma forma, las mayordomías de la SBC

construyen relaciones de reciprocidad entre sí y con otras instituciones religiosas de la comunidad (intercambio de animales, alimentos, pago de misas y bandas de música, flores, etc.) durante sus celebraciones y la Semana Santa, además, es común observar que los diputados suelen pertenecer a más de una mayordomía, por lo que frecuentemente los números se repiten en distintos sistemas de cargos.

Un ejemplo claro de esta permutación de los miembros entre las instituciones religiosas lo podemos hallar en la estructura de la mayordomía del Santísimo, ya que la gran mayoría de sus diputados también son números de las mayordomías del Padre Jesús, Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. En las pasadas festividades de Semana Santa observamos como a pesar de que el mayordomo del Señor del Calvario –Jesús Mexicano– estaba ocupado en los preparativos para las festividades del santo, acudió a cumplir con sus responsabilidades como diputado de la mayordomía del Santísimo. Asimismo, los miembros del Santísimo colaboraron en las actividades del Padre Jesús durante la Semana Santa y dos semanas después en las funciones religiosas del Señor del Calvario.

Aunque formalmente la mayordomía del Señor del Calvario no forma parte de la estructura de la SBC, encontramos que desde 1993 –con Miguel García– este sistema de cargos pasó a formar parte de la organización religiosa de los comuneros, los cuales conformaron la estructura de la mayordomía con los diputados del aparato ritual de la Sociedad Católica. Causas por las cuales las relaciones y vínculos que tienen las mayordomías de la SBC son las mismas dentro de la mayordomía del Calvario. Incluso, el presidente actual de la SBC es número de ésta mayordomía y cumple con las responsabilidades asignadas por el mayordomo y los diputados en función.

2.10. Migrantes, comités de paisanos y su participación dentro del sistema de cargos religioso.

En la cabecera municipal existen tres formas por las cuales los migrantes pueden participar dentro del sistema de cargos religioso de la comunidad: a) individualmente, como miembros de alguna organización religiosa en la localidad o como simpatizantes de las imágenes, pero sin filiación institucional, b) de manera colectiva a través de los comités de

paisanos que operan en el Distrito Federal, la Ciudad de Puebla, Veracruz y Estados Unidos (California-Nueva York) y c) haciendo uso de ambos campos de acción.

De manera individual los migrantes logran insertarse dentro del aparato ritual de Petlalcingo a partir de las prácticas religiosas —trabajo comunitario no remunerado, patronazgo económico o en especie de algunos gastos rituales y su colaboración durante las festividades— que llevan a cabo en el interior de las mayordomías y/o hermandades en las que son miembros o desempeñen cargos, y como devotos de las deidades —pero sin ninguna filiación institucional.

Los migrantes que pertenecen a mayordomías y hermandades en el terruño, generalmente colaboran como números o hermanos de las organizaciones y cumplen con ciertas obligaciones dentro del sistema de cargos. Por lo regular, desempeñan dos tipos de funciones: patrocinadores de algunos de los gastos de conllevan las celebraciones de los santos, o bien, como cargueros principales de la institución a la que pertenecen.

Cuando los migrantes son nombrados mayordomos o representantes religiosos y no pueden profesar sus deberes comunitarios por su condición migratoria, es común observar el establecimiento de acuerdos entre el carguero y los miembros de las agrupaciones religiosas para que un familiar, diputado o hermano supla su ausencia física y las responsabilidades en el terruño, no obstante, el migrante será responsable del patrocinio económico de todas las actividades que formen parte de las celebraciones de las imágenes. Y pese a que las funciones rituales hayan sido ejercidas por un suplente, el migrante obtendrá reconocimiento social dentro de la localidad, puesto que no omitió su deber comunitario para con la deidad y la costumbre.

La única institución religiosa en la cual no opera este mecanismo de suplencia física del carguero es en la mayordomía del Señor del Calvario, ya que uno de los requisitos que la comunidad antepone como necesarios —desde el proceso de selección— es el establecimiento temporal o permanentemente del mayordomo durante el ejercicio de sus oficios. No obstante, hemos registrado que cuando la autoridad religiosa es migrante y por alguna circunstancia (laboral, familiar, enfermedad, etc.) tiene que ausentarse, el segundo mayordomo o diputado asignado por el carguero principal asumirá de manera emergente los compromisos de los cargos religiosos, pero jamás de manera definitiva, pues la

comunidad y los miembros de la mayordomía juzgaran pública y severamente al carguero si llegará a evadir sus compromisos.¹²⁸

Los migrantes que son devotos de las imágenes pero que no forman parte de las mayordomías y hermandades, logran insertarse dentro del sistema de cargos religioso a través de su trabajo comunitario no remunerado en los distintos rituales o preparativos para las celebraciones religiosas, así como con las ofrendas diversas que ofrecen a las instituciones y las deidades: dinero, flores, atavíos para las imágenes, animales, alimentos varios, cera, misas, fuegos pirotécnicos, bandas de música, mariachis y alfombras de diversos materiales –aserrín, flores, brillantina, arena, sal, etc.–, figuras y colores que se colocan en las calles que recorrerán las efigies sagradas durante las procesiones.

Por su parte, los migrantes que integran a los comités de Puebla, el Distrito Federal, Veracruz y Estados Unidos (California-Nueva York) se organizan a través de sus diferentes asociaciones para participar dentro de las mayordomías del Señor del Calvario, Santiago Apóstol y la del Aniversario del Santuario del Señor del Calvario.¹²⁹

Cada comité simboliza a las diferentes comunidades de destino en las cuales se ha reterritorializado y transnacionalizado la comunidad de origen. En general, todas las agrupaciones tienen a su cargo uno o más días de la festividad, esto dependerá del número de sus miembros y su capacidad económica para financiarlos. Habitualmente los comités desarrollan actividades de dos tipos: a) eventos seculares: torneos deportivos –básquetbol, béisbol, fútbol, atletismo y ciclismo–, bailes, comidas, quema de fuegos pirotécnicos, jaripeos, donaciones de artículos diversos y dinero a la localidad durante la conducción de actividades sociales; y b) eventos religiosos, tales como misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, ceremonias de cambio de atavíos al santo y el desarrollo de proyectos de construcción o restauración de los templos del terruño.

Los comités durante todo un año previo a las fiestas, recolectan entre sus miembros y paisanos de sus respectivas comunidades de destino, los fondos monetarios que emplearán

¹²⁸ Desde 1993 se han registrado tres casos en los que los mayordomos del Señor del Calvario han sido migrantes, dos del Distrito Federal y uno de Tehuacan, Puebla. Los cuales para el desempeño de sus cargos tuvieron que regresar a radicar temporalmente a la comunidad de origen.

¹²⁹ En las festividades de la mayordomía de Santiago Apóstol (Santo Patrono) y del Aniversario del Santuario del Señor del Calvario sólo participan los comités del Distrito Federal y Puebla; en la del Señor del Calvario colaboran todas las comunidades de migrantes: Puebla, Distrito Federal, Veracruz y Estados Unidos (California-Nueva York).

durante las celebraciones del Señor del Calvario, la conmemoración del Aniversario del Santuario del Calvario y Santiago Apóstol. Cada asociación tiene sus propios mecanismos de obtención de ingresos, para los cuales se nombran comisionados o delegados que desempeñarán funciones de representación y colecta de dichas asociaciones. De la misma manera, cada agrupación orientará sus recursos en diversos rubros de las celebraciones rituales, egresos de las mayordomías y en beneficio de los pobladores de Petlalcingo, esto conforma parte de sus estrategias de participación e inserción dentro del sistema de cargos religioso y negociación de la pertenencia o membresía comunitaria.

La Colonia Petlalcinguense del Distrito Federal representa la agrupación de migrantes más antigua de la cabecera municipal, constituida desde 1943 y compuesta por cerca de 570 miembros. Actualmente está organizada por una mesa de trabajo (presidente, secretario de actas, tesorero, asesores, dos secretarías de acción femenil, un representante de acción social, un encargado de relaciones públicas y otro de organización y propaganda) que se renueva cada tres años y en la que participan petlalcinguenses de distintas generaciones –se han registrado miembros de hasta la tercera generación–, los cuales desarrollan diversas actividades para recaudar los fondos que se utilizarán durante las fiestas del Santo Patrono, el Señor del Calvario y el Aniversario del Templo del Calvario.¹³⁰ En ocasiones el comité a petición de algunas de las mayordomías y hermandades de Petlalcingo, contribuyen con la reparación de sus capillas y gastos festivos.

Por lo general, los paisanos del Distrito Federal apoyan a la mayordomía de Santiago Apóstol para sus eventos religiosos con el pago del cohetero y sacristán, fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas, flores, música sacra, arreglos para la iglesia, ofrendas diversas y con una cooperación monetaria que se otorga en la labranza de cera del santo. De la misma forma, los migrantes ayudan a la mayordomía del Aniversario del Santuario del Calvario sufragando el costo de misas y otorgando una ofrenda monetaria para su festividad.

En la celebración del Señor del Calvario el comité tiene reservado algunos de los espacios sagrados y profanos más importantes (quema de fuegos pirotécnicos, procesiones,

¹³⁰ A partir de la revisión de algunos de los informes de la mesa directiva del Distrito Federal y entrevistas realizadas a sus integrantes, hemos registrado que algunas de las cooperaciones que ingresan a la tesorería de la organización provienen de familiares radicados en Estados Unidos.

bajada y subida de la deidad, misas, labranza de cera, etc.) y su colaboración es de suma importancia –no sólo por el dinero que aportan– dentro de la mayordomía, pues su labor ha renovado y engrandecido a las fiestas de la localidad por más de 62 años. Los ingresos reunidos por los paisanos son empleados en el pago de fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas concelebradas, música sacra, flores y floreros, ofrendas, sacristán y cohetero, comidas, globos, premios a regalar, gastos de imprenta, aparatos electrónicos y en la mejora o reparación del templo.¹³¹

Aunque el comité del Distrito Federal ha promovido desde su fundación la revitalización de las principales festividades del terruño, es necesario destacar que en los últimos 15 años ha sido capaz de fortalecer sus vínculos con las mayordomías del Señor del Calvario y Santiago Apóstol y de convertirse en un nuevo centro del poder religioso de la comunidad, que opera más allá de las fronteras geográficas y simbólicas del territorio.

Su amplia capacidad organizativa y económica para apoyar a las instituciones religiosas con parte de sus gastos festivos, la conducción de los rituales y el ejercicio de obras en beneficio de los templos, han sido determinantes para extender su reconocimiento y prestigio social dentro y fuera del terruño, así como para influir en la selección de los candidatos a ocupar la mayordomía del Calvario y en los futuros proyectos religiosos a desarrollarse en la localidad de origen.

Otra de las razones por las cuales la organización de paisanos se ha convertido en un nuevo centro del poder religioso es porque ha fomentado entre los migrantes del Distrito Federal el cumplimiento de las obligaciones religiosas de los petlalcinguenses dentro del sistema de cargos de la comunidad.

Por último, el comité no sólo ha promovido relaciones sociales con las mayordomías de la comunidad, sino también con el Ayuntamiento Municipal y las restantes colonias de paisanos, pues además de asistir a sus eventos religiosos en el terruño, les extiende invitaciones para que formen parte de la fiesta anual que organiza la mesa directiva en el Distrito Federal, con el objetivo de renovar los vínculos comunitarios entre las colonias de migrantes de la comunidad. Estas prácticas les permiten mantener los vínculos comunitarios con los paisanos radicados en las distintas localidades de destino y promueve

¹³¹ Los datos provienen de cinco informes de gastos elaborados por la colonia petlalcinguense del Distrito Federal. El primero realizado en 1996, señala que reunieron 54 954.75 pesos. Para 1997 el comité acopió 47 218 pesos. En 1998, 50 881 pesos; en 1999, 58 404 pesos; por último, en el 2006, 139 930 pesos.

petlalcinguenses e informar acerca de los ingresos obtenidos y gastos efectuados durante las festividades en el terruño.

Por su parte, la colonia petlalcinguense de Puebla, representa una organización de migrantes radicados en tal ciudad; que se integraron por la década de los setenta con el objetivo de contribuir en las fiestas de Santiago Apóstol, el Señor del Calvario y –en los últimos cinco años– con la conmemoración del Aniversario del Santuario del Calvario. El comité está conformado por aproximadamente 180 personas y se estructura a través de una mesa de trabajo (presidente, tesorero, secretario y vocales) que es substituida cada tres años, cabe señalar, que algunos de los miembros son hijos de migrantes nacidos y establecidos fuera de la comunidad de origen (segunda generación). Al igual que el comité del Distrito Federal, los de Puebla llevan a cabo distintas actividades para coleccionar los fondos que sufragarán una parte de los gastos de las festividades religiosas; su participación económica es “menor”, pero esto no le resta importancia a las diversas tareas que desempeñan durante los espacios festivos.

El comité poblano generalmente apoya a las celebraciones del Santo Patrono con el pago de fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas concelebradas, flores y floristas, música sacra, ofrendas (hostias, vino y fruta), cohetero y servicios del sacristán. Para la conmemoración del Santuario del Calvario los paisanos participan a través del patrocinio de misas y ofrendas económicas para sus eventos rituales. En la festividad del Señor del Calvario el comité invierte sus recursos en cohetería, bandas de música, misas, flores para arreglos en la parroquia, música sacra, ofrendas para la misa (ostias, vino y fruta), comida para los paisanos y nativos de la comunidad, pago del sacristán, coheteros y floristas. Durante la feria de ésta festividad, la organización migrante regala ropa, despensas, utensilios de plástico, juguetes y paquetes escolares a nativos y a la población en general.¹³²

De la misma manera que la colonia del Distrito Federal, el comité poblano efectúa un informe anual de gastos y expide invitaciones para el Ayuntamiento Municipal de Petlalcingo, las mayordomías –Señor del Calvario y el Santiago Apóstol– y las restantes colonias de migrantes de la comunidad, éstas prácticas les permiten mantener los vínculos comunitarios con los paisanos radicados en las distintas localidades de destino y promueve

¹³² En el periodo de 1997-98, recaudaron 7 123.90 pesos para la festividad de Santiago Apóstol y 18 970 pesos para la del Señor del Calvario.

la comunicación entre los petlalcinguenses radicados en la Ciudad de Puebla y algunas de las autoridades cívico-religiosas de la comunidad de origen.

El informe de labores se lleva a cabo en un salón de fiestas ubicado a un lado de la iglesia de María Reina en la Ciudad de Puebla (colonia San Manuel), espacio sagrado en el cual los migrantes poblanos tienen una réplica del Señor del Calvario que suelen frecuentar los días domingo durante las funciones religiosas (misas), o bien, anualmente para convivir con sus paisanos en la festividad que organiza la directiva del comité para dar cuenta de los ingresos y egresos ejercidos por el comité poblano.

Por último, el Comité de Paisanos Unidos de Petlalcingo en la Unión Americana constituye una agrupación de cerca de 180 personas (primera generación), cuya fundación fue emprendida por algunos de los petlalcinguenses radicados en California en el año de 1997. A este grupo se sumarían en 1999 los migrantes de Nueva York y en el 2001 los paisanos de Nueva Jersey, con la finalidad de participar en la fiesta del Señor del Calvario y ayudar a los habitantes más “necesitados” de la comunidad (niños, ancianos y enfermos). En sus inicios la asociación llevaba a cabo sus actividades dentro del programa religioso de los paisanos de Puebla, sin embargo, en 1999 obtendría su espacio propio en las festividades del Calvario. Por esas mismas fechas la agrupación se consolidó como un comité de índole translocal que funciona como una sola entidad, pero que se encuentra ubicado en tres distintos espacios entre México y Estados Unidos.

El primero de los puntos de operación del comité se localiza en el sur de California, área en la cual residen la mayoría de los petlalcinguenses radicados en California y los fundadores de la agrupación; el segundo punto corresponde a Nueva York, espacio que trabaja de manera paralela a California para organizar a los migrantes —radicados en Nueva York y Nueva Jersey— y coleccionar los recursos monetarios que se emplearán para la asistencia comunitaria en el terruño y los eventos festivos del Señor del Calvario. Finalmente, el tercer punto se sitúa en la cabecera municipal de Petlalcingo, conformado desde 1999 por los familiares de los migrantes fundadores del comité.

California y Nueva York constituyen la parte del comité translocal que reúne los recursos monetarios entre los migrantes y toman las decisiones sobre los rubros y montos que se invertirán en cada uno de los eventos a realizar durante la festividad del Señor del Calvario; por el contrario, la parte del comité ubicado en Petlalcingo es responsable de

recibir las remesas de Estados Unidos, comprar los insumos a emplear y conducir el programa de actividades que los paisanos en la Unión Americana han propuesto. Sin embargo, es frecuente observar que algunos de los representantes de California y Nueva York retornar anualmente al terruño para vigilar el uso adecuado de los recursos y formar parte del programa religioso de las festividades del Calvario.

En general, las tres partes que conforman al comité translocal siempre están en constante comunicación telefónica e incluso vía internet para tomar decisiones y llegar a acuerdos, cualquier suceso que acontece en los distintos espacios en los que se encuentra ubicada la agrupación es simultáneamente notificada a las restantes extensiones del comité. Asimismo, todas las actividades que se llevan a cabo en el terruño son video grabadas y distribuidas entre los migrantes que han cooperado en Estados Unidos.

En la actualidad el comité durante las festividades del Señor del Calvario distribuye sus ingresos en la elaboración de 100 despensas para las familias más pobres de la comunidad; se entregan alrededor 160 apoyos monetarios de 200 pesos para los ancianos y enfermos; se obsequian 50 pesos a 800 niños de Petlalcingo; se realiza una misa y un desayuno para las personas de la tercera edad; se donan 18 mil pesos anuales al comité local de Una Mano Amiga, cuya labor es la preparación mensual de alimentos para los ancianos; patrocinan torneos de fútbol interescolares y otorgan premios monetarios a los ganadores; apoyan económicamente a personas de escasos recursos para los funerales de sus familiares; llevan a cabo concursos durante su programa religioso y obsequian dinero a los participantes; y efectúan una misa en acción de gracias para los petlalcinguenses radicados en Estados Unidos.¹³³

Cada una de las partes del comité translocal tiene la obligación de elaborar un informe anual de actividades, en el caso de California y Nueva York se organiza una reunión en dichas entidades de la Unión Americana y se prepara comida típica del terruño, la entrada tiene un costo de recuperación, el cual es empleado para las actividades del comité. Petlalcingo por su parte, tiene la responsabilidad de enviar a California y Nueva York una

¹³³ En 1999 el comité de Estados Unidos aportó durante las festividades del Señor del Calvario la cantidad de 3 670 dólares; posteriormente, en los años subsiguientes: 2000, 6 770 dólares; 2001, 9 150 dólares; 2002, 9 750 dólares; 2003, 8 600 dólares; 2004, 9 600 dólares; y en el 2005, 9 150 dólares.

copia de las tareas y egresos efectuados. Todos los documentos son legitimados a través de las firmas y sellos de los representantes de cada una de las extensiones del comité.

Cabe señalar que los petlalcinguenses radicados en California y Nueva York mantienen vínculos cercanos con la mayordomía del Señor del Calvario y el Ayuntamiento Municipal, no obstante, operan de manera independiente a dichas instituciones; además, el comité de paisanos no apoya con el patrocinio de recursos, obras y eventos rituales a las mayordomías de la comunidad, pues sus objetivos están ligados a la asistencia comunitaria. Sin embargo, pese a que no contribuyen de manera directa con la mayordomía principal del terruño, sus prácticas en beneficio de la comunidad representan formas alternas por las cuales los migrantes han obtenido un amplio prestigio y reconocimiento social en el interior de la localidad y fuera del terruño.

3. CONCLUSIONES: LAS TAREAS PENDIENTES

A lo largo de esta tesina intentamos realizar una caracterización general del concepto denominado por la antropología como la jerarquía cívico-religiosa, indagar acerca de su origen, rasgos que la conforman, funciones que cumple dentro de las comunidades y los procesos de transformación y cambio que ha experimentado como resultado de la combinación de múltiples factores internos y externos.

El desarrollo de ésta tarea fue substancial porque nos ayudó a comprender que el sistema de cargos no constituye una institución de orden generalizable, rígida, estática, exclusiva de contextos rurales, en proceso de decadencia y destinada a formar parte de los anales antropológicos como un vestigio o supervivencia cultural de los pueblos mesoamericanos. Por el contrario, la revisión de investigaciones con perspectiva transnacional permitió observar que el actual aparato político-social de las comunidades posee una amplia capacidad adaptativa para responder a los disímiles obstáculos y fenómenos contemporáneos, entre ellos, los emanados de la migración nacional y transnacional. Y que pese a las "mutaciones" que puedan presentarse dentro del sistema de gobierno comunitario, aún constituye uno de los principales mecanismos por los cuales los individuos consiguen resolver los conflictos y tensiones sociales, reglamentar normas de participación y exclusión, redefinir los valores, reglas, derechos y obligaciones ciudadanas,

regular las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad y negociar la ciudadanía y pertenencia al terruño.

Sin embargo, las investigaciones con perspectiva transnacional han omitido una importante cuestión sobre el sistema de cargos: el papel que desempeña el aparato ritual de las comunidades para la reconfiguración de la membresía, ciudadanía e identidad social. En este sentido, la segunda parte de la tesis procuró contribuir con algunos elementos etnográficos –los mecanismos de inserción de los migrantes dentro del sistema de cargos, las prácticas religiosas realizadas dentro de las festividades, mayordomías y hermandades– que puedan ser el sostén para una futura reflexión sobre el tema.

La descripción etnográfica que se llevó a cabo sobre las estructuras comunitarias de Petlalcingo constató que el aparato de gobierno de la localidad aún está sujeto a estructuras de operación muy rígidas, sustentadas en concepciones territorializadas del espacio, de los partidos políticos y las disposiciones que marcan las leyes constitucionales del Estado-nación mexicano. En oposición, encontramos que el sistema de cargos religioso de la cabecera municipal constituye una institución más flexible, autónoma, “moderna” y adaptable, que garantiza la reproducción de las lógicas propias de la localidad más allá de las fronteras geográficas; fomenta las relaciones entre los migrantes y no migrantes; fortalece los vínculos comunitarios; permite la reinserción de los ausentes a la comunidad de origen (negociación de la pertenencia); y atiende a los procesos de translocalización que está actualmente experimentando Petlalcingo.

Asimismo, la información recabada mostró que el sistema de cargos religioso tiene un conjunto de “vasos comunicantes” tanto con organizaciones fuera de la comunidad (comités de paisanos), como con otras estructuras locales que no forman parte del sistema de cargos, entre ellas, tenemos las de orden político y económico. Con respecto al ámbito político encontramos que el desempeño de cargos religiosos en Petlalcingo favorece a que un individuo obtenga reconocimiento y prestigio social; elementos que son utilizados por los agentes sociales para negociar posiciones políticas y desempeñar funciones cívicas dentro del Ayuntamiento Municipal. Tales circunstancias exhiben que aunque las jerarquías política y religiosa están formalmente separadas en Petlalcingo, el aparato ritual posee una dimensión política en el interior de la comunidad.

De la misma manera, el sistema de cargos religioso ostenta una dimensión económica, la cual aunque no fue abordada directamente en la segunda parte del trabajo, sí es anunciada de manera implícita; pues permite “regular” ciertas diferencias económicas, distribuir algunos de los excedentes de la riqueza –por ejemplo, las remesas migratorias– y establecer una diferenciación social entre migrantes y no migrantes, como consecuencia de los recursos diferenciados (monetarios y en especie) que aportan en el interior de las principales mayordomías de Petlalcingo. Por otra parte, el aparato ritual cumple también con una función económica de índole transnacional, porque sólo a través de los comités es posible colectar entre los paisanos de las comunidades de destino, los fondos necesarios para los diversos rubros de las festividades y obras a desarrollarse en los templos de la localidad de origen. (Kearney (1991); Rouse (1987); Bessierer (2002); Goldring (1997);

El reconocimiento de las dimensiones económica y política que conlleva el sistema de cargos religioso dentro de Petlalcingo, ha suscitado una serie de interrogantes que son potenciales vetas de estudio para la tesis doctoral: ¿cuáles son las implicaciones y repercusiones que tienen los elementos del sistema de cargos religioso con las restantes esferas comunitarias?, ¿representa el sistema de cargos religioso un espacio formador de agentes políticos?, ¿de qué manera las estructuras festivas de Petlalcingo permean las funciones políticas del aparato de gobierno?, ¿hasta dónde se extienden las relaciones y conexiones del sistema de cargos religioso? ¿acaso la organización comunitaria para el ceremonial encuentra sus límites donde terminan las prácticas religiosas de los individuos y comités migrantes?, ¿en qué medida el aparato ritual de la comunidad estructura la vida cotidiana y privada de los petlalcinguenses?, ¿qué pasa con los migrantes que no se insertan dentro del sistema de cargos religioso?, ¿cómo negocian éstos su pertenencia local e identidad comunitaria?, ¿puede la transnacionalización y translocalización del sistema de cargos religioso generar una transnacionalización de las otras dimensiones de la comunidad?, ¿en qué medida el cumplimiento de obligaciones religiosas por parte de los migrantes en el interior del aparato ritual de la localidad, contribuye en el proceso de la construcción de la ciudadanía?, ¿podríamos acaso hablar de la existencia de una ciudadanía religiosa? para dar cuenta de las prácticas religiosas de los migrantes dentro del sistema de

A partir de este contexto consideramos que el uso de una perspectiva transnacional será más que imprescindible para cualquier intento de investigación sobre las funciones

económicas, políticas y religiosas que desempeña el aparato ritual de Petlalcingo; el papel que ocupan las prácticas públicas y privadas de los migrantes –dentro del sistema de cargos religioso– para la reconfiguración de la identidad y negociación de la pertenencia local; y los procesos que determinan tanto la conformación de la comunidad transnacional como la transnacionalización de sus instituciones.

Sin embargo, intentar comprender cómo se construyen y mantienen las comunidades transnacionales a partir del funcionamiento del sistema de cargos religioso, requiere de una previa exploración del concepto de *comunidad transnacional*, los factores que dan lugar a la transnacionalización de las comunidades y las dimensiones de la vida transnacional en las que participan los sujetos. Para esta labor será preciso examinar la amplia literatura que existe sobre el tema: Kearney (1991); Rouse (1987); Besserer (2002); Goldring (1997); Portes (1996); Glick Schiller et al. (1992 y 1999), entre otros. No obstante, el trabajo de Besserer (2006) podría ser una interesante propuesta a retomar para organizar la bibliografía y aplicar un modelo tipológico que sirva para discutir acerca de cuándo las comunidades son transnacionales; de cómo el ejercicio de los derechos y obligaciones permiten construir y ejercer una ciudadanía transnacional; los niveles y dimensiones de la vida transnacional; las formas de inserción de los sujetos dentro de éstos ámbitos transnacionales; los procesos de organización política comunitaria transnacional; entre otros asuntos.

Asimismo, será fundamental establecer las relaciones y vínculos que existen entre la comunidad transnacional y los sistemas de cargos religiosos; dicha reflexión implica un desafío difícil de sortear, pues como hemos mencionado no existe una literatura específica y vasta que aborde ésta cuestión, empero, un camino a seguir se encuentra en el análisis de las *prácticas religiosas* de los migrantes; para lo cual tendremos que aproximarnos al concepto de *religión* y al papel que ocupa éste en la construcción y sostenimiento de la comunidad transnacional. El escrutinio de las investigaciones de Levitt (2001, 2002 a, b y 2006) son substanciales referencias para emprender dicha labor.

No obstante, el concepto de religión podría resultar una categoría muy amplia e inadecuada para dar cuenta de las prácticas religiosas de los migrantes dentro del sistema de cargos, por lo que consideramos que nuestra investigación debe encaminarse hacia términos como *religiosidad popular* o *sistema religioso de denominación católica*, pues creemos que

tales conceptos constituyen por un lado, los cimientos que permiten entender cómo operan las estructuras religiosas de la comunidad y por el otro, los ejes teóricos que nos ayudaran a responder ¿a qué tipo de religiosidad corresponden las prácticas de los petlalcinguenses?, ¿qué clase de relaciones se erigen entre el sistema de cargos religioso de la comunidad y la jerarquía religiosa de la Iglesia Católica?, ¿sobre qué principios se construyen los vínculos entre ambas instituciones?, ¿cómo se resuelven los conflictos o se establecen los acuerdos entre las estructuras religiosas de la comunidad y la jerarquía de la Iglesia Católica?, etcétera. Los textos de Delgado (1993) y Giménez (1978) son referencias vitales para el comienzo de dicho trabajo, así como las propuestas emanadas de la antropología simbólica.

Otra importante tarea a sortear es la explicación de cómo las prácticas religiosas de los migrantes dentro del aparato ritual de Petlalcingo permiten configurar o reconfigurar la *pertenencia* y la *identidad social*. Esta reflexión constituye el punto central que deseo desarrollar en la tesis doctoral, sin embargo, representa el objetivo más complicado a resolver, ya que implica por una parte efectuar una revisión profunda de cómo ha sido abordado el concepto de identidad dentro de la disciplina antropológica y por la otra, conjuntar dichas reflexiones con las derivadas dentro de la teoría transnacional, para más tarde dirigirnos hacia el análisis de cuáles son las prácticas religiosas que son consideradas como valiosas por los miembros de la localidad y en qué medida éstas permiten que los migrantes se inserten dentro del sistema de cargos religioso de la comunidad. Una interesante propuesta podría ser la confrontación entre identidad individual y social; es decir, el estudio de la tensión que existe entre la persona y la comunidad; entre las prácticas religiosas individuales realizadas en el ámbito doméstico y las llevadas a cabo de manera pública en el interior del sistema de cargos, finalmente, entre las acciones que desea la Iglesia Católica que efectúen los sujetos –en el interior de las celebraciones religiosas e instituciones– y las actividades concretas que desarrollan éstos, a partir de sus particulares normas sociales; emanadas de la religiosidad popular y “la costumbre” comunitaria.

Para intentar dar respuesta a los cuestionamientos planteados consideramos necesario el uso de una metodología multilocal (estrategias de mapeo; el seguir: a las personas, los objetos, la vida o biografía, las metáforas, las tramas y el conflicto), capaz de examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo y espacio

difuso.¹³⁴ Es por ello, que dentro de nuestro marco metodológico está contemplado la realización de trabajo etnográfico en algunos de los puntos más importantes en los que la comunidad de Petlalcingo se ha extendido o reterritorializado, por ejemplo, la Ciudad de Puebla, el Distrito Federal, California y Nueva York.

Como se observa son muchos los desafíos por afrontar en el próximo trabajo, ante lo cual haremos uso de un amplio marco conceptual, articulando distintas perspectivas, temas y literaturas, no obstante, consideramos que nuestros conceptos rectores deberán ser identidad, comunidad transnacional, sistemas de cargos transnacionales, pertenencia, ciudadanía, prácticas religiosas y religiosidad popular.

Besserer, Federico

2002 *Contesting Community*. PhD. Dissertation, Stanford University. 300 pp.

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Plaza y Vidales Editores, 125 pp.

2006 *Gobierno y ciudadanía en las comunidades transnacionales indígenas*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Buchler, Ira R. y Michael McKinlay

1996 "Procesos de decisión en la cultura: un análisis de programación lineal", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología). Universidad Autónoma del Estado de México, 227-248 pp.

Cámara Barbechano, Fernando

1996 "Organización religiosa y política en Mesoamérica", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología). Universidad Autónoma del Estado de México, 113-159 pp.

Cancian, Frank

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan, México*. Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública (Serie Antropología Social: 50).

¹³⁴ Marcus, op. cit.

BIBLIOGRAFÍA

1996 "Organizaciones políticas y cargos" Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 193-226 pp.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones del refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mesizo América*, Instituto Nacional Indigenista, monografías de Antropología Social no.17, México. Barcelona, 323-340 pp.

1983 *Formas de gobierno Indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista. comunidades Barabas, Alicia M. en Suárez, M. (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a*

2006 "Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca", en *Alteridades. Antropología de las creencias*, Año 16, Num. 32, Julio-diciembre, 113-131 pp.

Besserer, Federico *Monografía*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

2002 *Contesting Community*, PhD. Dissertation, Stanford University, 303 pp.

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa y Plaza y Valdés Editores, 125 pp.

2006 *Gobierno y ciudadanía en las comunidades transnacionales indígenas*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Buchler, Ira R. y Michael McKinlay B. Taylor. *Entre el proceso global y el conocimiento*

1996 "Procesos de decisión en la cultura: un análisis de programación lineal", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 227-248 pp.

Cámara Barbechano, Fernando *Revista Nacional de Antropología e Historia*, mayo-junio de

1996 "Organización religiosa y política en Mesoamérica", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 113-159 pp.

2002 *Intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000*, en *CONAPO*, Cancian, Frank *Revista electrónica*, primera edición, diciembre de 2002.

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantán, México*, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública (Serie Antropología Social: 50).

- 1996 "Organizaciones políticas y religiosas", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 193-226 pp.
- Carrasco, Pedro 1993 "La jerarquía político-ceremonial de las comunidades de Mesoamérica", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 193-226 pp.
- 1985 "La jerarquía civicorreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial", en José Llobera (comp) *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona, 323-340 pp.
- 1996 "La jerarquía político-ceremonial de las comunidades de Mesoamérica", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 193-226 pp.
- 1990 "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en Suárez, M. (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. 1, México, Alianza Editorial Mexicana.
- Castro Neira, A. Yerko 1995 "Pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, legalidad y poder en la comunidad transnacional", en *Antropología*, vol. 10, No. 10-08, documento electrónico.
- 2004 *Legalidad y poder en la comunidad transnacional*. Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 112 pp.
- 2006 "La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena", en *Alteridades. La justicia en tiempos de Globalización*, Año 16, Num. 31, enero-junio, México, 61-72 pp.
- Chance, Jhon K. y William B. Taylor 2003 "Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa Mesoamericana", en William B. Taylor. *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el estado y la cultura en el México del siglo XVIII*, Biblioteca de Signos, núm. 24, UAM-I/CONACYT/Miguel Ángel Porrúa, primera edición, mayo, México. Publicado en *Antropología*, suplemento, nueva época núm. 14, Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, mayo-junio de 1987.
- Consejo Nacional de Población 2002 "Índice de Intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000", en *CONAPO*, documento electrónico, primera edición, diciembre de 2002, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migra4.htm>
- 1995 *Neoliberalismo, transnacionalismo y pobreza rural*, Boulder, Westview Press

- Delgado, Manuelina y Georges E. Fournon
 1993 "La «religiosidad popular». En torno a un falso problema", en *La Gaceta de Antropología*, nivel N° y Pr 10, Du texto and 10-08, 5 pp. documento electrónico, Glick http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html
- DeWalt, Billy R.
 1996 "Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica", en Leif Korsbaek. *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 249-269 pp. Sciences, New York, pp. 1-24.
- Espinosa, Víctor M.
 1997 "Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el Día del Emigrante y el retorno del purgatorio", ponencia presentada en el XX *Goldring Congreso Internacional del Latin American Studies Associaton*, Guadalajara, 1992 México, abril 17-19. -EUA y la transnacionalización del espacio político y social
- Faist, Tomas
 1995 *A preliminary Analysis of Political-Institutional Aspects of International Migration*, 1996 Bremer: Zes-Arbeitspapier. construction of the Village by Mexican Transnacional
- Falla, S.J. Ricardo
 1969 "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América Indígena*, vol. XXIX, no. 4, 1997 México, III. do fronteras: Construcción de la comunidad transnacional en el proceso
- Gil Martínez de Escobar, Rocio
 2006 *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*, Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Colección Estudios Transnacionales, 396 pp. rial Spaces, Research in Ethnic Relation Series, Publishing Ltd. England, pp 162-186
- Giménez, Gilberto
 1978 *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, A. C. bership and Participation", en *Latin American Research Review*, 37(3): 55-99.
- Gledhill, John
 1995 *Neoliberalismo, transnacionalismo y pobreza rural*, Boulder, Westview Press. *El neoliberalismo mexicano en California. límites y posibilidades del gobierno mexicano*", en Abraham Lowenthal, Katrina Burgess (eds.), *The California-Mexico Connection*, Stanford

Glick Schiller, Nina y Georges E. Fouron.

2001 *Georges Woke Up Laughing. Long-Distance Nationalism And The Search For Home*, Duke University Press, Durham/London, 325 pp.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc

1992 "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration", en N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc-Szanton, ed., *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York, pp. 1-24.

1999 "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", en Ludger Pries (coord.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Research in Ethnic Relation Series, Ashgate Publishing Ltd., England, pp 73- 105.

Goldring, Luin

1992 "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México Rural", en *Estudios Sociológicos X* (29), UNAM, México, p. 315-340.

1996 "Gendered Memory: Reconstruction of the Village by Mexican Transnational Migrants", en M. DuPuis y P. Vandergeest (Eds), *Creating the Countryside*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 303-329.

1997 "Difuminando fronteras: Construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías G. y Fernando Herrera L. (Coords.), *Migración Laboral Internacional*. Colección Pensamiento Económico. BUAP. Dirección General de Fomento Editorial. México.

1999 "Power and Status in Transnational Social Spaces", en Ludger Pries (Ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Research in Ethnic Relation Series, Ashgate Publishing Ltd. England, pp 162-186.

2002 "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation", en *Latin American Research Review*, 37(3):55-99.

González Gutiérrez, Carlos

1993 "La diáspora mexicana en California: límites y posibilidades del gobierno mexicano", en Abraham Lowenthal, Katrina Burgess (eds.), *The California-Mexico Connection*, Stanford.

- González, O. Felipe. "Geografía del sistema de cargos", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1996d, pp. 1-41.
- 2005 "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 11-28 pp.
- Guarnizo, L. E., A. Portes and W. Haller. "Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants," en *American Journal of Sociology*, forthcoming, 2003, pp. 271-292.
- Greenberg, James. "Religión y economía de los chatinos", Instituto Nacional Indigenista, (Serie Antropología Social: 77), 1987, pp. 1-41.
- Harris, Marvin. "Españoles de recreación en la mayordomía de Santa Catarina", en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, María Manuela Sepúlveda Garza (Eds.), *Religión y economía de los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, 1987, pp. 1-41.
- 1973 *Raza y trabajo en América*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Hernández Madrid, Miguel J. "Presentación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela", en María Eugenia Téllez y Miguel Hernández (Eds.), *Migración Internacional e identidades cambiantes*, Colegio de Michoacán/Colegio de la Frontera Norte, 2002, pp. 1-41.
- Hirai, Shinji. "Paisaje de mi pueblo. Economía política de la nostalgia en el contexto transnacional", borrador de tesis doctoral, Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 2002a.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). "Anuario Estadístico del Estado de Puebla", INEGI/Gobierno del Estado de Puebla, México, 1994, pp. 1-618.
- 2002b "II Conteo de Población y Vivienda", INEGI, México.
- Kearney, Michel. "Borders and Boundaries of State and Self at the End of an Empire", en *Journal of Historical Sociology*, Vol. 5(1):52-74. *Lives*, edited by Nancy Ammerman, Oxford University Press, 1991, pp. 1-41.
- 1996a "Introducción al sistema de cargos", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 1996a, pp. 1-41.
- 2004 "Sociology", en *International Migration Review* 38(3): 1002-1039.

- 1996b "Distribución geográfica del sistema de cargos", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 53-66 pp.
- 1996c "El típico sistema de cargos", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 67-85 pp.
- 1996d "El paradigma de cargos", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 271-292 pp.
- Leal Sorcia, Olivia
- 2005 "Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman", en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, María Manuela Sepúlveda Garza (eds), *La organización social y el ceremonial*, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, PROMEP-SEP, MC Editores, primera edición, 35-57 pp.
- Levitt, Peggy
- 2001 "Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion", en The Workshop on "*Transnational Migration: Comparative Perspectives*", June 30-July 1, 2001, Princeton University, 1-31 pp.
- 2002a "You know, Abraham was really the first immigrant." Religion and Transnational Migration", en *Forthcoming in International Migration Review*, Final Draft August 6, 1-33pp.
- 2002b "Redefining the Boundaries of Belonging: Thoughts on Transnational Religious and Political Life", en *The Center for Comparative Immigration Studies*, Working Paper No. 48, March, University of California-San Diego La Jolla, California, 1-59 pp.
- 2006 "Following the Migrants: Religious Pluralism in Transnational Perspective", en *Forthcoming in Religion in Modern Lives*, edited by Nancy Ammerman, Oxford University Press, 1-41 pp.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller
- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", en *International Migration Review* 38(3): 1002-1039.

López Ángel, Gustavo y Thoric Nils Cederström

1990 "Moradores en El Purgatorio: El regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", en INAH/CNCA (ed.), *Memoria del Simposio Internacional de Investigaciones Regionales*, Izúcar de Matamoros, México.

Luciano, A. Reyes.

2005 "Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 29-40 pp.

Marcus, George E.

2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades. Miradas antropológicas ante una realidad compleja*, Año 11, Núm. 22, 111-127 pp.

Mayorga, S. Leticia.

2005 "Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán", en *Cuicuilco, Revista de la ENAH*, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 63-93 pp.

Medina, Andrés

1995 "Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico", en *Alteridades. Cosmovisión, sistemas de cargo y práctica religiosa*, Año 5, Número 9, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 7-23 pp.

1996 "Prólogo", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 7-29 pp.

Millán, Saúl

2005 "Los cargos en el sistema", en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, María Manuela Sepúlveda Garza (eds). *La organización social y el ceremonial*, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, PROMEP-SEP, MC Editores, primera edición, 217-238 pp.

Mummert, Gail

1997 "Juntos o despartados. La fundación de un hogar y relaciones de género entre dos generaciones de migrantes michoacanos rurales", en *XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, del 22 al 24 de octubre, Zamora, Michoacán, México.

Nash, Manning

1996 "Las relaciones políticas en Guatemala", en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 161-173 pp.

Nava Tablada, Martha Elena

1999 *Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la Mixteca Poblana. Estudio de Caso: Petlalcingo, Pue.*, borrador de tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-53

Nava Tablada, Martha E. y Marco Antonio Oropeza R.

1999 *Petalcingo, una región campesina semiárida. Situación actual y perspectivas*, Universidad Autónoma Chapingo, FOSIZA-CONACYT, 153 pp.

Oliver Ruvalcaba, Daniela

2005 "Exclusión y bienestar en una comunidad transnacional. El caso del acceso a la salud", *Proyecto de Tesis de Licenciatura en Antropología Social*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Culturas Populares de México, UAM-Iztapalapa, 231 pp.

Portes, Alejandro

1996 "Comunidades transnacionales: su aparición y su significado dentro del sistema mundial contemporáneo", en Roberto Patricio Korzniewicz y William C. Smith (eds.), *América Latina dentro de la economía mundial*, Westport, CT, Greenwood Press.

Portes, Alejandro (Editor)

1995 *The Economic Sociology of Immigration. Essays on networks, Ethnicity and Entrepreneurship*, New York: Russel Sage Foundation.

Price, Barbara J. y Luis Eduardo Guzmán, Eds

1974 "The burden of the cargo: ethnographic models and archeological inference", en Hammond, N. Ed.: *Mesoamerican Archeology – New Approaches*, University of Stark, Texas Press, Austin, 455-465.

Pries, Ludger "Distances and Inequality", en *The Economic Journal*, 96, pp 722-740.

1999 "New Migration in Transnational Spaces", en Ludger Pries (Ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Research in Ethnic Relation Series, Ashgate Publishing Ltd. England, 1-35 pp.

1997 "Migración laboral Internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico", en Saúl Macías y Fernando Herrera (Coords.), *Migración Laboral Internacional*, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-53.

Ramírez Bravo, Isabel Antonio Yáñez-Nauze and George Dyer-Leal

1995 *Mayordomías en la Mixteca Baja Poblana: el caso de Petlalcingo, Puebla*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 80 pp.

Rouse, Roger

1991 "Mexican migration and the Social Space of Postmodernism", en *Diaspora*, Vol. 1 (Spring), pp. 8-23.

1989 *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*, Ph.D. Dissertation, Stanford, University.

1987 *Migration and the Politics of Family Life: Divergent Projects and Rhetorical Strategies in a Mexican Transnational Migrant Community*, Manuscript. La Jolla: Center for U.S.-Mexican Studies, U.C., San Diego.

Siverts, Henning "Estructuras del sistema de cargo y la organización comunitaria para el ceremonial

1960 "Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, México", en *Alpha Kappa Deltan*, vol. XXX, no.1, 14-28.

Smith, Robert Courtney.

2006 *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los mexicanos entre Puebla y Nueva York*. Ed. Miguel Angel Porrua, Cámara de Diputados, Universidad Autónoma de Zacatecas, 410 pp.

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

- Smith, Michael P. y Luis Eduardo Guarnizo, Eds.
 1998 *El transnacionalismo visto desde abajo*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.
- Stark, Oded, J. Edward Taylor, and Shlomo Yitzhaki
 1986 "Remittances and Inequality", en *The Economic Journal*, 96, pp. 722-740.
- Smith, Waldemar R.
 1981 *El sistema de fiestas y el cambio socio-económico*, FCE, México.
- Sutton, Constance y Susan Makiesky-Barrow
 1992 "Migration and West Indian Racial and Ethnic Consciousness" en Constance Sutton y Elsa Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, New York: Center for Migration Studies [1975].
- Taylor, J. Edward, Antonio Yúnez-Naude and George Dyer-Leal
 1999 "Agricultural Price Policy, Employment, and Migration in a Diversified Rural Economy: A Village-Town CGE Analysis from Mexico", en *American Journal of Agricultural Economics*, 81, august, pp. 653-662.
- Tax, Sol
 1996 "Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala", en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 87- 112 pp.
- Taylor, J. Edward and Irma Adelman
 1996 *Village Economies: The Design, Estimation and Application of Village-Wide Economic Models*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Topete, L. Hilario
 2005 "Variaciones del sistema de cargo y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha", en *Cuiculco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 95-129 pp.
- Tschopik, Harry
 1947 *Highland communities of central Peru*, Smithsonian Institution, publ. No. 5, Washington, D.C.
- Wasserstrom, Robert
 1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, FCE, México.

Wence Partida, Nancy

2005 "El papel de la educación en la construcción de la ciudadanía transnacional", *Proyecto de Tesis de Licenciatura en Antropología Social*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Wolf, Eric

1981 "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", en José Ramón Llobera (comp), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Editorial Anagrama, primera edición, 81-98 pp.

1996 "El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana", en Leif Korsbaek. *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, 175-191 pp.